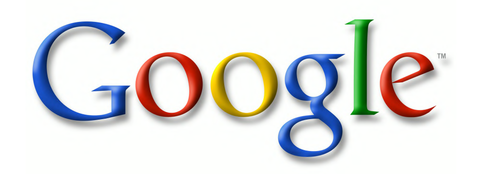



THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
LIBRARIES





VORLESUNGEN

ÜBER DIE

GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE.



VORLESUNGEN

ÜBER DIE

GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE.



Georg Wilh. Friedr. Hegel's

VORLESUNGEN

ÜBER DIE

GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE,

[illegible]

[illegible]
[illegible]

FÜR DEN AKADEMISCHEN GEBRAUCH
HERAUSGEGEBEN

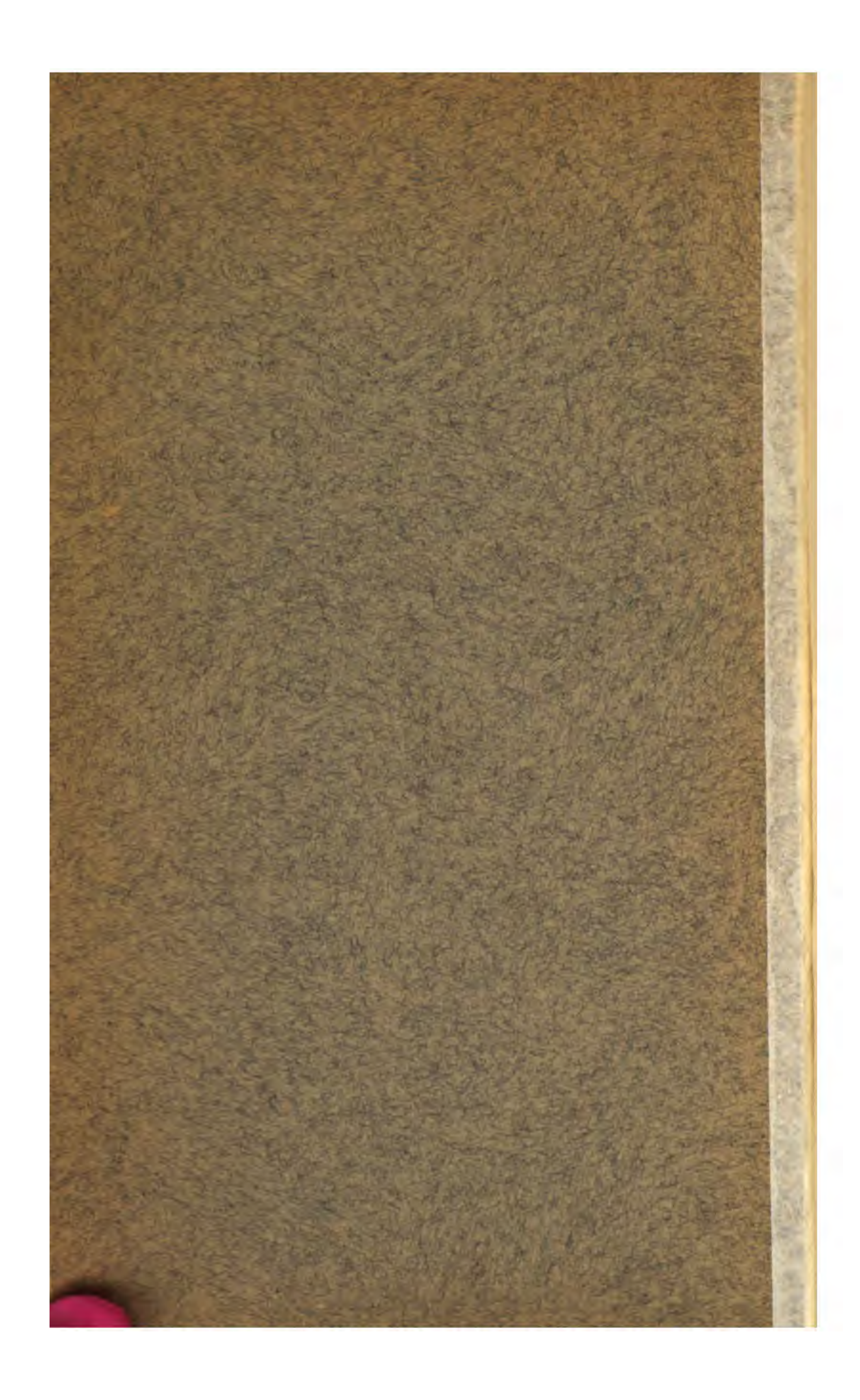
VON

G. J. P. J. BOLLAND,

PROFESSOR DER PHILOSOPHIE AN DER UNIVERSITÄT LEIDEN.

„Die Geschichte der Philosophie ist das
Innerste der Weltgeschichte." — HEGEL.

LEIDEN
A. H. ADRIANI
1908



Georg Wilh. Friedr. Hegel's

VORLESUNGEN

ÜBER DIE

GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE,

ALS VORSCHULE ZUR ENCYKLOPÆDIE

MIT EINIGEN ANFÜHRUNGEN UND ANMERKUNGEN ZUR ERLÆUTERUNG, VERTEIDIGUNG ODER BERICHTIGUNG

FÜR DEN AKADEMISCHEN GEBRAUCH
HERAUSGEGEBEN

VON

G. J. P. J. BOLLAND,

PROFESSOR DER PHILOSOPHIE AN DER UNIVERSITÆT LEIDEN.

„Die Geschichte der Philosophie ist das Innerste der Weltgeschichte." — HEGEL.

LEIDEN
A. H. ADRIANI
1908

VORREDE DES ERSTEN HERAUSGEBERS.

Was dieses Orts der Herausgeber allein zu sagen hat, ist, dass er Rechenschaft ablege von dem Verfahren, welches er beim Redigieren dieser Hegel'schen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie befolgt hat.

Hegel hat über diese Wissenschaft in allem neunmal Vorlesungen auf den verschiedenen Universitäten gehalten, an denen er wirkte: das erste Mal während des Winters 1805—1806 in Jena; die zwei folgenden Male zu Heidelberg in den Winterhalbjahren 1816—1817 und 1817—1818; die übrigen sechs Male an hiesiger Universität im Sommer 1819, in den Wintersemestern 1820—1821, 1823—1824, 1825—1826, 1827—1828 und 1829—1830. Er hatte eben seine Wintervorlesungen (darunter die Geschichte der Philosophie zum zehnten Male) am 10. November 1831 angefangen und bereits über die Geschichte der Philosophie in zwei Stunden mit dem grössesten Flusse der Rede Vorträge gehalten, als ihn der Tod am 14. plötzlich abrief.

Von diesen verschiedenen Jahrgängen besitzen wir nur das Jena'sche Heft in Quart von seiner eigenen Hand ausgeführt und fast durchgängig von ihm stylisiert; er wagte damals noch nichts dem freien mündlichen Vortrage zu überlassen. Hieran schliesst sich ein kürzerer Abriss der Geschichte der Philosophie ebenfalls in Quart, in Heidelberg abgefasst und zur weiteren Entwickelung beim Vortrage bestimmt; er enthält in kerniger, sorgfältig ausgearbeiteter Rede mit wenigen Worten die Hauptmomente, auf die es bei jedem Philosophen ankommt. Alle Zusätze, die er bei den späteren Wiederholungen machte, sind teils am Rande des Jena'schen Heftes oder des Abrisses entweder ausgeführt oder angedeutet, teils auf einer Menge von einzelnen eingelegten Blättern verzeichnet, welche, selten stylisiert, meist nur skizzenhaft den auf das Papier hingeworfenen Gedanken enthalten. Diese Blätter sind von unschätzbarem Werte, weil sie die höchst reichen Zusätze aller Vorlesungen späterer Jahre durch seine eigene Handschrift documentieren; man sieht stets deutlich, was der freie Vortrag, wie er in den nachgeschriebenen Heften sich vorfindet, aus diesen Skizzen gemacht hat, und wo und wie nötigenfalls jener oder vielmehr sein nachgeschriebenes Abbild durch diese rectificiert werden musste.

Was nun diese Hefte selbst betrifft, so habe ich als Quellen, aus denen Stücke in vorliegende Redaction der Hegel'schen Geschichte der Philosophie übergegangen sind, vorzugsweise herauszuheben: 1) ein Heft aus dem Jahrgange 1829—1830 von Herrn Dr. J. F. C. Kampe: 2) das Heft, welches Herr Hauptmann von Griesheim im Winter 1825—1826 nachgeschrieben hat; 3) mein Heft vom Wintersemester 1823—1824, in welchem ich diese Vorlesungen Hegels hörte. In Heidelberg nachgeschriebene Hefte habe ich nicht zu Gesichte bekom-

men, und in Jena nachgeschriebene werden wohl vollständig durch das eigene Heft Hegels ersetzt. Was aber den Wert dieses letzteren noch mehr erhöht, ist, dass er in den späteren Berliner Vorlesungen, wie aus ihnen zu ersehen ist, je mehr und mehr auf dieses Heft zurückkommt, und wörtlicher daraus vorgetragen, als es in der Mittelzeit oft der Fall gewesen; aufs Katheder aber hat er es, wie jenen Abriss, gewiss immer mitgenommen.

Die Quellen der Einleitung ins Besondere sind, ausser den nachgeschriebenen Heften, ein am besten beschaffener Teil der Hegel'schen Manuscripte teils in Quart, teils in Folio, fast ausschliesslich zu Berlin, und das Uebrige doch wenigstens in Heidelberg, verfasst. Die Einleitung zum Jena'schen Heft ist später von ihm selbst nie gebraucht worden, und war in der Tat für den Herausgeber bis auf einzelne Stellen unbrauchbar, insofern nämlich Klarheit, Gediegenheit und Ueberzeugungskraft in den späteren Einleitungen (diese arbeitete er bei allen seinen Vorlesungen immer am meisten um) vorzugsweise hervortrat. Ungefähr ein Drittel dieser Einleitung sowie die Antrittsrede ist geschriebenes, nicht bloss gesprochenes Wort, und auch für den Rest, wie für die Einleitung in die griechische Philosophie, sind die Hegel'schen Skizzen so ausgeführt, dass hin und wieder nur wenige Pinselstriche hinzuzufügen blieben. Mehrere Blätter, namentlich was zwischen der Antrittsrede und der Einleitung steht und dann die vier ersten Seiten der Einleitung selbst, scheinen schon von ihm selbst gar nicht für den mündlichen Vortrag, sondern sogleich für den Druck bestimmt worden zu sein; wenigstens tritt der Charakter von Vorlesungen darin ganz zurück.

Der aus nachgeschriebenen Heften entnommenen Darstellung der orientalischen Philosophie dient zur näheren Bewährung eine reiche Sammlung von Collectaneen und Excerpten aus englischen und französischen Werken über den Orient überhaupt, von denen er die betreffenden, mit kurzen Randnotizen versehen, auf das Katheder genommen, um frei aus ihnen vorzutragen, teils unmittelbar mündlich sie übersetzend, teils einstreuend seine Bemerkungen und Urteile.

In diesen Quellen habe ich somit für diese Redaction ein dreifaches Material vor mir gehabt: 1) reiflich durchdachte, vollständig niedergeschriebene, oft schwere Perioden, in gewohnter gediegener Hegel'scher Redeweise; 2) rein allein im Augenblicke auf dem Katheder durch die Gewalt des Vortrags, der Form und dem Inhalte nach, producierte Gedanken, oft das Genialste und Tiefsinnigste, von denen sich unter den Skizzen nicht selten auch nicht einmal eine Spur wiederfindet, deren Authenticität also, ausser dem Nachschreibenden, nur der innere Gehalt, die beste Autorität, verbürgt; 3) was zwischen beidem die Mitte hält: der in der Skizze niedergelegte Stoff des Gedankens, dessen Formgebung dem mündlichen Vortrage überlassen geblieben. Hier ist dann die Form nur selten schwierig, nicht selten sogar schön. Ueberhaupt überraschen diese Vorlesungen nicht selten durch die Reinheit der Form, der man die Sicherheit ansieht, mit welcher der Gedanke schon vorher klar vor der Seele des Vortragenden dagestanden, — zweifelsohne, weil er keiner Vorlesung ein so langes Studium widmete, das sich ununterbrochen durch die ganze Laufbahn seiner akademischen Tätigkeit hindurchzog, wie er denn in und an ihr, die Gedanken jener edlen Geisterreihe noch einmal durchdenkend, seinen eigenen Standpunkt mag errungen haben und mit ihr daher den besten Aufschluss zum Verständnis seiner ganzen Philosophie geliefert hat.

Diese drei Elemente dieser Vorlesungen, wenigstens das erste von den beiden letzten, wird der Leser wohl leicht unterscheiden können. Es ist freilich diese Verschiedenheit der Diction ein Uebelstand, aber ein unvermeidlicher; ich hatte wegen der vorhin erwähnten Beschaffenheit der Form weder den Willen noch überhaupt ein Recht, durch durchgängiges Umschmelzen der Phrase das gesprochene Wort dem geschriebenen näher zu bringen. Ja, selbst im geschriebenen Worte für sich zeigen sich bedeutende Unterschiede der Färbung. Denn indem davon aus allen Epochen der philosophischen Bildung Hegels vorhanden ist, so findet sich (aus dem Jena'schen Heft) seine von mir anderwärts [1]) charakterisierte erste Terminologie, wie sie teils für sich, teils im Uebergange zur Terminologie der Phänomenologie begriffen ist, neben die reifere Terminologie der späteren Jahre gestellt. Nur das musste ich, beim gesprochenen Worte, mir erlauben: von der Ankündigung des Vereins, „eine Wortfassung zu wählen, wie sie dem Sinn und Geist des Verstorbenen am entsprechendsten wäre," in denjenigen einzelnen Fällen Gebrauch zu machen, wo schleppende Wiederholungen oder ganz lose Sätze durch Zusammenziehungen oder leise Umgestaltungen von Phrasen, sei es desselben Heftes oder aus verschiedenen Semestern, ohne Aufopferung des ursprünglichen Ausdrucks vermieden werden konnten. Ausserdem habe ich kleine Mängel des Stils, sonst bekannte Anomalien und Anakoluthien der Hegel'schen Schreibart, mit Absicht nicht verwischt. Denn wer weiss nicht, wie die kleinsten Partikeln, an einen ungewöhnlichen Ort gesetzt, oft die feinsten Nüancen des Sinnes geben? Und wenn einem alten Schriftsteller nicht fahrlässigerweise seine anomalen Eigentümlichkeiten fortgestrichen werden dürfen, so verdient doch wohl Hegel wenigstens eine gleiche Achtung.

Bei der Zusammensetzung oben erwähnter Elemente aus sämtlichen Heften bin ich nun nicht so verfahren, dass ich entweder die eine oder die andere dieser Vorlesungen unbedingt zu Grunde gelegt, und etwa aus den übrigen das in jener nicht Enthaltene gehörigen Orts eingeschaltet hätte. Denn aus der sorgfältigsten Vergleichung derselben ergab sich, — abgesehen davon dass die verschiedenen Vorlesungen vieles enthielten, was nur in einer oder einigen vorkommt, — dass auch bei dem, was sie alle oder doch mehrere gemeinschaftlich haben, nicht nur die Stellung einzelner Materien häufig eine verschiedene, sondern sogar die Auffassungsweise manchmal (was dann mit der veränderten Stellung allerdings zusammenhängt) eine andere und neue war. Es blieb mir also, wenn Nebeneinanderstellung, um der Vermeidung der Wiederholung willen, nicht möglich war, nur die Wahl zwischen den verschiedenen Darstellungsweisen übrig. So habe ich bald der einen bald der anderen Vorlesung den Vorzug gegeben, sonst aber, wenn es ohne Wiederholung anging, aus mehreren zugleich aufgenommen. Die Aufgabe für den Herausgeber bestand hier überhaupt in der Kunst des Ineinanderschiebens, und zwar nicht nur grösserer Stücke verschiedener Vorlesungen, sondern auch, wo es nötig war, einzelner Sätze. Zu diesem Problem war mir aber der Leitfaden der, dass nur solche Stücke und nur so zusammengehängt werden durften, die ohne gewaltsame Ænderung neben einander stehen können, so zugleich, dass dem Leser die äusserliche Zusammenstellung nicht bemerkbar werde, sondern es im Gegenteil scheine, als ob das Ganze, wie mit einem Gusse, aus dem Geiste des Verfassers

[1]) 'Einleitung in Hegels philosophische Abhandlungen' (SS. XLVI—L).

hervorgegangen sei. Der eine Schlüssel, der mir aber dabei fast immer durchgeholfen, ist neben der inneren Verwandtschaft der Gedanken überhaupt, ins Besondere deren abstractere oder concretere Haltung, mindere oder grössere Entwickelung gewesen. Denn die veränderten Darstellungen derselben Materie in verschiedenen Vorlesungen wiesen sich häufig nur als Entwickelungen, Erweiterungen, nähere Begründungen aus. Ein solches Stück habe ich dann unbedenklich, ohne Furcht in Wiederholungen zu fallen, auf das entsprechende Stück einer anderen Vorlesung folgen lassen, das eben durch jenes erläutert wurde. Und hierbei abstrahierte ich mir die allgemeine Bemerkung, dass sehr oft die frühere Vorlesung, namentlich das Jena'sche Heft, ohnehin der Abriss, den abstracten einfachen Begriff der Sache hinstellt, während die spätere Vorlesung dessen Entwickelung enthält. So hat nicht selten die Aufeinanderfolge der Stücke bei einer und derselben Materie eine chronologische sein können; auf das Jena'sche Heft folgt dann eine oder mehrere andere Vorlesungen als Ergänzung, und in diesem Sinne kann ich das Jena'sche Heft allerdings die Grundlage, aber auch 'nur' die Grundlage, oder, so zu sagen, das Knochengerüst nennen, um welches sich das saftigere Fleisch späterer Gedankenfülle anzusetzen hatte.

Auf diese Weise sind die hier erscheinenden Vorlesungen mit keinem einzelnen Jahrgang identisch, und doch der entsprechendste, allseitigste Ausdruck des Hegel'schen Geistes. Und da er keine so oft, wenn nicht vorgetragen, doch überarbeitet und vermehrt hat (wovon die Randnoten und eingelegten Blätter den unzweideutigsten Beweis ablegen), so dürfte sie, wie sie vielleicht die reifste ist, zugleich den grössten Umfang haben. Auch hielt er sie immer in fünf wöchentlichen Stunden, und musste gegen das Ende deren Zahl, mehr als in seinen anderen Vorlesungen, erhöhen, wie unter anderem aus seinen eigenen handschriftlichen Bemerkungen am Schlusse seines Heftes hervorgeht.

Die Citate unter dem Texte sind von Hegel selbst, mit Ausnahme derer, die mit Cursivschrift gedruckt sind, und die sich öfters nicht ohne Mühe finden liessen, indem viele nicht in den vielen gelehrten Compendien und Geschichten der Philosophie anzutreffen sind. Da ich keine von Hegel angeführte Behauptung eines Philosophen, noch überhaupt irgend ein von ihm erzähltes Factum, in den Text aufgenommen habe, ohne auf die Quellen zurückzugehen, aus denen Hegel schöpfte, so glaubte ich nun auch diese, selbst in dem Falle, wo Hegel sie nicht anführte, dem Leser, zu Bewahrheitung und Kontrolle des Verfassers und Herausgebers, nicht vorenthalten zu dürfen; doch habe ich, um keinen Aufwand von Citaten zu machen, meist nur diejenigen anführen wollen, von denen mir augenscheinlich war, dass Hegel sie selbst bei Abfassung seines Heftes vor sich gehabt hatte.

Bei den eigenen Citaten Hegels habe ich der von ihm angeführten Bipontiner Ausgabe des Plato stets die gangbarere Becker'sche substituieren zu müssen geglaubt, doch die Seitenzahl bei Stephanus vorangesetzt, überhaupt auch sonst verbreitetere bessere Ausgaben vorgezogen. Für Aristoteles habe ich das gewöhnliche Citieren nach Büchern und Capiteln eintreten lassen, während Hegel meist die Seiten der Baseler Folio-Ausgabe angiebt. Er pflegte zu sagen, dass anderen das Studium des Aristoteles leichter gemacht worden sei als ihm; er habe es sich sauer werden lassen, habe aus der unleserlichen Baseler Ausgabe ohne lateinische Uebersetzung sich den tiefen Sinn des Aristoteles herauslesen

müssen. Dennoch ist er es erst, der diese Tiefe wieder zur Anerkennung brachte und die Unkenntnis und Missverständnisse derer, die am gelehrtesten und scharfsinnigsten sein wollten, aufdeckte und berichtigte.

Die wörtlichen Anführungen anlangend, so zeigt deren Uebersetzung im Jena'schen Heft eine Frische des ersten gegenwärtigen Eindrucks, welche dem Leser nicht unbemerkt bleiben wird, überhaupt aber die ganze Fassung besonders dieser Vorlesung einen Grund echter Gelehrsamkeit, gleich der des Aristoteles, weit entfernt von jenem Flitterscheine neuerer kritischer Untersuchungen, die Hegel kennt, ohne deren Resultate zu genehmigen. Hieher gehört unter andern die krause Vorstellung, den Anaximander so herauszustreichen und hervorzuheben, dass man dann bald so weit gekommen ist, ihn sogar später als Heraklit zu setzen, als sei in ihm eine reifere Speculation als selbst in diesem enthalten; solche Hypergelehrsamkeit findet sich allerdings hier nicht. Ebenso wenn Hegel den Heraklit nicht mit den früheren Ioniern zusammenstellt, sondern auf die Pythagoreer und die Eleaten folgen lässt, so steht er nicht auf der Höhe der Gelehrsamkeit unserer Zeit, die auch hier aber nur nach oberflächlichen Beziehungen entschieden hat. Dagegen hat er durch Heranziehen vieler in den gewöhnlichen Handbüchern nicht angeführter Stellen über mehrere philosophische Systeme ein ganz neues Licht verbreitet, und deren bisher isoliert dastehende Philosopheme nicht nur in Zusammenhang unter einander gebracht, sondern auch als notwendig im Gange der geschichtlichen Entwickelung des philosophierenden Geistes darzustellen vermocht.

Aus allem Gesagten erhellt zugleich, dass diese Vorlesung zwischen dem Charakter eines Buches und einer Vorlesung schwankt; dieses berechtigte den Herausgeber, manche Randbemerkungen Hegels, die zu weit von dem Texte abschweiften, als dass sie hätten in Parenthese gesetzt werden können und doch verdienten, nicht aufgeopfert zu werden, geradezu als Noten unter den Text, wie die Citate, zu setzen. Ist jenes Schwanken denn aber nicht überhaupt der Fall, wenn Vorlesungen auch vom Verfasser selbst zum Drucke bestimmt werden? Und hat nicht Hegel selbst den Wunsch gehabt, ja den Anfang dazu gemacht, aus diesen Vorlesungen ein Buch zu machen? Das deutlichste Bestreben danach zeigt sich durchs ganze Jena'sche Heft hindurch, wo häufig mit grösster Sorgfalt von ihm gefeilt worden ist am Stil. Nur unter des Verfassers eigenen Händen konnte die Vorlesung ganz Buch werden, wie die Rechtsphilosophie. Der Leser muss sich mit der jetzigen Gestalt dieser Vorlesung begnügen, da das Schicksal es dem Verfasser nicht vergönnte, selbst Hand ans Werk zu legen. Echtesten Hegel'schen Geist und Denkweise wird Mit- und Nachwelt nicht darin verkennen, und die Vorlesung wird sich neben die von Hegel selbst noch herausgegebenen Werke stellen dürfen. Ist nicht ein grosser Teil der Werke des alten Aristoteles auf dieselbe Weise enstanden, als diese Abteilung der Schriften des unsrigen, ohne dass es irgend einem in den Sinn gekommen wäre, an der Echtheit des Inhalts zu zweifeln? Ist es nicht mehr als wahrscheinlich, dass namentlich die Metaphysik aus mehreren einzelnen Abhandlungen, Stücken, Redactionen, Ausgaben, Vorlesungen, hervorgegangen [1]), die aber doch mit höchst philosophischem Geiste, sei es durch Aristoteles selbst, sei es durch einen späteren

[1]) In meiner seitdem erschienenen Preisschrift 'Examen critique de l'ouvrage d'Aristote intitulé Métaphysique' habe ich dies ausführlich bewiesen.

Peripatetiker, zu einem systematischen Ganzen zusammengeschmolzen wurden? Haben wir nicht von seinen Vorträgen über die Ethik selbst mehrere Bearbeitungen noch übrig? Und sind uns nicht an Nikomachos und Eudemos vielleicht sogar die Namen derer erhalten worden, die zwei dieser Vorträge nachgeschrieben und herausgegeben?

Darin unter anderem hat aber diese Hegel'sche Geschichte der Philosophie den Charakter von Vorlesungen behalten, dass wegen Mangels an Zeit der Verfasser gegen das Ende kürzer sein musste als am Anfange. So wird er schon von Aristoteles an, mit dessen Darstellung er, seinen eigenen Andeutungen im Hefte zufolge, gewöhnlich bereits etwas über die Mitte der halbjährigen Zeit gelangt war (was im Ganzen nicht so unverhältnismässig ist, als es zunächst aussehen mag), weniger ausführlich. Besonders über die letzte Periode von Kant an findet sich, vornehmlich in den späteren Vorlesungen, wo eine entwickeltere Einleitung und die orientalische Philosophie am Anfang schon mehr Stunden fortgenommen hatten, sehr kurz behandelt. Hierin habe ich die Veranlassung gesehen, sogleich nach vollendeter Herausgabe dieser Vorlesungen, eine sich ihnen anschliessende ausführliche Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel zum Druck vorzubereiten.

Berlin, den 28. April 1833. Dr. CARL LUDWIG MICHELET.

ZUR ZWEITEN AUSGABE.

Indem ich diese Vorlesungen Hegels dem Publicum zum zweiten Male übergebe, habe ich nur zu bemerken, dass ich mit Ausnahme derjenigen Stücke der Einleitung, die sich von Hegel selbst schon in buchlichem Stile vorfanden, die von mir für die erste Ausgabe benutzten Quellen durchgängig umgearbeitet habe. Dabei führte ich die Verschmelzung der Phrase vollständiger als in der ersten Ausgabe durch, wo ich mehr nur das rohe Material lieferte, dessen gar zu aphoristische und fragmentarische Gestalt der Leichtigkeit des Verständnisses sehr oft hinderlich sein musste. Es versteht sich, dass ich dennoch nie aus dem Auge verlor, ohne Aufopferung des ursprünglichen Ausdrucks, eine Wortfassung zu wählen, die dem Sinn und Geist des Verstorbenen am entsprechendsten wäre. Auch habe ich häufig einzelne Sätze oder Stücke besser stellen und eine andere Anordnung der Materien vorziehen müssen, viele Längen und Wiederholungen gestrichen oder zusammengezogen, endlich aber die Anmerkungen unter dem Texte, mochten sie weitere aphoristische Reflexionen oder die nächsten Citate der dargestellten Philosophen enthalten, in den Text der Vorlesungen, wie es schicklicher schien, verwoben, so dass unter demselben nur einige unabweisliche Bemerkungen des Herausgebers, welche die Redaction betreffen, und dann entferntere oder längere Citate, die den Text beschwert und unterbrochen hätten, stehen geblieben sind. Was von sämtlichen Citaten dem Verfasser oder dem Herausgeber angehört, habe ich nicht mehr unterscheiden zu brauchen geglaubt. Mögen diese Vorlesungen auch in dieser neuen, Hegels, wie ich hoffe, würdigeren und der Vollendung seiner übrigen Schriften sich mehr annähernden Form segensreich wirken, um den Geist echter Wissenschaftlichkeit immer weiter zu verbreiten und tiefere Wurzeln schlagen zu lassen.

Berlin, den 8. September 1840. MICHELET.

ZUR NEUEN AUSGABE.

Keine Geschichte ohne Bewusstsein; keine Geschichte ohne Geist. Die Natur ohne Weiteres hat als das sich ausser sich Verkehrende und Unbewusste keine Geschichte; gerade insofern die Natur die Natur bleibt, entwickelt sie sich zu dieser nicht. Die bewegte, concrete und lebendige Natur erhält sich zwar in einer Selbstverkehrung, welche nicht ohne Entwickelung bleibt; die Entwickelung in der Natur jedoch gelangt nur insofern zur 'Geschichte', als dieselbe nicht 'unbewusste' Entwickelung bleibt, sondern über das Natürliche hinausgeht, damit die Natur im Geiste zu sich selbst und eben dadurch zur Wahrheit komme. Eine Naturgeschichte entwickelt sich nur im menschlichen Bewusstsein, wo sich dann vieles von dem Leben der Natur vernehmen lässt, und so lässt sich die Kenntnis von Steinen, Gewächsen und Tieren als 'Naturgeschichte' fassen oder nehmen und mitteilen, ohne dass diese 'Geschichte' Auskunft über... Geschichte gäbe, wennschon sie ihre Geschichte hât, gerade indem sie ein Geschäft des Geistes ist, welches aber auf das höchstens noch Seelenhafte geht. So ist denn aber die Naturgeschichte eine Vorbereitung in der Geschichte des Geistes; sie ist eine Vorschule der Lebenslehre und Seelenkunde, die sich am Einzelnen und am Gemeinwesen, an Kunst, Gottesdienst und menschlicher Vernünftigkeit zur Geisteskunde machen soll. Weiter durchdacht und näher bedacht wird die Geschichte als Geistesgeschichte eine Geschichte menschlichen Lebens und menschlichen Geschehens, eine Geschichte des Geistes für den Geist sein; die wahre Geschichte ist die Geschichte des Geistes an und für sich.

Die Geschichte des menschlichen Geistes ist Mannigfaltigkeit und Vieleinigkeit an und in einem nämlichen sich äussernden oder entäussernden und zu sich einkehrenden oder zur Erinnerung und zum Gedächtnis seiner selbst gelangenden Bewusstseins, welches in seiner Richtung auf Selbstvervollkommnung, auf vollkommene Besinnung und Selbsterkenntnis, durch das wechselvolle Spiel seiner Entwickelungen oder Enthüllungen und Einhüllungen oder Einwickelungen Geschichte der Wissbegierde und näher der Weisheitsbestrebungen mit sich bringt; als Geschichte der Philosophie oder der Liebe zur Weisheit macht sie sich zu einem Letzten, welches von vorn herein in ihr Gegenwart hat und eben deshalb beziehungsweise schon am Anfang kommt, ebenso wie hinterdrein alle andere Geschichte in demselben vorausgesetzt bleibt. Die tiefste und die höchste, die relativ absolute, weil absolut relative Geschichte ist Geschichte der Philosophie; das Wahre an aller Geschichte kommt in der Philosophiegeschichte zum Bewusstsein. Uebrigens hat im menschlichen Leben alles Besondere seine Geschichte; alles lässt sich 'historisch' und geschichtlich mitteilen und erzählen, womit es freilich noch nicht wissenschaftlich entwickelt, oder zúr Wissenschaft —

und Weisheit — entwickelt, ist. Eine Tatsache ist eine Tatsache, nicht aber schon eine Wahrheit, und hunderttausend Tatsachen oder Daten — und Erzählungen sind zunächst noch nicht eine einzige Wahrheit; die Wissenschaft jedoch und ihre Centralität, die Weisheit, muss die Wahrheit mit sich bringen, um sogar selbst das Wahre mit zu sein. Die Wahrheit und das Wahre nämlich ist in allen Zeitlichkeiten und Unhaltbarkeiten das bleibend Gültige, dasjenige, was in der Verkehrung beharrt, und die Weisheit, die an und für sich den Geist der Wahrheit, die Wahrheit des Geistes mit sich bringt, setzt Eräugnisse und Erzählungen, alle denkbaren Eräugnisse und Erzählungen voraus, ohne in irgend welche Tatsachen oder Erzählungen aufzugehen und mit denselben vorüberzugehen. Mithin ist die Geschichte der Menschheit und sogar noch die Geschichte von deren Philosophie im reinen Wissen der Weisheit vorausgesetzt, ohne dass sie einstweilen geschichtlich schon dazu gelangt wäre; auch die reinste oder lieblichste und geistigste Geschichte, die Geschichte der Philosophie, lässt sich nur zur Vorbereitung erzählen und ist als Bericht von Sachen, welche sich im Gedanken eräugnet haben, oder haben sollen, zur Lehre der Weisheit oder Vernunft eine sich aufhebende Vorschule, nicht die Sache selbst.

Die Philosophen der Gegenwart, die sich mit Recht nicht weise zu nennen wagen und insofern weise in ihrer Beschränktheit sind, dürfen als solche Vertreter eines nicht zum Ziele führenden 'Kriticismus' heissen; als solche reden sie selbst viel von ihrer 'Erkenntnistheorie', ohne sich oder anderen zugleich zu sagen, dass 'Theorien', zunächst ihre eigenen Theorien, verständig genommen niemals das Wahre sind. Dennoch wollen sie das Wahre auch wieder keineswegs gefunden haben und beanspruchen sie also ebensowenig, die Wahrheit und das Wahre lehren zu können; ihre Erkenntnistheorie ist nicht als wahre Logik oder Vernunftlehre und ebensowenig als wahre Natur- oder Geisteslehre gemeint, sondern schaut auf das bezügliche Erkennen selbst aus anerkanntermaassen nicht durchschautem Gesichtswinkel. Ihre Erkenntnistheorie beurteilt und kritisiert das Erkennen, d. h. sich selbst, und ist in diesem Sinne als Erkenntniskritik zugleich eine Selbstkritik; allein sie ist eine Selbstkritik, welche es nicht zum Erkennen des Erkennens, zum Selbsterkennen und Selbstbegreifen bringt. Sie ist eine Beschaulichkeit und eine Betrachtung, die Weisheit weder heissen will noch heissen darf und nur Ansichten und Meinungen oder Undurchdachtheiten kennt; dabei ist sie weniger die Kindlichkeit einer frisch und jugendlich sich entwickelnden als kindische Endlosigkeit einer verkommenen, versumpften und in die Faselei geratenen, mithin zur Verkehrtheit ausgereiften Philosophie; die heutige Erkenntnistheorie ist die Faselei der Weisheit, oder vielmehr sie faselt nicht einmal von ihrer Weisheit, sondern von der Unmöglichkeit, zur Weisheit zu gelangen. Die Philosophie der Gegenwart entbehrt des Begriffes vom Begriffe, hat nicht das Bewusstsein der Vernunft. Und die jetzigen Philosophen, die an ihrer so zu sagen 'kantisch' gebliebenen Erkenntniskritik allmählich mehr oder weniger zum Bewusstsein gekommen sind, dass man mit derselben nicht weiter kommt, ohne in ihrer Hegellosigkeit zu begreifen, wie sie sich aus diesem Bewusstsein und den mit demselben zusammengehenden Empfindungen, Anschauungen und Gedanken zur begreifenden Ein- und Durchsicht erheben sollen, — die Philosophen der Gegenwart, welche nicht einmal schülerhaft mit der wahren Lehre bekannt sind, haben sich als Lehrer und Professoren Beschäftigung in etwas Anderem gesucht. Dieses Andere bezeichnen sie mit einem für sie selbst

undurchsichtigen Namen als Psychologie, und es ist also 'Seelenkunde', seelenlose Seelenkunde ohne Vernünftigkeit der Rédekunst, wennschon in derselben auch mit Worten und Reden, sagen wir zeitgemäss sogar Congressreden, möglichst viel versucht und experimentiert wird. Denn die Herren versuchen viel, z. B. Philosophie auf Psychologie und Psychologie auf 'wissenschaftliche Beobachtung' zurückzuführen, nur nicht den Begriff, ihren eigenen Begriff, zu begreifen. Damit man nun aber etwas zu 'erzählen' habe, wird mit der Psychologie die Vielwisserei einer Philosophiegeschichte verbunden, die zwar nirgend und niemals zu sehr auf die klassische Denkergruppe Fichte, Schelling und Hegel eingeht, etwa weil man dabei gründlich an sich selbst irre werden könnte, nichtsdestoweniger jedoch oder gerade deshalb ins Endlose sich ausbreitet und verringert, zu gelehrten Kleinigkeiten verringert und herbeilässt, ohne dass jemals Lehrer und Schüler, Redner und Zuhörer, Schreiber und Leser mit ihrem Verstande zur Vernunft, d. h. zur Sache kämen. Denn in der Philosophie ist die Vernunft oder der reine Begriff, der Begriff an und für sich, die Sache selbst, um die es sich handelt, und wer nicht die eigentliche Begriffs- und Vernunftlehre, die Lehre der Vernunft oder Logik in Bereitschaft hat, wird über Seele und Geist oder Geistesgeschichte trotz aller Beobachtung und alles Wissens nur schwatzen können und höchstens wissenschaftliche Undurchdachtheiten zu Tage fördern.

Der kantische Kriticismus ist zur Zeit Kants eine Verneinung der alten Metaphysik und Uebernatürlichkeitslehre sowie des damaligen Empirismus oder des vernunftlos Erfahrung rühmenden Verstandes gewesen, eine Verneinung, welche als vorläufige Vereinigung jener Entgegengesetzten ihre grosse unmittelbare, d. h. einstweilen wieder undurchdachte Bedeutung hatte und mithin als reine d. h. leere Einheit von Metaphysik und Empirismus zu begreifen ist, als unmittelbare Leere, in der noch nichts ordentlich zusammengefasst und zusammengegriffen oder begriffen war. Eben deshalb ist auch der bloss erkenntnistheoretische Neukantianismus ein so leeres Geschäft. Was aber eine so zu sagen bloss kantisch bleibende Erkenntniskritik zur schlechten Unendlichkeit, zur hoffnungslosen Endlosigkeit macht, das Räsonnieren, welches weder vorkritische Logik noch vorkantische Ontologie und Metaphysik sein will, ohne sich doch von deren Voraussetzungen oder Undurchdachtheiten durch methodisch vernünftige Besinnung befreit zu haben: das einseitig Verständige, welches immerfort in seinen Meinungen ein Bestimmtes einschliesst, um dessen Anderes auszuschliessen: das lässt auch die landläufige psychologische und geschichtliche Vielwisserei, trotz der nicht ausbleibenden aber nur zerstreut aufblitzenden und immer wieder Finsternis hinterlassenden Geistesfunken nicht zur Wahrheit und Weisheit kommen. Die Philosophen der Gegenwart sagen nie und nirgend ordentlich was sie wissen, weil sie nicht ordentlich wissen was sie sagen, indem sie nie vernünftig oder ordentlich und methodisch eine setzend, entgegensetzend und vereinigend fortschreitende Lehre des Wortes und der Rede durchdacht haben; sie gleichen daher handwerksmässigen Mechanikern, die sich etwa für die reinen höheren Mathematiker ausgeben sollten, ohne von der Mechanik selbst mehr als... handwerksmässige Erfahrung zu haben. Sie leben und lehren, wie ihre Zuhörer und Leser, in einer Mannigfaltigkeit der Voraussetzungen, die sie undurchdachterweise gelten lassen und undurchdachterweise verwerfen, nie aber durch methodische Seins-, Wesens- und Begriffslehre in den begriffenen und begreifenden Begriff zusammengehen lassen, was dann namentlich die heutigen Geschichten

der Philosophie und deren mehr oder weniger langweilige Erzählungen so nutzlos macht. Die landläufigen Geschichten der Philosophie sind ohne das Interesse der Vorbereitung, durch die oder nach der man zur Sache kommt.

Das Unendliche ist in aller Endlichkeit unendlich, das Ewige in aller Zeitlichkeit ewig, und es bewährt sich in Geschichten, in der Geschichte überhaupt, die auch als Geschichte der Philosophie ihre Unvermeidlichkeit und Unentbehrlichkeit hat; ohne tüchtige Kenntnisse der Philosophiegeschichte giebt es keinen Lehrer der Philosophie, der sich als Lehrer der Vernunft auf die Dauer zu bewähren vermöchte. Die Philosophie jedoch ist selbst die Tätigkeit der Vernunft, die das Vernünftige sucht und sich nur bei diesem beruhigen mag; sie ist die Tätigkeit der Vernunft, die an Anderem, an 'ihrem' Anderen, zu sich selbst zu kommen sich bemüht. Und wofern Vernunft an und für sich oder (vernünftige) Selbsterkenntnis, die in Seelenkunde und Geschichte das Wahre ist, an ihr das Resultat soll heissen dürfen, ist auch das Vermögen lebendig, die Geschichte der Philosophie immerfort aufs neue dadurch zur Vorbereitung der Weisheitslehre zu machen, dass man sie zur Entwicklungsgeschichte der Vernunft selbst macht; wofern es der Geist in der Philosophiegeschichte zur wahren und wirklichen Selbsterkenntnis gebracht hat, ist zugleich das Bewusstsein lebendig, dass das Wahre in derselben nicht ausserhalb der Sache fällt, sondern sich als Geist und Sinn jener Geschichte, als einheimischer Geist und Sinn áller Geschichte, zu einer Geistes- und Vernunftlehre in sich selbst verkehren und umkehren kann, welche an den geschichtlichen Fällen das Gesetz ihres Geschehens, an deren natürlicher Mannigfaltigkeit den Begriff ihrer Einheit, die Einheit ihres Begriffes, erkennt und erkennen lässt. So hat freilich die Logik oder Vernunftlehre ihre Geschichte, und hinwiederum die Geschichte, alle mögliche Geschichte, ihre Wahrheit u. Begreiflichkeit in einer Logik, welche unmittelbare Logik und Geschichte nur voraussetzt, wie das Principium das Initium voraussetzt; im Princip nämlich hebt sich der Anfang auf, damit sich am Ende das Princip als das Wahre erkenne und erkennen lasse.

Am Schlusse echter Philosophiegeschichte muss die Vernunft, únsere Vernunft, zur Selbsterkenntnis, zur Bekanntschaft mit der Wahrheit und dem Wahren vorgedrungen sein, um sich nachher in der ordentlichen und methodischen Vernunftlehre von vorn herein heimisch zu fühlen und bei sich zu wissen; eine Geschichte der Vernunft, welche nicht zur Vernunft kommt oder führt, ist eine Unvernünftigkeit ohne eigentliche Bedeutung oder begreiflichen Zweck. Blosse Gelehrsamkeit wird hier nicht frommen; unvollständige aber begreifende Kenntnis der Geschichte ist wertvoller als die inhaltreichste aber nicht begreifende (oder ordentlich zusammengreifende und vernünftig oder begrifflich zusammenfassende) Vielwisserei. Vielwisserei ist noch nicht Wissenschaft, geschweige Weisheit, und wer von Meinungen, die andere gehegt haben sollen, ein Erkleckliches zu erzählen weiss, ist deshalb noch nicht der Lehrer, der über Meinungen oder Undurchdachtheiten selbst hinaus ist; Wissenschaft und Weisheit bewähren sich nicht in Erzählungen Vergangener und Entschwundener, sondern in Reden, welche durch Daten und Eräugnisse hindurch das bleibend Gültige erkennen und begreifen lassen. Das Letzte in der Philosophie, das Letzte án der Philosophie, ist am wenigsten Lehre von der menschlichen Einzelnheit ohne Weiteres; es ist freilich auch nicht Lehre von dem menschlichen Gemeinwesen und deren Geschichte oder blosser Zeitlichkeit; es ist nicht einmal blosse Lehre vom

Höheren in Kunst und Religion: es ist Begriff und Lehre von dem Wahren 'in' der Geschichte des sub- und objectiven oder absoluten Geistes, welches, ebenso wie in der Natur zunächst das mathematisch Bestimmbare, ewig gültige Denkbarkeit ist. Und die Philosophiegeschichte hat nur philosophischen Wert, wofern sie als Vernunftgeschichte eine absolut geistige Vernunftlehre oder Logik vorbereitet, welche die wahre Metaphysik und Uebernatürlichkeitslehre, zugleich freilich als das in der Natur Vorauszusetzende die eigentliche Prophysik heissen darf.

Prophysik, oder Vorbereitung zur Lehre von der Natur. Was ist die Natur? „Das Gemüt des Menschen und die Natur," sagt Hegel (Enc. § 28 Zusatz), „sind der sich stets verwandelnde Proteus und es ist ein sehr nahe liegender Gedanke, dass die Dinge, wie sie unmittelbar erscheinen, nicht an sich sind." Quo teneas vultus mutantem Protea nodo? „Indem wir ihre Processe und Verwandlungen sehen, wollen wir ihr einfaches Wesen erfassen, diesen Proteus nötigen, seine Verwandlungen einzustellen und sich uns zu zeigen und auszusprechen, so dass er uns nicht bloss vielfache und immer neue Formen vorhalte, sondern auf einfachere Weise in der Sprache zum Bewusstsein bringe was er ist." (Enc. § 244 Zusatz.) Auf 'einfachere', nicht auf gánz 'einfache' Weise, mit einem Worte ohne Weiteres, wie wenn wir die Wahrheit 'Idee' nennen; ohnehin ist schon die Idee der Wahrheit, die Wahrheit der Idee, zu der sich die Logik entwickelt, die Einheit des Sub- und Objectiven im Begriffe an und für sich. Einheit des Sub- und Objectiven ist die Idee der Wahrheit und des Wahren, kurz 'die Idee'; es fragt sich aber, was nun die Idee der Natur sei. „Natur überhaupt ist ein unbestimmtes leeres Wort." (Hegel 10, 1 : 210.) Die 'Idée' aber der Natur, deren Idee in der Idee überhaupt von vorn herein enthalten ist, — die Idee der 'Natur', die Idee 'in' der Natur, ist Idee in der Weise des.... 'Andersseins' (Enc. § 247), die zum Aussersichsein verkehrte Idee; „die Natur ist die Idee in der Weise der Æusserlichkeit" (Enc. § 370 Zusatz), — so viel lässt sich unmittelbar oder zunächst aus der Idee heraus von der Natur aussagen. Die Idee der Natur ist von der Idee als solcher unzertrennlich und verschieden, was allerdings unmittelbarer und tüchtiger Widerspruch, wirklicher und wahrer Widerspruch heissen darf. Und „der Widerspruch der Idee, indem sie an der Natur sich selbst äusserlich ist, ist näher der Widerspruch, einerseits der durch den Begriff erzeugten 'Notwendigkeit' ihrer Gebilde und deren vernünftigen Bestimmung im organischen Ganzen, andererseits der gleichgültigen 'Zufälligkeit' und unbestimmbaren Regellosigkeit derselben; die Zufälligkeit und Unbestimmbarkeit von aussen hat in der Sphäre der Natur ihr Recht. — Es ist die Ohnmacht" (oder das Aussersichsein) „der Natur, die Begriffsbestimmungen nur abstract zu erhalten und die Ausführung des Besonderen äusserer Bestimmbarkeit auszusetzen." (Enc. § 250.)

In einer Schrift über das Verhältnis des Publicums zur Philosophie im Zeitpunkte von Hegels Ableben hat Chr. H. Weisse 1832 die Bemerkung gemacht, dasjenige was Hegel 'Ohnmacht' der Natur nenne, sei vielmehr als eine über das Logische hinausgehende Freiheit zu erkennen. Als eine zur Unvernunft sich entäussernde Freiheit also, was freilich nicht hinzugefügt wurde. So hat auch Schelling (2, 1 : 565) gesagt, „die Vernunftwissenschaft führe wirklich über sich hinaus," in dem Wahne, etwas wider Hegel zu sagen; „es ist eine in der Philosophie selbst liegende Notwendigkeit, welche sie" nach seinen späteren

Behauptungen (2, 3 : 138) „über das bloss Logische hinauszugehen antreibt." Wofern sich nämlich das Logische bewähren soll, so liesse sich zur Erläuterung sagen, muss es sich in Anderem, in 'seinem' Anderen, bewähren. Hat nun aber dieses Unlogische und Unwahre standhaltende Wahrheit: ist das Andere des Logischen das wirkliche Wahre? „Es ist," hat Hegel (Enc. § 250 Anm.) bemerkt, „der sinnlichen Vorstellungsweise zuzurechnen, Zufälligkeit, Willkür, Ordnungslosigkeit, für Freiheit und — Vernünftigkeit zu halten." Ist denn aber die Natur ohne Ordnung und Vernunft? Die Idee der Natur ist die Idee des Wirklichen und Wahren selbst, allein sie ist das Wahre, wie dasselbe ausser sich ist, — womit hegelischerseits ein für allemal gesagt sei, dass man sich von uns keiner einseitig 'a priori construierten' Naturlehre oder Geschichtserzählung zu gewärtigen hat. „Jene Ohnmacht der Natur," sagt wieder Hegel (a. a. O.) selbst, „setzt der Philosophie Grenzen; das Ungehörigste ist, vom Begriffe zu verlangen, er solle alle ihre Zufälligkeiten begreifen und, wie es genannt worden, 'construieren', 'deducieren'. Spuren der Begriffsbestimmung werden sich allerdings bis in das Particularste hinein verfolgen, aber dieses sich nicht durch sie erschöpfen lassen." So ist nun aber gerade die Idee der Natur; die Wahrheit ist Idee und die Idee der Natur in eigener Denkbarkeit das Undurchdachte, in ihrer Wahrheit das bekannte Unerkannte. „Die Idee der Natur verläuft sich in ihrer Vereinzelung in Zufälligkeiten, und die Naturgeschichte, Erdbeschreibung, Medicin u. s. w. geraten in Bestimmungen der Existenz, in Arten der Unterschiede, die von äusserlichem Zufall und vom Spiele, nicht durch Vernunft bestimmt sind; *auch die Geschichte gehört hierher*, insofern die Idee ihr Wesen, deren Erscheinung aber in der Zufälligkeit und im Felde der Willkür ist." (Enc. § 16 Anm.) „Auch in Beziehung auf den Geist u. dessen Betätigung hat man sich davor zu hüten, dass man sich nicht durch das wohlgemeinte Bestreben vernünftiger Erkenntnis dazu verleiten lässt, Erscheinungen, denen der Charakter der Zufälligkeit zukommt, als notwendig aufzeigen, oder, wie man zu sagen pflegt, a priori construieren zu wollen." (Enc. § 145 Zusatz.) „Es ist ganz richtig, dass die Aufgabe der Wissenschaft und näher der Philosophie überhaupt darin besteht, die unter dem Scheine der Zufälligkeit verborgene Notwendigkeit zu erkennen; das jedoch darf nicht so verstanden werden, alsob das Zufällige bloss unserer subjectiven Vorstellung angehöre und deshalb, um zur Wahrheit zu gelangen, schlechthin zu beseitigen sei." (A. a. O.) Einerseits lässt sich z. B. sagen: „Es giebt nur einen Typus des Tieres und alles Verschiedene ist nur Modification desselben." (Enc. § 370 Zusatz.) Andererseits gilt der Satz: „Die Formen der Natur sind nicht in ein absolutes System zu bringen." (A. a. O.) Auch „die Folge der philosophischen Systeme ist keine zufällige; sie stellt die notwendige Stufenfolge der Entwickelung dieser Wissenschaft dar." (Letzte Seite unseres Textes.) „Das Ganze der Idee in sich ist die vollendete Wissenschaft, das Andere jedoch ist der Anfang der Gang des Entstehens, und dieser Gang der Entstehung der Wissenschaft ist verschieden von ihrem Gange in sich, wenn sie fertig, wie der Gang der Philosophiegeschichte und der Gang der Philosophie selbst." (S. 816 des Textes.)

Der Leser weiss jetzt hoffentlich, was er nicht nur von Hegels „Identität des Denkens und Seins" und dessen 'Panlogismus', sondern auch von seiner viel beschwatzten 'apriorischen Construction der Natur und der Geschichte' zu halten, — er weiss jetzt, was er im Princip von Hegel'schen 'Constructionen' zu erwarten hat. Das Wahre und Wirkliche zerfällt nicht in zwei getrennte

Hälften, und wie zunächst die Logik ihr Wesen und ihre Natur hat, so ist auch die Natur nicht ohne Logik und Vernunft, die in uns selbst zum 'Nachdenken' kommt oder wird, um sich eben deshalb in und an der Natur auch wieder zu bewähren und doch niemals dieses Andere — verschwinden zu lassen. Die wahre und wirkliche Identität, die Identität des Wahren und Logischen ist nicht Identität ohne Weiteres und in abstracto, sondern concrete oder vieleinige Identität, Einheit Verschiedener und sogar Entgegengesetzter. „Sie sagen," hat Schelling (8 : 132) geschrieben, „das Identitätssystem lehre die Einerleiheit von Vernunft und Unvernunft, von Gutem und Bösem." Und der 'concrete Monist' weiland Eduard von Hartmann, den Herr Arthur Drews nicht angestanden hat, einen 'zweiten Hegel' zu nennen, obgleich oder gerade weil sie beide von Hegels Logik niemals etwas Nennenswertes verstanden haben, — der 'concrete Monist' hat das, dem Lehrer der 'concreten Identität' gegenüber, den dummen Leuten auf seine Weise nachgesprochen. „Der Angelpunkt des Hegel'schen Systems," behauptet Eduard von Hartmann in seiner nie widerrufenen Jugendschrift über 'die dialektische Methode' (S. 117), „der Satz, welcher die historische Stellung und Bedeutung desselben begründet, ist der, dass die Idee alles und ausser der Idee nichts,... dass mit dem Denken alles erschöpft sei." Nach ihm (a. a. O. S. 37) heisst bei Hegel „der Begriff die einzige und alleine Substanz," und so versteigt er sich später gelegentlich zu der Bemerkung: „Nur in einem so von des Gedankens Blässe angekränkelten Volke wie dem deutschen konnte sich der Aberglaube" — Hegel und der Aberglaube! — „breit machen, dass der Begriff die Substanz der Dinge und das grimmige Aufeinanderplatzen der Realitäten nur eine Gegensätzlichkeit verschiedener Momente des Begriffes seien." ('Neukant., Schop. u. Heg.' S. 269.) „Sie möchten," hatte schon Schelling (8 : 207) gesagt, „wo nur die Tat entscheidet, alles mit friedlichen allgemeinen Begriffen schlichten und eine Geschichte, in der wie in der Wirklichkeit Scenen des Kriegs und des Friedens, Schmerz und Lust, Errettung und Gefahr wechseln, als eine blosse Folge von Gedanken vorstellen."

Fichte hat einmal (1 : 122) geschrieben, „dass eines jeden (d. h. eigentlich 'aller') Ich selbst die einzige höchste Substanz" sei und Schelling hat ihm beharrlich (6 : 126, 7 : 337, 10 : 90) nachgesagt, er habe eines jeden Ich für jeden in dem Sinne die absolute Substanz genannt, dass diese Substanz nicht etwa allgemeines 'sondern nur' menschliches Ich gewesen sei. Was trotz der angeführten Fichtestelle und der Möglichkeit einer günstigeren Auslegung der Worte Schellings eine ungeheure Missdeutung war, die Schelling keine Ehre macht. Bei diesem selbst heisst im handschriftlichen Nachlass (10 : 289) „Wille die eigentliche Substanz des Menschen," obgleich die Substanz noch von Kant (3 : 169 Hartenstein) das Beharrende genannt worden war und der Substanzbegriff der Begriff der Identität in der Differenz des Daseins ist, wogegen man sich den Willen als das sich Verkehrende denkt; so schreibt auch Schopenhauer gelegentlich (2 : 233 Reclam), „der Wille sei die 'Substanz' des Menschen, der Intellect das 'Accidens'." Schopenhauer, wie er selbst (vgl. 'Briefe' S. 198) bemerkt, sagt es „bildlich und gleichnisweise", ohne freilich sich oder anderen zu sagen, was an dem Bilde und Gleichnis der Sinn und das Wahre sei; Wahrheit und Wirklichkeit jedoch, wie die Logik lehrt und Figura zeigt, sind sub- und objectiv in beharrlicher Selbstverkehrung begriffen und zu begreifen, und diese also ist das wesentlich Allgemeine, welches als solches weder Empfindung noch

Gegenstand sondern an und für sich Begriff, bzw. Idee, ist. Wenn nun aber Hegel (Enc. § 175 Zusatz) sagt, Grund, Boden, Wurzel und 'Substanz' des Einzelnen sei das Allgemeine, so redet er selbstverständlich vom wesentlichen und wirklichen Allgemeinen; er redet da von einem Begriffe, den er ausdrücklich (Enc. § 166 Zus.) 'concret' nennt, wie er denn auch im vorliegenden Werke das Concrete als das Wirkliche und das Allgemeine als das in sich Concrete bezeichnet. „Denn nur die concrete Einzelnheit," lehrt Hegel (10, 1 : 181—182), „ist wahrhaft und wirklich, die abstracte Allgemeinheit und Besonderheit nicht." Wie sich Nichtigkeit und Unendlichkeit, Differential und Integral, Mikrokosmos und Makrokosmos verhalten, so verhalten sich Hegels vereinzelter Begriff und das in demselben zum Bewusstsein gekommene Wahre, von dem das Andere, das bekannte Unerkannte u. annoch Unbewusste, weder verneint und ausgeschlossen noch durch Bejahung — vernichtet wird. Das Wahre ist mehr als Einseitigkeit, das Wahre ist Unzertrennlichkeit Entgegengesetzter, Einheit des Endlichen und Unendlichen, Vieleinigkeit des An- und Vorhaltenden, Verhältnis des Bewussten und Unbewussten, Identität des Geistes und der Natur — — in beharrlicher Selbstverkehrung; und das ist nun eben Hegels Idee, von der viele geredet, wenige jedoch bisjetzt mit Verständnis geredet haben.

Hegel nennt das Wahre auch das absolut Negative. Und zwar in dem Sinne, dass sich dasselbe zum Anderen seiner, zum relativ Positiven oder Unwahren entäussere, um sich in demselben wiederzufinden und zu sich selbst zu kommen. „Ich habe positive und negative Philosophie," sagt der spätere Schelling (2. 3 : 138), „wie geschichtliche und ungeschichtliche einander entgegengesetzt," wogegen Hegel sagt: „Was seiner Natur nach positiv ist, ist das Vernunftlose." (12^2 : 200.) „Der unmittelbare Geist ist das Geistlose." (2^2 : 21.) *Abstracte* Identität oder *Einerleiheit* von Gedanken und Wirklichkeit dürfte damit eben nicht behauptet sein. Was also will er sagen, wenn er im vorliegenden Werke behauptet, oder einen Augenblick zu behaupten scheint, dass die Aufeinanderfolge der philosophischen Systeme in der Geschichte *dieselbe* sei, wie die Aufeinanderfolge in der logischen Ableitung der Begriffsbestimmungen der Idee? Er selbst hat gelegentlich (11^2 : 324) die Bemerkung gemacht, dass es sich in der Wissenschaft nicht um dasjenige handle, was einer in seinem Kopfe meine, sondern das Ausgesprochene gelte, und wenn sich der Ausdruck nicht halten lässt, hat man ihn preiszugeben; dennoch tun wir am vernünftigsten, wenn wir sogar Hegel mit einiger Weitherzigkeit lesen und jedenfalls in seine Sätze nicht dasjenige hineinlegen, was er dem Sinne seiner eigenen Lehre nach nicht gemeint haben kánn. Und sollte ihm hier ein Satz entschlüpft sein, den er eben deshalb vorsichtiger hätte formulieren dürfen, so wäre es vielleicht am vernünftigsten, wir läsen gleichwohl den schrofferen Satz im Lichte seiner sonstigen und fliessenderen Æusserungen, statt ihm 'Geschichtsconstruction' von einer Art anzudichten, die sich in seinen Werken überhaupt nicht findet. „C'est le privilège du vrai génie," hat Voltaire geschrieben, „et surtout du génie qui ouvre une carrière, de faire impunément de grandes fautes," und es ist sogar sehr fraglich, ob hier dem 'Sinne' des Gesagten nach 'ein grosser Fehler' vórliege. Das Vorbild und Beispiel synthetisch analytischen Gedankenganges, durch das Hegel zuerst die Möglichkeit einer sich und Anderes begreiflich machenden Begriffslehre gezeigt und der Vernunft in Anderen vorgemacht hat, wie sie in der Geschichte, in 'ihrer' Geschichte, sich selbst findet und finden soll, hat aber ihm bei den ungezählten Draussengeblie-

benen weit mehr Tadel und Schmach als Lob und Ruhm eingetragen, und gerade die Verfasser von Geschichten, nicht am wenigsten die Schreiber von Philosophiegeschichten, haben unter einander gewetteifert, wer ihn an irgend einer getrennt aufgefassten Stelle am beschränktesten auffassen und verstehen, nachher alsdann ihn am einseitigsten öffentlich meistern und abfertigen sollte.

Zunächst ist hier von vorn herein zu bedenken, dass wenn Hegel Etwas und Anderes 'dasselbe' nennt, er sich Etwas und Anderes 'vereinigt' denkt und also von einer Verschiedenheit in Einheit, von einer Einheit in Verschiedenheit redet, durch die Etwas 'beziehungsweise' das Andere, 'sein' Anderes sei, Etwas und Anderes also zusámmengenommen dasselbe seien; eine verhältnismässig zufällige Reihenfolge von Hauptgedanken in der Geschichte der Vernunft und eine beziehungsweise notwendige Reihenfolge von Kategorien in der Vernunftlehre selbst hat er also zusammendenken und als 'identisch' erwähnen können, ohne deshalb die Kehrseite oder die Differenz der beiden Reihen zu übersehen oder zu verkennen. Es fragt sich nur, ob Hegel hier deutlich u. bestimmt den Unterschied auch tatsächlich bezeichnet habe, — was allerdings, von dem oben Angeführten zu geschweigen, im Texte selbst der Fall ist. Ausdrücklich sagt er auf der nächstfolgenden Seite unsres Textes, dass sich von der Folge in der Ordnung der Begriffe die geschichtliche Zeitfolge ebenfalls unterscheide, wie er denn überhaupt weniger die 'Einerleiheit' als den 'Zusammenhang' und das 'Ineinanderübergehen' alles Möglichen und Wirklichen gelehrt hat. „Zweck der Philosophie," sagt Hegel, „ist, die Gleichgültigkeit zu verbannen und die Notwendigkeit der Dinge zu erkennen, so dass das Andere als 'seinem' Anderen gegenüberstehend erscheint. So ist z. B. die unorganische Natur nicht bloss als 'etwas Anderes' als das Organische zu betrachten, sondern als das nótwendige Andere desselben; beide sind in 'wesentlicher' Beziehung auf einander, und das Eine von beiden ist nur, insofern es das Andere von sich ausschliesst und eben dadurch sich auf dasselbe 'bezieht'. Ebenso ist auch die Natur nicht ohne den Geist und dieser nicht ohne die Natur." (Enc. § 119 Zus. 1.) „Das überhaupt Vernunft in der *Geschichte* sei, muss für sich selbst philosophisch und damit als an und für sich notwendig ausgemacht werden. Tadel kann es nur verdienen, willkürliche Vorstellungen oder Gedanken vorauszusetzen und solchen die Begebenheiten und Taten angemessen finden und vorstellen zu wollen; dergleichen apriorischer Verfahrungsweise haben sich aber heutzutage vornehmlich solche schuldig gemacht, welche reine Historiker sein zu wollen vorgeben und zugleich gelegentlich ausdrücklich gegen das Philosophieren, teils überhaupt teils in der Geschichte, sich erklären. Die Philosophie ist ihnen eine lästige Nachbarin, weil sie dem Willkürlichen und den Einfällen entgegen ist." (Enc. § 549 Anm.)

„Diese Behauptungen sind nicht so grell als sie zunächst aussehen," sagt Hegel im vorliegenden Werke, nachdem er sonderbar klingende baconische Ansichten erwähnt und aus Bacon selbst erläutert hat. So könnte man auch, wenn Schopenhauer von den zwo Sagbarkeiten, dass in der Geschichte immer alles wiederkehre und die Geschichte sich nicht wiederhole, die Identitätsbetonung mehr nach seinem Geschmack findet und sie demgemass niederschreibt, aus seinen eigenen Werken (2 : 521—522) zur Milderung der Schroffheit den Satz anführen: „Die Devise der Geschichte überhaupt müsste lauten *Eadem sed aliter*." Am wenigsten aber soll man jemals Hégel im Sinne der Einseitigkeit verstehen; gerade bei ihm ist eine 'unmittelbar' einseitige Behauptung immer nur Beto-

nung einer Seite, deren Anderes zum Zwecke der Rede bewussterweise unbetont bleibt, was man hier gleich auch auf die folgenden Sätze anwenden könnte. „Was durch den Begriff bestimmt ist, hat existieren müssen und die Religionen, wie sie auf einander gefolgt sind, sind 'nicht' in zufälliger Weise entstanden; der Geist ist es, der das Innere regiert und es ist abgeschmackt, nach Art der Historiker hier nur Zufälligkeit zu sehen." (11²: 76.) „Die Religionen, wie sie auf einander folgen, sind determiniert durch den Begriff, 'nicht' äusserlich bestimmt, bestimmt vielmehr durch die Natur des Geistes, der sich gedrängt hat in der Welt, sich zum Bewusstsein seiner selbst zu bringen." (11²: 78.)

Zwischen der Geschichte der europäischen Philosophie, zwischen deren unwillkürlicher Dialektik vom leeren Anfang bis auf das gehaltvolle in ihm selbst erreichte Resultat, und dem Gange der Entwickelung in eigener Lehre vom unbestimmten Sein bis auf die synthetische Idee am Ende, hat Hegel trotz allem Unterschiede des weltlich Geschichtlichen vom persönlich Durchdachten die nämliche Vernunft der Selbstvertiefung und Selbsterhöhung oder Stufenfolge verspürt, und er hat bei seinen Vorlesungen nicht unterlassen wollen, in der Differenz die Identität von vorn herein zu betonen. In der Tat ist die Geschichte der philosophischen Systeme eine Geschichte der Vernunft, die sich in denselben beharrlich veränderlich und veränderlich beharrlich offenbart und entwickelt, um sich gelegentlich in reiner Selbst- oder Vernunftlehre von bleibender Gültigkeit — nicht ohne Unzulänglichkeit und Vergänglichkeit vorübergehender Entwickelung als das Beständige in allem zu erkennen zu geben, wie andererseits auch die Zufälligkeiten in der Philosophiegeschichte am allerwenigsten ohne ihre beharrliche Dialektik und Logik sind. Die Kreislehre bewährter und sich bewährender, im Einzelnen jedoch sich auch wieder aufhebender, Weisheit und die methodische Erzählung einer Geschichte der (wie die europäische) sich ernsthaft suchenden Vernunft verhalten sich, ohne einseitig irgend etwas Anderes zu sein oder nicht zu sein, wie die Enthüllung des ewig oder frei Notwendigen — in vergänglichen und bedingten Formen, und eine Eröffnung über zeitlich und bestimmt Zufälliges, — welches das Unvergängliche und Unbedingte erkennen lässt. Jedes setzt das Andere voraus, hat es an sich und bringt es mit sich; die wirkliche Geschichte, namentlich die Philosophiegeschichte, ist nicht ohne Vernunft der Sätze, Gegensätze und Vereinigungen und das Wissen, namentlich das vernünftige Wissen um die Vernunft, nicht ohne die Zufälligkeit und das Unberechenbare der Geschichte. In reinster Logik, zeitweilig im Leidener Collegium Logicum, wird sich die Zufälligkeit des Geschichtlichen, in der positivsten und natürlichsten Geschichte der notwendige Zusammenhang des Logischen wiederfinden, und finden lassen, und der Gegensatz zwischen bleibend gültiger Vernunftlehre und vorübergehender oder dahinschwindender Vernunftgeschichte ist das Verhältnis des Wirklichen und Wahren, das gerade in der Verschiedenheit und den Gegensätzen seine concrete Identität hat. Das lässt sich nun aber aus Hegels Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie trotz aller Unzulänglichkeit im Einzelnen und Bereicherung unseres Wissens seit Hegels Ableben noch immer am begrifflichsten erkennen; das Bewusstsein von dieser Unzertrennlichkeit Entgegengesetzter macht dieselben zu einer geistigen Erbschaft, welche weit wertvoller ist als die besten einstweilen mit vielem Wissen und geringem weil hegellosem Begriff zusammengeschriebenen Philosophiegeschichten. Hier ist es, dass eine Erzählung das Ewige begreiflich macht und sich der

Begriff des Ewigen in einer Erzählung bewährt; wer 'dieses' Buch hat verstehen lernen, versteht demgemäss auch dasjenige, was er noch nicht — weiss. Er weiss hinfort von vorn herein, was er von besonderen Systemen oder Systemlosigkeiten, in denen Anderes ausgeschlossen wird, zu halten habe, — weshalb der Umstand, dass Hegels Philosophiegeschichte nur bis vor die Vernunftlehre Hegels führt, für später und immer wieder später Kommende gar nicht so schlimm ist, wie es zunächst scheinen könnte: aus Hegels Philosophiegeschichte und Hegels Encyklopädie zusammengenommen ist nach wie vor principiell mehr zu lernen, als aus sämtlichen späteren Fabricaten hegelloser Philosophieprofessoren, und nur diejenigen Schriften, in denen 'die Hegelei' zunächst gründlich vorausgesetzt ist, vermögen den Hegel'schen Werken gegenüber das verhältnismässig Bessere zu lehren.

Wer die hier von neuem herausgegebenen Vorlesungen und die von Hegel zuerst skizzierte Kreislehre des Begriffes ordentlich durchdacht hat, macht von Hegel keinen Götzen und weiss was er sagt, auch wenn er Hegel den Erlöser des Gedankens nennt; er weiss sogar, dass Hegel so zu sagen nichts Neues gelehrt und 'nur' die.... 'Versöhnung' gebracht hat, für diejenigen nämlich, die ihn an- und aufnehmen. Er sieht ein, dass Hegel zu einem Zeichen hat werden müssen, dem widersprochen wird, und unterscheidet selbst an dessen Lehre das Princip und die Ausführung; über den Fehlern der Ausführung jedoch wird er nicht wieder vergessen, dass die von Hegel gelehrte Selbstverkehrung das Wahre ist. Den Zustand der Philosophie der Gegenwart durchschaut er von vorn herein als einen Zustand der allerdings unausbleiblichen, unvermeidlichen und bzw. unentbehrlichen Zerfahrenheit, aus der aber die inhaltlich bereicherte und gleichwohl oder eben deshalb in den Sumpf geratene Speculation zum Hegel'schen Begriff wird zurückkehren müssen, wofern nicht an ihr die Zerfahrenheit, Verworrenheit und Begrifflosigkeit das Letzte bleiben soll. Denn nur der hegelisch entwickelte Begriff begreift sich selbst und das Andere; das ordentlich in sich unterschiedene Bewusstsein allein weiss sich mit allem möglichen Untergeordneten und Beschränkteren behaftet, ohne in demselben 'positiv' befangen zu sein. Dasselbe ist eben der Begriff an und für sich, der wahre und wirkliche allseitig gültige Begriff, weshalb auch die beschränkteren Auffassungen von vorn herein 'die Hegelei' unmittelbar und in der Weise der unvollkommen entwickelten Anlage an sich haben. Schopenhauers Hass gegen dieselbe z. B. ist Widerwille der 'Theosophie' gegen eine Logik, die ihr selbst im Leibe steckt, gegen eine begriffliche Vieleinigkeit, welche schon in ihr selbst allerhand Widersprüche zu Tage fördert, wie wenn sie in ihm — die Askese rühmt, ohne dieselbe zu üben. Hiedurch soll nicht Schopenhauer mit seinem mythischen Willen in der Natur samt der ganzen Theosophie, oder die Theosophie samt Schopenhauer hinaus- und in ein Gebiet des schlechthin Wahrheitlosen hineingeworfen werden, wie denn ja auch die 'theosophisch' angehauchte, durchhauchte und durchgebildete oder eingebildete Weltauffassung nicht selbst ausserhalb des Erfahrbaren und Begreiflichen verharren will, — ebensowenig wie die wissenschaftlich beobachtende Naturanschauung behauptet, dass man sich schlechterdings nichts gefühlvoll vorstellen oder vernünftig zum Begriffe kommen lassen solle. Am wenigsten freilich beansprucht zuletzt begrifflich freies Denken, ohne Gemüt und Verstand seine Wirklichkeit zu haben, oder das Wirkliche und Wahre oder Vernünftige ohne Verstand und Gemüt zu sein. Gemüt, Verstand und Vernunft, Gefühl,

Anschauung und Begriff heissen in der absoluten Negativität des letzteren ungeschiedene Unterschiedene: von allem, sagt die vernünftige Rede, steckt in allem etwas. Deshalb aber ist die Einheit der philosophischen Tendenz nicht eine unterschiedslose und unbestimmbare, oder immer und in allen gleich entwickelte; vielmehr ist ihre Denkbarkeit im Lichte der eigenen Geschichte zunächst als die Denkbarkeit des begreiflichen aber nicht begreifenden Unentwickelten zu bezeichnen, welches hinterdrein z. B. noch in der Person Eduard von Hartmanns gegen das rein Begriffliche Hegel'scher Lehren zahlreiche Begrifflosigkeiten und Missverständnisse vorgebracht hat, um trotz aller zeitgemässen Wissenschaftlichkeit und angeblich widerspruchslosen Verständigkeit eigener Erfahrung, Induction und Schlussfolgerung 'theosophisch' widerspruchsvoll an der logisch unlogischen Einheit der Vorstellung und des Willens in seinem bewussterweise unbewussten und noch nicht begreifenden Geiste 'gegen Hegel' festzuhalten. So war Eduard von Hartmann noch in Böhme'scher, Baader'scher, Schelling'scher und Schopenhauer'scher Einbildung befangen, als er den absichtlichen Nachdruck 'wissenschaftlich' auf das Reale und den Realismus gelegt hatte, was ihm nicht beförderlich gewesen, seine Kategorienlehre zu einer verbesserten Hegel'schen Logik emporzuarbeiten. „Die Menge der Kategorien," hatte Hegel gelegentlich (12²: 433) bemerkt, „welche in dem Felde der logischen Betrachtung zu Hause sind, erweisen sich daselbst, nichts anderes zu sein als die Reihe der Fortbestimmungen des Begriffes, und zwar nicht 'irgend eines' Begriffes, sondern des Begriffes an ihm selbst, die Entwicklung desselben zu einem Aussereinander, in welchem er sich dabei ebensosehr in sich vertieft." Wo aber Hartmann in seiner 'Geschichte der Metaphysik' von Weisse handelt, dessen Sehnsucht nach einem vorweltlichen Gott eine phantasievolle Verkehrung aus unreifem Hegelianismus in immerhin noch halb hegelianische Theosophie veranlasst hatte, verneint er (2: 364), dass Weisse's Metaphysik oder genauer Kategorienlehre heute noch darum Beifall finden werde, weil sie eine Denkbestimmung aus der anderen dialektisch abzuleiten suche und an der apriorischen Erkennbarkeit der apriorischen Vernunftformen 'festhalte'. Heute noch, in dieser Zeit vernünftiger Verwerfung methodischer Vernunftlehre nämlich, die man nicht kennt und eben deshalb besser als der Urheber versteht, weshalb man es denn klar durchschaut hat, dass die besonderen Begriffe, die der begrifflose Begriffslehrer Hegel immer nur von vorn herein und nimmer irgendwie hinterdrein erkennen wollte, keine Besonderungen des Begriffes, sondern reale Einzelheiten ohne begrifflichen und begreiflichen, ordentlich und absolut methodisch begreiflichen, Zusammenhang sind! Freilich ist die besagte Verkehrtheit nicht das Schlimmste: wie Hartmann (2 : 366) bemerkt, ist „der unmittelbare Umschlag des Logischen in die immanente Weltidee" — d. h. die Selbstverkehrung der zunächst abstract gehaltenen Idee zur Idee der Natur in einer Kreislehre, welche die Schöpfung als eine ewige bezeichnet, — ist 'dieser' Umschlag „die Aporie des Hegel'schen Panlogismus." Hartmann seinerseits hatte nämlich vernünftig eingesehen, dass sich das Logische, Vernünftige oder Wahre 'nicht' in Anderem, in 'seinem' Anderen, bewähren soll und concreter Monismus trennenden Dualismus bedeutet, — dass gerade die Vernunft besagt, dass sich das absolut Logische nicht in 'relativ' sondern in 'absolut' Unlogischem oder Unvernünftigem bewähre, weshalb denn der Sinn, der 'panlogistische' oder unendlich vernünftige Sinn, eines Uebergangs aus dem logisch Möglichen zum natürlich Gesetzten ein ganz unlogischer und

unvernünftiger Fehler am Ende der Hegel'schen Logik zu heissen hat. Sit venia joco, denn absolut idealistisch lässt sich über die Hartmann'sche Sonderlehre, die nicht 'panlogistisch' sondern beschränkt vernünftig und deshalb vernünftiger als die unendliche Vernünftigkeit der Hegel'schen Idee sein soll, — eigentlich nur scherzen, indem hier gegen Vernunft und Wahrheit die Undurchdachtheit als das Wahrere gelobt wird. „Gegen Hegel," schreibt Hartmann, „ist (der spätere) Schelling ungerecht, indem er das Verdienst verkennt, das darin liegt, einen Standpunkt systematisch durchzuführen; aber er war gegen Hegel erbittert, weil er sah, dass die Welt diesem die Anerkennung zu Teil werden liess, die er für seinen über Hegel hinaus fortgeschrittenen Standpunkt vergebens ersehnte. Seine Kritik des Hegel'schen Standpunktes bleibt für immer lehrreich: wenn er auch Hegel in manchen Punkten unrecht getan hat, so hat er doch gerade in der Hauptsache recht. — Er hat recht, wenn er dem Panlogismus Hegels vorwirft, dass er ein Dogmatismus der Vernunft sei, der vor dem Unvernünftigen in der Welt die Augen schliesse und das Zufällige und Wirkliche nicht erklären könne, und das Entlassen der Idee zur Wirklichkeit ausserhalb des Panlogismus falle; die Hegel'sche Selbstbewegung des Begriffes bezeichnet Schelling mit Recht als eine doppelte Täuschung, insofern die Bewegung nicht aus dem Begriffe selbst stammt, sondern einerseits aus der Lebendigkeit des denkenden Subjectes, andererseits aus dem Ziel, zu welchem dieses die Gedankenbewegung hinleiten will." ('Gesch. der Metaph.' 2 : 291.) — Hier wird die Lehre, dass in allem das Vernünftige das Wahre sei, als Glaube der Vernunft unvernünftig gefunden und unbewusst vorausgesetzt, dass trennender Zweifel das Vernünftigere wäre; die Lehre der Selbstverkehrung und Vieleinigkeit Entgegengesetzter wird als abwehrende und ausschliessende Einseitigkeit missdeutet und es wird vorausgesetzt, dass an der vernünftigen Notwendigkeit das Andere als das zufällige und unvernünftige Wirkliche vernünftig zu erklären sei, dieses aber gerade in allseitiger Vernunftlehre am wenigsten geschehe. Der Uebergang im Lehrvortrag aus der Denkbarkeits- in die Wirklichkeitslehre, zur encyklopädischen Bewährung der Vernunft in Natur und Geist, wird trotz der wiederholten Bemerkung Hegels, dass das Concrete oder Vieleinige das eine Wahre oder wahre Eine und die Schöpfung ewig sei, als einmaliges Eräugnis missdeutet, zu welchem die Selbstverkehrung als unvernünftiger Wille vernünftigerweise ausserhalb der Vernunft hätte gesucht werden sollen; Mangel an begrifflicher Erfahrung der Selbstverkehrung ermöglicht hier dann auch die Behauptung, dass das begrifflich Wirkliche und Wahre, der wahre und wirkliche Begriff, ohne den Begriff der Selbstbestimmung sei, Begriff und Ich zu trennen seien und der Begriff von Ziel und Zweck ausserhalb des Begriffes falle. — Das Ganze der Hartmann'schen Bemerkungen und Behauptungen ist eine concrete Undurchdachtheit, und zwar als 'transcendental' unklarer 'Realismus'; übrigens ist etwan aus den Werken Spencers leicht zu ersehen, dass dieser Engländer des neunzehnten Jahrhunderts zwischen seinen 'First Principles' einer vernünftigen Dialektik einer- und seinem mystischen Gedanken eines unverkennbaren Unerkennbaren andererseits den Accent der Realität noch viel entschiedener und begriffloser hervorgekehrt hat und eigentlich nur auf positiv Comte'sche Weise im Empirismus seines Landsmannes Bacon steckte; wie Hartmann durch Schopenhauer und Schelling hindurch an Jakob Böhme erinnert, so mahnt trotz allem Anderen Herbert Spencer nach wie vor an Francis Bacon.

Alles Bestimmte hat seine Beschränktheit. In den Werken Hegels sogar, in dem Unterrichte des reinsten Vernunftlehrers, den bis auf das Ende des neunzehnten Jahrhunderts die Welt je gesehen, ist die häufige Erwähnung Gottes nicht ohne ein Uebermaass des theosophischen Accents an demjenigen, welches allerdings im ordentlichen und ordnend umfassenden (bzw. auflösenden) Begriffe vorausgesetzt bleiben und seine Würdigung finden muss, wogegen gelegentlich auch wieder das Ungemütliche seiner Redeweise unangenehm als diejenige Einseitigkeit berühren wird, welche ihn nicht von der 'Weisheit' sondern von der 'philosophischen Wissenschaft' hat reden lassen. Im Princip freilich ist Hegel weder Prediger für das kindliche Gemüt noch Anwalt des trockenen Verstandes: er ist in der Reinheit seiner Idee als Lehrer concreter Vernünftigkeit zu nehmen, deren gehaltvolle Besinnung in ihrem absoluten Relativismus an allem teilnimmt, in allem sich wiederfindet und wiedererkennt, ohne jemals entweder Etwas oder Anderes zu sein oder sein zu wollen. Die göttliche Vernunft ist nicht gebunden und verliert sich nicht an ihre Beschränktheiten; Eduard von Hartmann aber, der allerdings weit 'objectiver' und 'wissenschaftlicher' als der knabenhaft leidenschaftliche Schopenhauer war, ist nicht vernünftig genug gewesen, dieselbe als 'ein zweiter Hegel' begreifend zu verkörpern, wie denn freilich der vollendete Weise überhaupt nicht da ist. Wer jedoch in der Geschichte der Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts bewandert sein, sodann das Vorliegende gemäss dem Verhältnis von Satz, Gegensatz und Vereinigung, von Vorbereitung, Realisierung und Idealisierung eindringlich erwogen und vollends die Hegel'sche Logik, die Hartmann'sche Kategorienlehre und das Leidener Collegium Logicum samt dem dazu Gehörigen nach Gebühr durchdacht haben sollte, wird nicht einseitig verneinen, dass sich an dem Gegensatze Hegel-Schopenhauer in nachhegelscher Geschichte Denker wie der spätere Schelling, Hartmann und ein von letzterem ausgegangener Dritter, ohne einseitig etwas Anderes zu sein oder nicht zu sein, in der Weise des Theosophischen, Wissenschaftlichen und Philosophischen philosophisch verhalten haben, dass also Schelling 'an sich' und ohne Logik oder unbewusst, Hartmann aber in der Weise 'systematisch entfremdet' gebliebener Verwandtschaft, aufs neue Vertreter der Idee, d. h. eben nur 'Neuhegelianer' gewesen sind, — und dass im ersten Jahrzehnt des zwanzigsten Jahrhunderts die bewusste Vernunft zeitweilig holländisch geredet hat. Dass dieses Verhältnis für den zeitweiligen Vertreter der Idee wenig persönliche Annehmlichkeit hat, versteht sich alles zusammengenommen wieder von selbst und ist weder erfreulich noch zu bedauern; nicht hölzerner und beschränkter Verstand sondern nur die Vernunft vernimmt die Vernunft, dieselbe als ihre eigene Wahrheit anzuerkennen, und am wenigsten ist von den gewöhnlichen holländischen Universitätsprofessoren Empfänglichkeit für den Hegelianismus zu erwarten. Der Geist redet aus ihrem Kreise und sie ahnen es nicht, — ebensowenig wie etwa die neueren Erkenntnistheoretiker u. Psychologen überhaupt eine Ahnung von der Lächerlichkeit haben, mit der sie das von Hegel principiell Vorweggenommene in völliger Hegellosigkeit immerfort von neuem 'inductiv' und sogar 'experimental' oder wenigstens 'statistisch' und jedenfalls 'kritisch' entdecken. Wenn nämlich H. Cohen das Ding an sich zur Ausgeburt einer Zusammenfügung von 'Causalität und Substanz' gemacht hat, Renouvier die Substanz als „une hypothèse superflue" bezeichnet und Ostwald die Materie in 'Energie' auflöst: wenn Boltzmann der Kraft die Realität versagt, die Bewegung jetzt wohl bei allen relativ heisst und

Mach in 'Ursache und Wirkung' Fetischismus verspürt: wenn Lange eine Psychologie ohne Seele empfohlen hat, Ribot das Ich „une coordination" und die menschliche Persönlichkeit „un tout concret" nennt, nachdem z. B. Renan Gott als „la catégorie de l'idéal" bezeichnet hatte, — so hat schon Hegel von vorn herein hinzugefügt, dass die Natur überhaupt ein leeres Wort und das Wahre 'absolut negativ' sei. Wer von den Spätergekommenen wollte da um Hegel herum bei Locke und Hume, bei Kant und den 'Experimentalpsychologen' begrifflich Neues erkritisieren? Ein neues Hegelstudium tut not! Wer etwa 'psychologisch' von 'Experimenten' im Denken an und für sich, als Metaphysiker 'auf Grundlage der Erfahrung' von einem 'Universalbewusstsein' redet, bringt Neuigkeiten, die er schon bei Fichte (1 : 208. 454, vgl. Kant 3 : 19) und Schelling (9 : 235) hätte erwähnt finden können; wer aber HEGEL hat verstehen lernen, belächelt von vornherein sämtliche begriffliche 'Entdeckungen' des Kriticismus einer statistisch hegellosen 'Experimentalphilosophie'.

Zuletzt nur noch dies. Wer nach Durchnahme des vorliegenden Werkes seine geschichtlichen Kenntnisse in philosophischer Beziehung irgendwie ergänzen möchte, lese zuerst die 1837—1838 von C. L. Michelet veröffentlichte 'Geschichte der deutschen Philosophie von Kant bis Hegel', nachher die 'Entwickelungsgeschichte der neuesten Philosophie', welche Michelet 1843 hat erscheinen lassen, und endlich über 'die Auflösung der Hegel'schen Schule' §§ 332—342 im 'Grundriss der Geschichte der Philosophie' von Joh. Ed. Erdmann, dritte Auflage. Alsdann orientiere man sich bei draussen Gebliebenen in Bezug z. B. auf Baader, Herbart, Krause, Weisse, Hamilton, Schopenhauer, Comte, Fechner, Trendelenburg, John Stuart Mill, Lotze, Spencer, Wundt, Ed. v. Hartmann und Nietzsche, wozu sich zunächst etwa die 1898 veröffentlichte 'Geschichte der neueren deutschen Philosophie seit Hegel' von O. Siebert und der 1900 erschienene zweite Band von Hartmanns 'Geschichte der Metaphysik' benutzen liessen; beide freilich sind ohne Begriff vom Begriffe geschrieben und lassen sich in der hegellosen Gegenwart einstweilen nur bei Ermangelung eines Besseren empfehlen.

LEIDEN, den 25. Aug. 1908. G. J. P. J. BOLLAND.

ANTRITTSREDE,

GESPROCHEN ZU HEIDELBERG, DEN 28. OCTOBER 1816.

Meine hochgeehrten Herren!

Indem ich die Geschichte der Philosophie zum Gegenstande dieser Vorlesungen mache und heute zum ersten Male an hiesiger Universität auftrete, so erlauben Sie mir nur dieses Vorwort hierüber vorauszuschicken, dass es mir nämlich besonders erfreulich ist, gerade in diesem Zeitpunkte meine philosophische Laufbahn an einer Akademie wieder aufzunehmen. Denn der Zeitpunkt scheint eingetreten zu sein, wo die Philosophie sich wieder Aufmerksamkeit und Liebe versprechen darf, diese beinahe verstummte Wissenschaft ihre Stimme wieder erheben mag und hoffen darf, dass die für sie taub gewordene Welt ihr wieder ein Ohr leihen wird. Die Not der Zeit hat den kleinen Interessen der Gemeinheit des alltäglichen Lebens eine so grosse Wichtigkeit gegeben, die hohen Interessen der Wirklichkeit und die Kämpfe um dieselben haben alle Vermögen und alle Kraft des Geistes, sowie die äusserlichen Mittel, so sehr in Anspruch genommen, dass für das höhere innere Leben, die reinere Geistigkeit, der Sinn sich nicht frei erhalten konnte und die besseren Naturen davon befangen und zum Teil darin aufgeopfert worden sind. Weil der Weltgeist in der Wirklichkeit so sehr beschäftigt war, konnte er sich nicht nach innen kehren und sich in sich selber sammeln. Nun da dieser Strom der Wirklichkeit gebrochen ist, da die deutsche Nation sich aus dem Gröbsten herausgehauen, da sie ihre Nationalität, den Grund alles lebendigen Lebens, gerettet hat, dürfen wir hoffen, dass neben dem Staate, der alles Interesse in sich verschlungen, auch 'die Kirche' sich emporhebe, dass, neben dem Reiche der Welt, worauf bisher die Gedanken und Anstrengungen gegangen, auch wieder an 'das Reich Gottes' gedacht werde, mit anderen Worten, dass neben dem politischen und sonstigen an die gemeine Wirklichkeit gebundenen Interesse auch die Wissenschaft, die freie vernünftige Welt des Geistes, wieder emporblühe.

Wir werden in der Geschichte der Philosophie sehen, dass in den anderen europäischen Ländern, wo die Wissenschaften und die Bildung des Verstandes mit Eifer und Ansehen getrieben, die Philosophie, den Namen ausgenommen, selbst bis auf die Erinnerung und Ahnung verschwunden und untergegangen ist, dass sie in der deutschen Nation als eine Eigentümlichkeit sich erhalten hat. 'Wir' haben von der Natur den höheren Beruf erhalten, die Bewahrer dieses heiligen Feuers zu sein, wie der eumolpidischen Familie zu Athen die Bewahrung der eleusinischen Mysterien, den Inselbewohnern von Samothrake die Erhaltung

und Pflegung eines höheren Gottesdienstes zu Teil geworden, wie früher der jüdischen Nation der Weltgeist das höchste Bewusstsein aufgespart hatte, dass er aus ihr als ein neuer Geist hervorginge. Wir sind überhaupt jetzt so weit gekommen, zu solchem grösseren Ernste und höheren Bewusstsein gelangt, dass uns nur Ideen und das, was sich vor unserer Vernunft rechtfertigt, gelten kann; der preussische Staat ist es dann näher, der auf Intelligenz gebaut ist. Aber die Not der Zeit und das Interesse der grossen Weltbegebenheiten, die ich bereits erwähnt, hat auch unter uns eine gründliche und ernste Beschäftigung mit der Philosophie zurückgedrängt, und eine allgemeinere Aufmerksamkeit von ihr hinweggescheucht. Es ist dadurch geschehen, dass, indem gediegene Naturen sich zum Praktischen gewandt, Flachheit und Seichtigkeit sich in der Philosophie des grossen Worts bemächtigt und sich breit gemacht haben. Man kann wohl sagen, dass, seit in Deutschland die Philosophie sich hervorzutun angefangen hat, es niemals so schlecht um diese Wissenschaft ausgesehen hat, als gerade zu jetziger Zeit, niemals die Leerheit und der Dünkel so auf der Oberfläche geschwommen und mit solcher Anmaassung gemeint und getan hat in der Wissenschaft, alsob er die Herrschaft in Händen hätte! Dieser Seichtigkeit entgegenzuarbeiten, mitzuarbeiten in deutschem Ernst und Redlichkeit, um die Philosophie aus der Einsamkeit, in welche sie sich geflüchtet, hervorzuziehen, dazu dürfen wir dafür halten, dass wir von dem tieferen Geiste der Zeit aufgefordert werden. Lassen Sie uns gemeinschaftlich die Morgenröte einer schöneren Zeit begrüssen, worin der bisher nach aussen gerissene Geist in sich zurückkehren und zu sich selbst zu kommen vermag, und für sein eigentümliches Reich Raum und Boden gewinnen kann, wo die Gemüter über die Interessen des Tages sich erheben, und für das Wahre, Ewige und Göttliche empfänglich sind, empfänglich, das Höchste zu betrachten und zu erfassen.

Wir Ælteren, die wir in den Stürmen der Zeit zu Männern gereift sind, können Sie glücklich preisen, deren Jugend in diese Tage fällt, wo Sie dieselbe der Wahrheit und der Wissenschaft unverkümmerter widmen können. Ich habe mein Leben der Wissenschaft geweiht und es ist mir erfreulich, nunmehr auf einem Standorte mich zu befinden, wo ich in höherem Maasse und in einem ausgedehnteren Wirkungskreise zur Verbreitung und Belebung des höheren wissenschaftlichen Interesses mitwirken und zunächst zu Ihrer Einleitung in dasselbe beitragen kann. Ich hoffe, es wird mir gelingen, Ihr Vertrauen zu verdienen und zu gewinnen. Zunächst aber darf ich nichts in Anspruch nehmen, als dass Sie vor allem nur Vertrauen zu der Wissenschaft und Vertrauen zu sich selbst mitbringen. Der Mut der Wahrheit, der Glaube an die Macht des Geistes ist die erste Bedingung der Philosophie. Der Mensch, da er Geist ist, darf und soll sich selbst des Höchsten würdig achten; von der Grösse und Macht seines Geistes kann er nicht gross genug denken, und mit diesem Glauben wird nichts so spröde und hart sein, dass es sich ihm nicht eröffnete. Das zuerst verborgene und verschlossene Wesen des Universums hat keine Kraft, die dem Mute des Erkennens Widerstand leisten könnte: es muss sich vor ihm auftun, und seinen Reichtum und seine Tiefen ihm vor Augen legen und zum Genusse geben.

BERICHTIGUNGEN.

Seite 16, Zeile 15 von unten, lese man *ἀληθινὴν τῶν ὄντων λαβεῖν γνῶσιν.*
„ 48, „ 3 „ „ „ „ statt Jahrhundert, Jahrhunderte.
„ 50, „ 13 „ „ „ „ „ magni magna.
„ 68, „ 12 „ „ „ „ „ unverlösches unverlöschliches.
„ 75, „ 21 „ „ „ „ „ habe haben.
„ 77, „ 12 „ „ streiche man animi.
„ 79, „ 2 „ „ lese man statt 'andächtige' 'andächtig'.
„ 113, „ 9 „ „ „ „ „ ihm ihn.
„ 131, „ 25 „ „ „ „ „ der die.
„ 142, „ 3 „ „ „ „ „ Apolloder Apollodor.
„ 157, „ 13 „ „ „ „ „ *ἰρχὺς ἰσχὺς.*
„ 283, „ 4 „ „ „ „ Kaiser Theodosius II.
„ 315, „ 13 „ „ „ „ statt einfache einfältige.
„ 507, „ 7 „ oben, ist hinter Feuchtes Kaltes und Feuchtes fortgeblieben.
„ 508, „ 2 „ unten, lese man statt er sie.
„ 533, „ 2 „ „ „ „ „ deorem deorum.
„ 583, „ 11 „ „ „ „ „ *ἀκοφαίνουσι ἀποφαίνουσι.*
„ 870, „ 8 „ „ „ „ „ Nichtigkeit Richtigkeit.
„ 916, „ 11 „ „ „ „ „ hominium hominum.
„ 996, „ 11 „ „ „ „ „ er es.

Sonstige, etwa noch nicht von mir verspürte und hoffentlich also jedenfalls den Sinn nicht störende, Fehler möge der geneigte Leser der holländischen Arbeit wohlwollend nachsehen. B.

EINLEITUNG.

Bei der Geschichte der Philosophie drängt sich sogleich die Bemerkung auf, dass sie wohl ein grosses Interesse darbietet, wenn ihr Gegenstand in einer würdigen Ansicht aufgenommen wird, dass sie aber selbst dann noch immer ein Interesse behält, wenn ihr Zweck auch verkehrt gefasst wird. Ja, dieses Interesse kann sogar in dem Grade an Wichtigkeit zu steigen scheinen, in welchem die Vorstellung von der Philosophie und von dem, was ihre Geschichte hierfür leiste, verkehrter ist, denn aus der Geschichte der Philosophie wird vornehmlich ein Beweis der 'Nichtigkeit' dieser Wissenschaft [1]) gezogen.

Es muss die Forderung als gerecht zugestanden werden, dass eine Geschichte, es sei von welchem Gegenstande man wolle, die Tatsachen ohne ein besonderes Interesse und einen besonderen Zweck durch sie geltend machen zu wollen, erzähle. [2]) Mit dem Gemeinplatze einer solchen Forderung kommt man jedoch nicht weit; denn notwendig hängt die Geschichte eines Gegenstandes mit der Vorstellung aufs engste zusammen, welche man sich von demselben macht. Danach bestimmt sich schon dasjenige, was für ihn für wichtig und zweckmässig erachtet wird, und die Beziehung des Geschehenen auf den Zweck bringt eine Auswahl der zu erzählenden Begebenheiten, eine Art, sie zu fassen, und die Gesichtspunkte, unter welche sie gestellt werden, mit sich. So kann es geschehen, je nach der Vorstellung, die man sich von dem macht, was ein Staat sei, dass ein Leser in einer politischen Geschichte eines Landes gerade nichts von dem in ihr findet, was er von ihr sucht. Noch mehr kann dies bei der Geschichte der Philosophie stattfinden, und es mögen sich Darstellungen dieser Geschichte nachweisen lassen, in welchen man alles Andere, nur nicht das, was man für Philosophie hält, zu finden meinen könnte.

Bei anderen Geschichten steht die Vorstellung von ihrem Gegenstande, wenigstens seinen Hauptbestimmungen nach, fest: er sei ein bestimmtes Land, Volk

---

1) *In der Philosophie handelt es sich nicht um eine Wissenschaft, sondern um das Wesentliche und Begriffliche 'in' der Wissenschaft, welches am besten Weisheit heisst; allerdings ist dieselbe als eine systematische und methodische am allerwenigsten unwissenschaftlich, allein sie geht immer über eine bestimmte Wissenschaft hinaus.* (B.)

2) *Hegel'sches 'Construieren' hat man verschrieen, alsob das Ordnen unserer Gedanken ein Verbrechen wider die Wissenschaft und die Verworrenheit derselben das Rechte wäre; einen etwan einseitigen Apriorismus an demselben jedoch hat Hegel so bestimmt verurteilt, wie sich nur wünschen lasst, oder vielmehr hat er denselben für ... unmöglich und unausdenkbar gehalten. Dass man ein Kind seiner Zeit sei und die Philosophie fortwährend hinterdreinkomme, hat gerade Hegel eingeschärft; freilich hat er nicht gesagt, dass die Vorläufigkeit 'seiner' Lehre nichts mehr wert sei und nichts Dauerhafteres enthalte als jede andere.* (B.)

oder das Menschengeschlecht überhaupt, oder die Wissenschaft der Mathematik, Physik u. s. f., oder eine Kunst, Malerei u. s. f. Die Wissenschaft der Philosophie [1] hat aber das Unterscheidende, wenn man will, den Náchteil gegen die anderen Wissenschaften, dass sogleich über ihren Begriff, über das, was sie leisten soll und könne, die verschiedensten Ansichten stattfinden. Wenn diese erste Voraussetzung, die Vorstellung von dem Gegenstande der Geschichte, nicht ein Feststehendes ist, so wird notwendig die Geschichte selbst überhaupt etwas Schwankendes sein, und nur insofern Consistenz erhalten, als sie eine bestimmte Vorstellung voraussetzt, aber sich dann in Vergleichung mit abweichenden Vorstellungen ihres Gegenstandes leicht den Vorwurf der 'Einseitigkeit' zuziehen.

Jener Nachteil bezieht sich jedoch nur auf eine äusserliche Betrachtung über diese Geschichtschreibung; es steht mit ihm aber ein anderer, tieferer, Nachteil in Verbindung. Wenn es verschiedene Begriffe von der Wissenschaft der Philosophie giebt, so setzt zugleich der wahrhafte Begriff allein in den Stand, die Werke der Philosophen zu verstehen, welche im Sinne desselben gearbeitet haben. Denn bei Gedanken, besonders bei speculativen, heisst Verstehen ganz etwas Anderes als nur den grammatischen Sinn der Worte fassen, und sie in sich zwar hinein, aber nur bis in die Region des Vorstellens aufnehmen. Man kann daher eine Kenntnis von den Behauptungen, Sätzen, oder, wenn man will, von den Meinungen der Philosophen besitzen, sich mit den Gründen und Ausführungen solcher Meinungen viel zu tun gemacht haben, und die Hauptsache kann bei allen diesen Bemühungen gefehlt haben, nämlich das Verstéhen der Sätze. Es fehlt deswegen nicht an bändereichen, wenn man will gelehrten, Geschichten der Philosophie, welchen die Erkenntnis des Stoffes selbst, mit welchem sie sich so viel zu tun gemacht haben, abgeht. Die Verfasser solcher Geschichten lassen sich mit Tieren vergleichen, welche alle Töne einer Musik mit durchgehört haben, an deren Sinn aber das Eine, die 'Harmonie' dieser Töne, nicht gekommen ist. [2]

---

[1] *Aristoteles: „Richtig ist es, die Philosophie Wissenschaft der Wahrheit zu nennen." (Metaph. 993 b.) — Descartes: „Principiorum notitia non solet a dialecticis scientia appellari." (Resp. ad sec. objj. in Medd. de Prim. Phil.) — Thomas Aquinas: „Superiori rationi attribuitur sapientia, inferiori vero scientia." (S. Th. 1: 79, 9.) — Kant: „Was den Philosophen betrifft, so kann man ihn gar nicht als Arbeiter am Gebäude der Wissenschaften, d.h. nicht als 'Gelehrten', sondern muss ihn als 'Weisheitsforscher' betrachten." (7: 601 Ausg. Hartenstein.) — „Wissenschaft hat einen inneren Wert nur als Organ der Weisheit; als solches ist sie aber auch unentbehrlich." (Derselbe, 8: 26.) — Aristoteles: „Die oberste von allen Wissenschaften" (Anal. Post. 1: 9) „ist mit keiner der einzelnen Wissenschaften identisch." (Metaph. 1003 a.) „Dass 'die Weisheit' eine Wissenschaft von den Principien ist, erhellt aus den ersten Erörterungen." (Daselbst, 1059 a.) — Ego: Das Wissen, um das es sich in der Philosophie handelt, ist 'nicht mehr' Wissenschaft, sondern ein Weiteres oder Näheres: Theosophie, Wissenschaft und reine Vernunft verhalten sich begrifflich wie Vorbereitung, Realisierung (oder Erhärtung) und Vergeistigung des Wissens und die Philosophie ist als 'Liebe zur Weisheit' Wille zum Erkennen, welches in seiner Reinheit eben 'Weisheit' heissen muss. Zur Mannigfaltigkeit der Wissenschaft verhält sich diese 'Weisheit' als deren Centralität oder Idealität, welche als solche noch etwas Anderes als 'nur eine' Wissenschaft ist.* (B.)

[2] *Die Sprache der Vernunft ist die Sprache der Wahrheit und die wahre Seins-, Wesens- und Begriffslehre die wahre Léhre der Vernunft; die Geschichte der Philosophie lässt sich als eine Vórschule zu derselben betrachten, und kann demgemäss nur von dem richtigen Vernunftlehrer mit gutem Erfolg vorgetragen werden.* (B.)

Der genannte Umstand macht es wohl bei keiner Wissenschaft so notwendig, als bei der Geschichte der Philosophie, ihr eine 'Einleitung' vorangehen zu lassen, und darin erst den Gegenstand recht festzusetzen, dessen Geschichte vorgetragen werden soll. Denn, kann man sagen, wie soll man einen Gegenstand abzuhandeln anfangen, dessen Name zwar geläufig ist, von dem man aber noch nicht weiss, was er sei! Man hätte bei solchem Verfahren mit der Geschichte der Philosophie keinen anderen Leitfaden, als dasjenige aufzusuchen und aufzunehmen, dem irgendwo und irgendje der Name Philosophie gegeben worden ist. In der Tat aber, wenn der Begriff der Philosophie auf eine nicht willkürliche, sondern wissenschaftliche Weise festgestellt werden soll, so wird eine solche Abhandlung die Wissenschaft der Philosophie [1]) selbst. Denn bei dieser Wissenschaft ist dies das Eigenschaftliche, dass ihr 'Begriff' nur scheinbar den Anfang macht und nur die ganze Abhandlung dieser Wissenschaft der 'Erweis', ja, man kann sagen, selbst das Finden ihres Begriffes, und dieser wesentlich ein Resultat derselben ist. [2])

In dieser Einleitung ist daher gleichfalls 'der Begriff' der Wissenschaft der Philosophie, des Gegenstandes ihrer Geschichte, 'vorauszusetzen'. Zugleich hat es jedoch im Ganzen mit dieser Einleitung, die sich nur auf die Geschichte der Philosophie beziehen soll, dieselbe Bewandtnis, als mit dem, was so eben von der Philosophie selbst gesagt worden. Was in dieser Einleitung gesagt werden kann, ist weniger ein vorher Auszumachendes, als es vielmehr nur durch die Abhandlung der Geschichte selbst gerechtfertigt und erwiesen werden kann. Diese vorläufigen Erklärungen können nur aus 'diesem' Grunde nicht unter die Kategorie willkürlicher Voraussetzungen gestellt werden. Sie aber, welche ihrer Rechtfertigung nach wesentlich Resultate sind, voranzustellen, kann nur das Interesse haben, welches eine vorausgeschickte Angabe des allgemeinsten Inhalts einer Wissenschaft überhaupt haben kann. Sie muss dabei dazu dienen, viele Fragen und Forderungen abzuweisen, die man aus gewöhnlichen Vorurteilen an eine solche Geschichte machen könnte.

* * *

Ueber das Interesse dieser Geschichte können der Betrachtung vielerlei Seiten beigehen. Wenn wir dasselbe in seinem Mittelpunkt erfassen wollen, so haben wir ihn in dem wesentlichen Zusammenhang dieser scheinbaren Vergangenheit [3])

---

1) *D. h. die encyklopädische Begriffslehre.* (B.)

2) *Die Lehre selbst fordert, dass der Schüler vorläufig und in Weise der Voraussetzung einen unbewiesenen und unbestimmten aber bestimmbaren Anfang 'ohne bestimmte Voraussetzungen' gelten lasse, damit dieser Anfang am Ende als Resultat wiedergefunden werde und sich die Ableitung aus dem Anfang als eine Zurückführung auf das Princip erweise. Bestimmte Begriffsentwicklungen im Sinne Hegels sind also nicht einseitig apriorisch, und wenn unsere Natur- und Geisteslehre für Draussenstehende den Schein haben, auf blossen Voraussetzungen zu beruhen, so ist um so mehr zu betonen, dass dieselben 'Anwendungen' eines Begriffes sind, welcher als wahrer Begriff oder Begriff der Wahrheit und des Wahren Resultat der Vernunftlehre ist.* (B.)

3) *„Die Philosophie, als sich mit dem Wahren beschäftigend, hat es mit ewig Gegenwärtigem zu tun... Das Leben des gegenwärtigen Geistes ist ein Kreislauf von Stufen, die einerseits noch nebeneinander bestehen und nur andererseits als vergangen erscheinen; die Momente, die der Geist hinter sich zu haben scheint, hat er auch in seiner gegenwärtigen Tiefe."* (9: 98.)

mit der gegenwärtigen Stufe, welche die Philosophie erreicht hat, zu suchen. Dass dieser Zusammenhang nicht eine der äusserlichen Rücksichten ist, welche bei der Geschichte dieser Wissenschaft in Betrachtung genommen werden können, sondern vielmehr die innere Natur ihrer Bestimmung ausdrückt, dass die Begebenheiten dieser Geschichte zwar, wie alle Begebenheiten, sich in Wirkungen fortsetzen, aber auf eine eigentümliche Weise productiv sind, — dies ist es, was hier näher auseinandergesetzt werden soll.

Was die Geschichte der Philosophie uns darstellt, ist die Reihe der edlen Geister, die Galerie der Heroen der denkenden Vernunft, welche in Kraft dieser Vernunft in das Wesen der Dinge, der Natur und des Geistes, in das Wesen 'Gottes' eingedrungen sind, und uns den höchsten Schatz, den Schatz der Vernunfterkenntnis, erarbeitet haben.[1]) Die Begebenheiten und Handlungen dieser Geschichte sind deswegen zugleich von der Art, dass in deren Inhalt und Gehalt nicht sowohl die Persönlichkeit und der individuale Charakter eingeht (wie dagegen in der politischen Geschichte das Individuum nach der Besonderheit seines Naturells, Genie's, seiner Leidenschaften, der Energie oder Schwäche seines Charakters, überhaupt nach dem, wodurch es 'dieses' Individuum ist, das Subject der Taten und Begebenheiten ist), als hier vielmehr die Hervorbringungen um so vortrefflicher sind, je weniger auf das besondere Individuum die Zurechnung und das Verdienst fällt, je mehr sie dagegen dem freien Denken, dem allgemeinen Charakter des Menschen als Menschen angehören, je mehr dies eigentümlichkeitslose Denken selbst das producierende Subject ist.

Diese Taten des Denkens erscheinen zunächst, als geschichtlich, eine Sache der Vergangenheit zu sein und jenseits unserer Wirklichkeit zu liegen. In der Tat aber was wir 'sind', sind wir zugleich 'geschichtlich'; oder genauer, wie — in dem, was in dieser Region, der Geschichte des Denkens, liegt — das 'Vergangene' nur die eine Seite ist, so ist — in dem, was wir 'sind', — das gemeinschaftliche Unvergängliche unzertrennt mit dem, dass wir 'geschichtlich' sind, verknüpft.[2]) Der Besitz an selbstbewusster Vernünftigkeit, welcher uns, der

---

1) *Thomas Aquinas: „Antiqui philosophi paullatim et quasi pedetentim intraverunt in cognitionem veritatis." S. Th. 1: 44, 2. Vgl. Hegels Encyklopädie, § 86 Zusatz 2* (B.)

2) *Schopenhauer: „Die Hegelianer, welche die Philosophie der Geschichte sogar als den Hauptzweck aller Philosophie ansehen, sind auf Plato zu verweisen, der unermüdlich wiederholt, dass der Gegenstand der Philosophie das Unveränderliche und immerdar Bleibende sei, nicht aber das, was bald so, bald anders ist." (2; 520 Reclam) — Hegel: „Die Philosophie soll keine Erzählung dessen sein, was geschieht, sondern eine Erkenntnis dessen, was wahr daran ist." (5: 21.) „Die Philosophie stellt somit nichts Neues auf." (Enc. § 22 Zusatz.) Schopenhauer: „Intuitiv nämlich, oder in concreto, ist sich eigentlich jeder Mensch aller philosophischen Wahrheiten bewusst; sie aber in sein abstractes Wissen, in die Reflexion zu bringen, ist das Geschäft des Philosophen, der weiter nichts soll, noch kann." (1: 491 Reclam.) — Tertullian: „Auch die Welt jedoch, welche Plato annimmt, von der die unsrige ein Abbild sein soll, muss sich notwendig verändern; Verschiedenes zur Einheit verbunden bleibt verschieden durch Veränderung, denn den Zwiespalt der Verschiedenheit verbindet und eint der Wechsel." (Ueber das Pallium § 2.) Ego: das Veränderliche ist nicht ohne das Beharrliche und das Beharrliche nicht ohne das Veränderliche; die Wahrheit der Wirklichkeit ist ihre Selbsterhaltung durch Selbstverkehrung, und ebenso wie die Geschichte nicht ohne Logik ist, ist auch die Logik oder Vernunftlehre nicht ohne ihre Entwicklung und ihre Geschichte.* (B.)

jetzigen Welt, angehört, ist nicht unmittelbar entstanden, und nur aus dem Boden der Gegenwart gewachsen, sondern ist dies wesentlich in ihm, eine Erbschaft und näher das Resultat der Arbeit, und zwar der Arbeit aller vorhergegangenen Generationen des Menschengeschlechts zu sein.[1]) So gut als die Künste des äusserlichen Lebens, die Masse von Mitteln und Geschicklichkeiten, die Einrichtungen und Gewohnheiten des geselligen Zusammenseins und des politischen Lebens ein Resultat von dem Nachdenken, der Erfindung, den Bedürfnissen, der Not und dem Unglück, dem Witze, dem Wollen und Vollbringen der unserer Gegenwart vorangegangenen Geschichte sind, so ist das, was wir in der Wissenschaft und näher in der Philosophie sind, gleichfalls der Tradition zu verdanken, die durch alles hindurch, was vergänglich ist, und was daher vergangen ist, sich als, wie sie Herder[2]) genannt hat, eine heilige Kette schlingt, und was die Vorwelt vor sich gebracht hat, uns erhalten und überliefert hat.

Diese Tradition ist aber nicht nur eine Haushälterin, die nur Empfangenes treu verwahrt, und es so den Nachkommen unverändert erhält und überliefert, wie der Lauf der Natur, in der unendlichen Veränderung und Regsamkeit ihrer Gestaltungen und Formen, nur immer bei den ursprünglichen Gesetzen stehen bleibt und keinen Fortschritt macht[3]): sie ist nicht ein unbewegtes Steinbild, sondern lebendig, und schwillt als ein mächtiger Strom, der sich vergrössert, je weiter er von seinem Ursprunge aus vorgedrungen ist.[4]) Der Inhalt dieser Tradition ist das, was die geistige Welt hervorgebracht hat, und der allgemeine Geist bleibt nicht stillestehen; der allgemeine Geist aber ist es wesentlich, mit

---

1) *Leopold von Henning im Jahre 1834: „Es ergiebt sich aus einer solchen Vergleichung, wie der Verfasser, bei strengem Festhalten an den grossen Grundgedanken seines Werkes, die nach seiner eigenen bescheidenen Aeusserung als die gemeinsame Errungenschaft seiner Vorgänger auf dem Gebiete der philosophischen Erkenntnis zu betrachten sind, und bei consequenter Verfolgung der von ihm mit Recht als die einzig wahre erkannte Methode, es verstanden hat, sich die zur lebendigen Fortbildung der Wissenschaft erforderliche Frische und Beweglichkeit des Geistes zu erhalten." (Vorrede zum zweiten Teile der Logik, WW 4: VII.)* (B.)

2) Zur Phil. und Gesch. T. V., SS. 184—186. (Ausg. v. 1828. in 12.)

3) *Als erstes allgemeines Daseinsgesetz hatte Fr. von Schlegel in seinen Philosophischen Vorlesungen das Gesetz des ewigen Kreislaufs genannt. — Schelling: „Die Natur... erhält sich selbst im ewigen Kreislauf, da sie auf der einen Seite trennt, was sie auf der anderen verbindet, und hier verbindet, was sie dort getrennt hat." (1, 2: 493.) „Ein Kreislauf von Gestalten." (1, 10: 160.) — Hegel: „Die Veränderungen in der Natur, so unendlich mannigfach sie sind, zeigen nur einen Kreislauf, der sich immer wiederholt; in der Natur geschieht nichts Neues unter der Sonne, und insofern führt das vielförmige Spiel ihrer Gestaltungen eine Langeweile mit sich; nur in den Veränderungen, welche auf dem geistigen Boden vorgehen, kommt Neues vor." (9: 67.) Porphyrios:* Νέον δ'οὐδὲν ἁπλῶς ἐστιν· *vita Pyth. 19; cf. Eccl. 1: 19.* — (B.)

4) *Auch die Philosophie jedoch bewegt sich im Kreise: Enc. § 17; vgl. Kant 8: 27 Hartenstein und Fichte 1: 59. 281. — Aristoteles:* Καὶ γὰρ ὁ χρόνος αὐτὸς εἶναι δοκεῖ κύκλος τις. *(Phys. 4: 14.) Schelling: „Eine unsichtbare Gewalt führt alle Erscheinungen in der Welt in den ewigen Kreislauf zurück." (1, 2: 381.) — Nietzsche: „Krumm ist der Pfad der Ewigkeit... Oh Zarathustra, du bist der Lehrer der ewigen Wiederkunft!" U. a. zu vergleichen D. L. 9: 9, Nem. de Nat. Hom. 38, Simpl. Phys. 173 r. — Schopenhauer: „Es kommt immer alles wieder." (Briefe, S. 102 Recl.) O. Gruppe: „Die Geschichte wiederholt sich nicht." ('Die gr. Culte u. Mythen' 1: 495.) E. Commer: „Die Geschichte wiederholt sich doch!" ('H. Schell und der fortschrittliche Katholicismus': zweite Ausgabe Wien 1908 S. 370.)* (B.)

dem wir es hier zu tun haben. Bei einer einzelnen Nation mag es wohl der Fall sein, dass ihre Bildung, Kunst, Wissenschaft, ihr geistiges Vermögen überhaupt statarisch wird, wie dies etwa bei den Chinesen z. B. der Fall zu sein scheint, die vor zweitausend Jahren in allem so weit mögen gewesen sein, als jetzt. Der Geist der Welt[1] aber versinkt nicht in diese gleichgültige Ruhe; es beruht dies auf seinem einfachen Begriff, dass sein Leben seine Tat ist. Die Tat hat einen vorhandenen Stoff zu ihrer Voraussetzung, auf welchen sie gerichtet ist, und den sie nicht etwa bloss vermehrt, durch hinzugefügtes Material verbreitert, sondern wesentlich bearbeitet und umbildet; was so jede Generation an Wissenschaft, an geistiger Production vor sich gebracht hat, ist ein Erbstück, an dem die ganze Vorwelt zusammengespart hat, ein Heiligtum, worein alle Geschlechter der Menschen, was ihnen durchs Leben geholfen, was sie der Tiefe der Natur und des Geistes abgewonnen, dankbar und froh aufhingen. Dieses Erben ist zugleich Empfangen und Antreten der Erbschaft; diese macht die Seele jeder folgenden Generation, deren geistige Substanz als ein Angewöhntes, deren Grundsätze, Vorurteile und Reichtum aus, und zugleich wird diese empfangene Verlassenschaft zu einem vorliegenden Stoffe herabgesetzt, der vom Geiste metamorphosiert wird. Das Empfangene ist auf diese Weise verändert und der verarbeitete Stoff eben damit bereichert und zugleich erhalten worden.

Dies ist ebenso unsere und jedes Zeitalters Stellung und Tätigkeit: die Wissenschaft, welche vorhanden ist, zu fassen, und sich ihr anzubilden, und eben darin sie weiter zu bilden und auf einen höheren Standpunkt zu erheben; indem wir sie uns zu eigen machen, machen wir aus ihr etwas Eigenes gegen das, was sie vorher war. In dieser Natur des Producierens, eine vorhandene geistige Welt zur Voraussetzung zu haben und sie in der Aneignung umzubilden, liegt es denn, dass unsere Philosophie wesentlich nur im Zusammenhange mit vorhergehender zur Existenz kommen kann und daraus mit Notwendigkeit hervorgegangen ist; und der Verlauf der Geschichte ist es, welcher uns nicht das Werden fremder Dinge, sondern dieses unser Werden, das Werden unserer Wissenschaft darstellt.

Von der Natur des hier angegebenen Verhältnisses hangen die Vorstellungen und Fragen ab, welche über die Bestimmung der Geschichte der Philosophie vorschweben können. Die Einsicht in dasselbe giebt zugleich den näheren Aufschluss über den subjectiven Zweck, durch das Studium der Geschichte dieser Wissenschaft in die Kenntnis dieser Wissenschaft selbst eingeleitet zu werden. Es liegen ferner die Bestimmungen für die Behandlungsweise dieser Geschichte in jenem Verhältnisse, dessen nähere Erörterung daher ein Hauptzweck dieser

---

[1]) *Oder der Weltgeist; vgl. Rechtsph. §§ 340 u. 345. — Schiller: „Es giebt im Menschenleben Augenblicke, wo er dem Weltgeist näher steht als sonst."* (*Wallensteins Tod 2: 3.*) *Schelling: „Es gehört aber wesentlich zum Christentum, auf die Offenbarungen des Weltgeistes zu achten."* (*1, 5: 442.*) *Schleiermacher: „Den Weltgeist zu lieben und freudig seinem Wirken zuzuschauen, das ist das Ziel aller Religion."* (*Zweite Rede ü. d. R.*) *Hegel im Jahre 1903: „Wie in der Natur des Polypen ebenso die Totalität des Lebens ist als in der Natur der Nachtigall und des Löwen, so hat der Weltgeist in jeder Gestalt sein dumpferes oder entwickelteres absolutes Selbstgefühl, und seiner selbst genossen."* (*1; 404.*) *Schopenhauer: „Wenn ich mich besinne, so ist es der Weltgeist, der zur Besinnung kommen will."* (*Nachlass 4; 95 Reclam.*) *„Ein ohne Ziel und Zweck meistens sehr trübe und schwere Träume träumender Weltgeist."* (*W W 2: 588.*) (B.)

Einleitung sein soll. Es muss dazu freilich der Begriff dessen, was die Philosophie beabsichtigt, mitgenommen, ja vielmehr zu Grunde gelegt werden.[1] Und da, wie schon erwähnt, die wissenschaftliche Auseinandersetzung dieses Begriffes hier nicht ihre Stelle finden kann, so kann auch die vorzunehmende Erörterung nur den Zweck haben, nicht die Natur des Werdens der Philosophie begreifend zu beweisen, sondern vielmehr dasselbe zur vorläufigen Vorstellung zu bringen.

Dieses Werden ist nicht bloss ein untätiges 'Hervorgehen', wie wir es uns unter dem Hervorgehen z. B. der Sonne, des Mondes u. s. f. vorstellen: es ist kein blosses Bewegen in dem widerstandlosen Medium des Raumes und der Zeit, sondern was vor unserer Vorstellung vorübergehen soll, sind die Taten des freien Gedankens; wir haben die Geschichte der Gedankenwelt darzustellen, wie sie entstanden ist und 'sich' hervorgebracht hat. Es ist ein altes Vorurteil, dass das, wodurch sich der Mensch von dem Tiere unterscheidet, das Denken sei[2]; wir wollen dabei bleiben.[3] Was der Mensch Edleres hat, als ein Tier zu sein, hat er hiernach durch den Gedanken; alles, was menschlich ist, es mag aussehen, wie es will, ist nur dadurch menschlich, dass der Gedanke wirkt und gewirkt hat. Aber der Gedanke, obgleich er so das Wesentliche, Substantiale, Wirksame ist, hat es doch mit Vielerlei zu tun; näher aber muss für das Vortrefflichste das zu achten sein, wo der Gedanke nicht Anderes betreibt und sich damit beschäftigt, sondern wo er, nur mit sich selbst — eben dem Edelsten — beschäftigt, sich selber gesucht und erfunden hat.[4] Die Geschichte, die wir vor uns haben, ist die Geschichte von dem Sichselbstfinden des Gedankens, und bei dem Gedanken ist es der Fall, dass er sich 'findet', indem er sich hervórbringt, — ja, dass er nur existiert und wirklich ist, indém er sich 'findet'.[5] Diese Hervorbringungen sind die Philosophien, und die Reihe der Entdeckungen, auf die der Gedanke ausgeht, sich selbst zu entdecken[6], ist eine Arbeit von dritthalbtausend Jahren.

Wenn nun der Gedanke, der wesentlich Gedanke ist, an und für sich und ewig ist, das aber, was wahrhaft ist, nur im Gedanken enthalten ist: wie kommt

---

1) *Die Philosophie aber ist die Tätigkeit der Vernunft, welche das Vernünftige sucht und sich nur bei diesem beruhigen, das heisst für sich werden will.* (B.)

2) *„Una ratione præstamus beluis." Cicero de Legg. 1: 10. — Albrecht Rau: „Alle Wissenschaft ist in letzter Linie Sinneserkenntnis" (Citiert von Ernst Hæckel: 'Die Welträtsel' 1899 S. 344.) — Das Erkennen ist vielmehr 'zunächst' ein sinnliches 'oder' psychisches; das unmittelbar Erlebte soll sich im begrifflich Erkannten aufheben, und „il est impossible au sentiment de ne pas chercher à s'intellectualiser." (M. Hébert: 'L'évolution de la foi catholique' 1905, p. 159.) Die unbewusste Vernünftigkeit in der Natur bringt die menschliche Vernunft zum Nachdenken, und dieses ist Hinausgehen über Unmittelbares als Erhebung des Besonderen in die Allgemeinheit, des Endlichen ins Unendliche.* (B.)

3) *„Das Denken des Menschen ist hier angesehen als Quelle seiner zweiten Existenz." (11: 376.) Denken 'überhaupt' ist für Hegel als Denken an sich das unbewusst Vernünftige; er weiss, dass die Vernunft unseres Denkens nicht nur in uns, sondern auch in Anderem steckt, hat sich aber sagen lernen, dass nur das menschliche Nachdenken eine reine Vernunftlehre zutage fördert und hiermit das ewig Wahre zum Bewusstsein bringt, — dass in unserem Denken das Tierische, wie im Geistigen das Seelische, eben nur 'vorauszusetzen' ist.* (B.)

4) *'Finden' wird man die Wahrheit nie, denn die Wahrheit ist Idee; gerade die 'erdachte' Idee jedoch ist die Wahrheit und das Wahre selbst.* (B.)

5) *Bzw. 'erfindet', oder erdenkt.* (B.)

6) *Philosophieren ist....: Siehe oben.* (B.)

dann diese intellectuale Welt dazu, eine Geschichte zu haben? In der Geschichte wird dasjenige dargestellt, was veränderlich ist, was untergegangen ist in die Nacht der Vergangenheit, was nicht mehr ist; der wahrhafte, notwendige Gedanke — und nur mit solchem haben wir es hier zu tun — ist aber[1] keiner Veränderung fähig. Die Frage, was es hiermit für eine Bewandtnis habe, gehört zum Ersten, was wir betrachten wollen. Zweitens müssen uns aber sogleich ausser der Philosophie noch eine Menge der wichtigsten Hervorbringungen einfallen, die gleichfalls Werke des Gedankens sind, und die wir doch von unserer Betrachtung ausschliessen. Solche Werke sind Religion, politische Geschichte, Staatsverfassungen, Künste und Wissenschaften. Es fragt sich: Wie unterscheiden sich diese Werke von denen, die unser Gegenstand sind? Und zugleich: Wie verhalten sie sich in der Geschichte zu einander? Ueber diese beiden Gesichtspunkte ist das Dienliche anzuführen, um uns zu orientieren, in welchem Sinne die Geschichte der Philosophie hier vorgetragen wird. Ausserdem muss man drittens erst eine allgemeine Uebersicht haben, ehe man ans Einzelne geht, sonst sieht man vor lauter Einzelnheiten nicht das Ganze, vor lauter Bäumen nicht den Wald, vor lauter Philosophien nicht die Philosophie. Der Geist erfordert, dass er eine allgemeine Vorstellung von dem Zweck und der Bestimmung des Ganzen bekomme, damit man wisse, was man zu erwarten hat; wie man eine Landschaft im Allgemeinen überschauen will, die man dann aus dem Auge verliert, wenn man den Gang in die einzelnen Teile antritt, ebenso will der Geist auch die Beziehung der einzelnen Philosophien auf das Allgemeine haben, denn die einzelnen Teile haben in der Tat ihren vorzüglichen Wert durch ihre Beziehung auf das Ganze. Nirgend ist dies mehr der Fall als bei der Philosophie, und dann bei der Geschichte derselben. Bei einer Geschichte zwar scheint dieses Festsetzen des Allgemeinen etwa weniger nötig zu sein, als bei einer eigentlichen Wissenschaft. Denn Geschichte erscheint zunächst als eine Reihenfolge zufälliger Begebenheiten, in welcher jedes Factum isoliert für sich dasteht und nur der Zeit nach ein Zusammenhang aufgezeigt wird. Aber schon in der politischen Geschichte sind wir damit nicht zufrieden; wir erkennen oder ahnen wenigstens in ihr den notwendigen Zusammenhang, in welchem die einzelnen Begebenheiten ihre besondere Stellung und ihr Verhältnis zu einem Ziele oder Zwecke und damit eine Bedeutung gewinnen. Denn das Bedeutende in der Geschichte ist es nur durch seine Beziehung auf ein Allgemeines und durch seinen Zusammenhang mit demselben; dieses Allgemeine vor Augen bekommen heisst dann die Bedeutung 'fassen'.

Es sind deshalb folgende Punkte, über welche allein ich eine Einleitung voranschicken will.

Das Erste wird sein, die Bestimmung der Geschichte der Philosophie zu erörtern: ihre Bedeutung, ihren 'Begriff' und Zweck, woraus sich die Folgen für ihre 'Behandlungsweise' ergeben werden. Ins Besondere wird sich dabei als der interessanteste Punkt ergeben die Beziehung der Geschichte der Philosophie auf die Wissenschaft der Philosophie[2] selbst: d. h. dass sie nicht bloss das

---

1) *Vergleichungsweise gesagt.* (B.)

2) *„Scientiam illam principem." Leibniz; Erdm. 121 b. — Kant: „Methodus antevertit omnem scientiam." (2: 417 Hartenst.) Cicero: „Studium 'sapiéntiae' philosophia dicitur." (D. T. init.) Die Sprache der 'Wissenschaft' ist noch nicht die Sprache des reinen oder vernünftigen Wissens, obgleich auf ihre Weise eine wertvolle Œkonomie des Gedankens, eine bequeme und nützliche Convenienz.* (B.)

Æussere, Geschehene, die Begebenheiten des Inhalts darstellt, sondern wie der Inhalt — dies, was als historisch aufzutreten erscheint — selbst zur Wissenschaft der Philosophie gehört, die Geschichte der Philosophie selbst wissenschaftlich ist, und sogar zur Wissenschaft der Philosophie, der Hauptsache nach, wird.[1]

Zweitens muss näher der Begriff der Philosophie festgesetzt und aus ihm bestimmt werden, was aus dem unendlichen Stoff und den vielfachen Seiten der geistigen Bildung der Völker von der Geschichte der Philosophie auszuschliessen sei. Die Religion ohnehin und die Gedanken in ihr und über sie, ins Besondere in Gestalt von Mythologie, liegen schon durch ihren Stoff, so wie die übrige Ausbildung der Wissenschaften, ihre Gedanken über Staat, Pflichten, Gesetze u. s. w., durch ihre Form, der Philosophie so nahe, dass die Geschichte dieser Wissenschaft der Philosophie von ganz unbestimmtem Umfange werden zu müssen scheint. Von allen diesen Gedanken kann man meinen, in der Geschichte der Philosophie auf sie Rücksicht nehmen zu müssen: was hat man nicht alles Philosophie und Philosophieren genannt? Einerseits ist der enge Zusammenhang, in welchem die Philosophie mit den ihr verwandten Gebieten, der Kunst, Religion, den übrigen Wissenschaften, ebensosehr mit der politischen Geschichte steht, näher zu betrachten. Andererseits wenn nun das Gebiet der Philosophie gehörig abgegrenzt worden, so gewinnen wir, mit der Bestimmung dessen, was Philosophie ist und zu ihr gehört, zugleich den 'Anfangspunkt' ihrer Geschichte, der von den Anfängen religiöser Anschauungen und gedankenvoller Ahnungen zu unterscheiden ist.

Aus dem Begriffe des Gegenstandes selbst, der in diesen zwei ersten Gesichtspunkten enthalten ist, muss sich dann auch die Bahn zum Dritten, zur allgemeinen Uebersicht und 'Einteilung' des Verlaufs dieser Geschichte als in notwendige Perioden, ergeben; eine Einteilung, welche dieselbe als ein organisch fortschreitendes Ganzes, als einen vernünftigen Zusammenhang zeigen muss, wodurch allein diese Geschichte selbst die Würde einer Wissenschaft erhält. Ich will mich dabei jedoch nicht mit sonstigen Reflexionen über den 'Nutzen' der Geschichte der Philosophie, und sonstige Weisen, sie abzuhandeln, aufhalten; der Nutzen ergiebt sich von selbst. Endlich aber will ich noch von den Quéllen der Geschichte der Philosophie handeln, da dies so gebräuchlich ist.

* * *

Der Gedanke, der uns bei einer Geschichte der Philosophie zunächst entgegenkommen kann, ist, dass sogleich dieser Gegenstand selbst einen inneren 'Widerstreit' enthalte. Denn die Philosophie beabsichtigt das zu erkennen, was unver-

---

[1] *Die Geschichte der philosophischen Systeme ist eine Geschichte der Vernunft. deren bleibender Sinn sich in denselben veränderlich offenbart und entwickelt, um sich schliesslich in offenbarer und entwickelter oder ausgereifter und reiner Vernunftlehre. . .nicht ohne Veränderung und zeitliche Entwicklung beharrlich zu bewähren. Die Kreislehre oder 'Encyklopädie' der bewährten und sich bewährenden Weisheit und die vernünftige Erzählung einer Geschichte der Philosophie verhalten sich, ohne irgend etwas Anderes einseitig zu sein oder nicht zu sein, wie eine Beschreibung des ewig Notwendigen und eine Erzählung von zeitlich Zufälligem, deren jede eigentlich die andere voraussetzt und mit sich bringt; die wirkliche Geschichte ist nicht ohne Vernunft und die wahre Vernunftlehre nicht ohne ihre Geschichte.* (B.)

änderlich, ewig, an und für sich ist; ihr Ziel ist die Wahrheit.[1] Die Geschichte aber erzählt solches, was zu einer Zeit gewesen, zu einer anderen aber verschwunden, und durch Anderes verdrängt worden ist. Gehen wir davon aus, dass die Wahrheit ewig ist, so fällt sie nicht in die Sphäre des Vorübergehenden, und hat keine Geschichte.[2] Wenn sie aber eine Geschichte hat, und indem die Geschichte dies ist, uns nur eine Reihe vergangener Gestalten der Erkenntnis darzustellen, so ist in ihr die Wahrheit nicht zu finden, denn die Wahrheit ist nicht ein Vergangenes.

Man könnte sagen, dieses allgemeine Räsonnement würde ebenso gut nicht nur die anderen Wissenschaften, sondern auch die christliche Religion selbst treffen, und es widersprechend finden, dass es eine Geschichte dieser Religion und der anderen Wissenschaften geben solle; es sei aber überflüssig, dieses Räsonnement für sich selbst weiter zu untersuchen, denn es sei schon durch die Tatsache, dass es solche Geschichten gebe, unmittelbar widerlegt. Es muss aber, um dem Sinne jenes Widerstreits näher zu kommen, ein Unterschied gemacht werden zwischen der Geschichte der äusseren Schicksale einer Religion oder einer Wissenschaft und der Geschichte eines solchen Gegenstandes selbst. Und dann ist in Betracht zu nehmen, dass es mit der Geschichte der Philosophie, um der besonderen Natur ihres Gegenstandes willen, eine andere Bewandtnis hat als mit den Geschichten anderer Gebiete. Es erhellt sogleich, dass der angegebene Widerstreit nicht jene äussere Geschichte, sondern nur die innere, die des Inhaltes selbst, treffen könnte. Das Christentum hat eine Geschichte seiner Ausbreitung, der Schicksale seiner Bekenner u. s. f., und indem es seine Existenz zu einer Kirche erbaut hat, ist diese selbst ein solches äusseres Dasein, welches, in den mannigfaltigsten zeitlichen Berührungen begriffen, mannigfaltige Schick-

---

1) *Und nicht etwa die Wahrnehmbarkeit. Alle Wahrnehmung ist von Haus aus in der Täuschung oder unrichtigen Auffassung befangen, die sich umsonst bemüht, an dem Dinge ein sich gleich bleibendes und rein identisches Sein als dessen Wesen zu erfassen.* (B.)

2) *Kant: „Es giebt Gelehrte, denen die Geschichte der Philosophie, der alten sowohl als neuen, selbst ihre Philosophie ist." (4: 3.) „Wer Philosophieren lernen will, darf alle Systeme der Philosophie nur als Geschichte... der Vernunft ansehen." (8: 26.) Herbart: „Geschichte der Philosophie ist unter allen Geschichten die langweiligste, wenn sie nicht benutzt wird zum neuen Philosophieren." (3: 203 H.) Hegel: „Die überwiegende Geschäftigkeit mit dem Historischen von Gegenständen, welche ewige Wahrheiten des Geistes für sich selber sind, ist zu missbilligen, denn nur zu häufig ist sie eine Vorspiegelung, mit der man sich über sein Interesse täuscht." (12: 400.) „Was der Geist tut, ist keine Historie: es ist ihm nur um das zu tun, was an und für sich ist, nicht Vergangenes, sondern schlechthin Præsentes." (12: 328.) „Das Leben des gegenwärtigen Geistes ist ein Kreislauf von Stufen, die einerseits neben einander bestehen und nur andererseits als vergangen erscheinen; die Momente, die der Geist hinter sich zu haben scheint, hat er auch in seiner gegenwärtigen Tiefe." (9: 98.) Schopenhauer: „Wenn ein Historiker sein Studium für das Mittel zur Erlangung der Weisheit oder der Kenntnis des wahren Wesens der Dinge ausgeben wollte, so könnte man ihn fragen: Und wenn ich nun gelebt hätte, ehe alle diese Dinge sich zutrugen, hätte ich dann notwendig weniger weise werden müssen?" (Nachl. 4: 382.) „Ueberhaupt wird heutzutage zu viel Studium auf die Geschichte der Philosophie verwendet." (3: 197.) Augustin: „Potius de rebus ipsis judicare debemus quam pro magno habere de hominibus quid quisque senserit scire." (De C. D. 19: 3.) Spinosa: „Philosophiæ scopus nihil est præter veritatem." (Tr. Th. Pol. 14.) — Vgl. hier zunächst noch Hegels Encyklopädie, §§ 13 u. 14.* (B.)

sale und wesentlich eine Geschichte hat. Was aber die christliche Lehre selbst betrifft, so ist zwar auch diese als solche nicht ohne Geschichte; aber sie hat notwendig bald ihre Entwickelung erreicht, und ihre bestimmte Fassung gewonnen.[1] Und dieses alte Glaubensbekenntnis hat zu jeder Zeit gegolten und soll noch jetzt unverändert als die Wahrheit gelten, wenn dieses Gelten auch nunmehr nichts als ein Schein und die Worte eine leere Formel der Lippen wären. Der weitere Umfang der Geschichte dieser Lehre aber enthält zweierlei: einerseits die mannigfaltigen Zusätze und Abirrungen von jener festen Wahrheit, und andererseits die Bekämpfung dieser Verirrungen und die Reinigung der gebliebenen Grundlage von den Zusätzen und die Rückkehr zu ihrer Einfachheit.

Eine äusserliche Geschichte, wie die Religion, haben auch die anderen Wissenschaften, ingleichen die Philosophie. Diese hat eine Geschichte ihres Entstehens, Verbreitens, Blühens, Verkommens, Wiederauflebens, eine Geschichte ihrer Lehrer, Beförderer, auch Bekämpfer, ingleichen auch eines äusseren Verhältnisses häufiger zur Religion, zuweilen auch zum Staate. Diese Seite ihrer Geschichte giebt gleichfalls zu interessanten Fragen Veranlassung, unter anderen, was es mit der Erscheinung für eine Bewandtnis habe, dass die Philosophie, wenn sie die Lehre der absoluten Wahrheit, sich auf eine im Ganzen geringe Anzahl von Individuen, auf besondere Völker, auf besondere Zeitperioden beschränkt gezeigt habe; wie gleicherweise in Ansehung des Christentums — der Wahrheit in einer viel allgemeineren Gestalt, als sie in der philosophischen Gestalt ist, — die Schwierigkeit gemacht worden ist, ob es nicht einen 'Widerspruch' in sich enthalte, dass diese Religion so spät in der Zeit hervorgetreten, und so lange und selbst noch gegenwärtig auf besondere Völker eingeschränkt geblieben sei. Diese und andere dergleichen Fragen sind aber bereits viel specieller, als dass sie nur von dem angeregten allgemeineren Widerstreit abhingen, und erst wenn wir von der eigentümlichen Natur der philosophischen Erkenntnis mehr werden berührt haben, können wir auf die Seiten mehr eingehen, die sich mehr auf die äussere Existenz und äussere Geschichte der Philosophie beziehen.

Was aber die Vergleichung der Geschichte der Religion mit der Geschichte der Philosophie in Ansehung des inneren Inhaltes betrifft, so wird der letzteren nicht, wie der Religion, eine von Anfang an festbestimmte Wahrheit als Inhalt zugestanden, der, als unveränderlich, der Geschichte entnommen wäre. Der Inhalt des Christentums aber, der die Wahrheit ist, ist als solche unverändert geblieben, und hat darum keine, oder so gut als keine Geschichte weiter.[2] Bei der Religion fällt daher der berührte Widerstreit, nach der Grundbestimmung, wodurch sie Christentum ist, hinweg. Die Verirrungen aber und Zusätze machen keine Schwierigkeit; sie sind ein Veränderliches, und ihrer Natur nach ganz ein Geschichtliches.

Die anderen Wissenschaften zwar haben auch dem Inhalte nach eine Geschichte: sie enthält einen Teil, welcher Veränderungen desselben, Aufgeben von Sätzen, die früher gegolten haben, zeigt. Allein ein grosser, vielleicht der

---

[1] *Endpunkt der Entwicklung 'positiv' christlicher Lehre ist vielmehr das Concilium Vaticanum vom Jahre 1870, welches freilich beziehungsweise den Anfang des Endes bezeichnet.* (B.)

[2] S. Marheineke: Lehrbuch des christlichen Glaubens und Lebens. Berlin 1823, §§ 133—134.

grössere Teil des Inhalts ist von der Art, dass er sich erhalten hat, und das Neue, was entstanden ist, ist nicht eine Veränderung des früheren Gewinns, sondern ein Zusatz und eine Vermehrung desselben. Diese Wissenschaften schreiten durch eine Juxtaposition fort. Es berichtigt sich wohl manches im Fortschritte der Mineralogie, Botanik u. s. f. an dem Vorhergehenden, aber der allergrösste Teil bleibt bestehen, und bereichert sich ohne Veränderung durch das Neuhinzukommende. Bei einer Wissenschaft, wie die Mathematik, hat die Geschichte, was den Inhalt betrifft, vornehmlich nur das erfreuliche Geschäft, Erweiterungen zu erzählen [1], und die Elementargeometrie z. B. kann in dem Umfang, welchen Euklid dargestellt hat, von da an als geschichtlos geworden angesehen werden.

Die Geschichte der Philosophie dagegen zeigt weder das Verharren eines zusatzlosen, einfacheren Inhalts, noch nur den Verlauf eines ruhigen Ansetzens neuer Schätze an die bereits erworbenen, sondern sie scheint vielmehr das Schauspiel nur immer sich erneuernder Veränderungen des Ganzen zu geben, welche zuletzt auch nicht mehr das blosse Ziel zum gemeinsamen Bande haben; vielmehr ist es der abstracte Gegenstand selbst, die vernünftige Erkenntnis, welche entschwindet, und der Bau der Wissenschaft muss zuletzt mit der leeren Stätte die Prætension und den eitel gewordenen Namen der Philosophie teilen.

* * *

Es bieten sich hier sogleich die gewöhnlichen oberflächlichen Vorstellungen über diese Geschichte dar, welche zu erwähnen und zu berichtigen sind. Ueber diese sehr geläufigen Ansichten, die Ihnen, meine Herren, ohne Zweifel auch bekannt sind (denn es sind in der Tat die nächsten Reflexionen, die bei dem ersten blossen Gedanken einer Geschichte der Philosophie durch den Kopf laufen können), will ich kurz das Nötige äussern, und die Erklärung über die Verschiedenheit der Philosophien wird uns dann weiter in die Sache selbst hineinführen.

Geschichte schliesst nämlich beim ersten Anschein sogleich dies ein, dass sie zufällige Eräugnisse der Zeiten, der Völker und Individuen zu erzählen habe, zufällig teils ihrer Zeitfolge nach, teils aber ihrem Inhalte nach. Von der Zufälligkeit in Ansehung der Zeitfolge ist nachher zu sprechen. Den Begriff, mit dem wir es zuerst zu tun haben wollen, geht die Zufälligkeit des Inhalts an; — das ist der Begriff zufälliger Handlungen. Der Inhalt aber, den die Philosophie hat, sind nicht äusserliche Handlungen noch Begebenheiten der Leidenschaften und des Glücks, sondern es sind Gedanken. Zufällige Gedanken [2] aber sind nichts Anderes als 'Meinungen', und philosophische Meinungen heissen Meinungen über den näher bestimmten Inhalt und die eigentümlicheren Gegenstände der Philosophie, über Gott, die Natur, den Geist. [3]

---

[1] *Die mathematische Formel darf aber nicht gesagt werden, die Begreiflichkeit als solche irgendwie zu erschöpfen, wenngleich sie ein überaus wertvolles Hilfsmittel des Denkens ist.* (B.)

[2] *Dass dieses oder jenes und überhaupt etwas unter Ausschluss seines Anderen Wahrheit habe.* (B.)

[3] *Eine δόξα ἀληθής oder 'opinio vera' wird gelegentlich von Platon erwähnt; die Meinung ist aber als vereinzelte Ansicht noch nicht algemein gültige Einsicht, und der Begriff der letzteren der Begriff der Weisheit.* (B.)

Somit stossen wir denn sogleich auf die sehr gewöhnliche Ansicht von der Geschichte der Philosophie, dass sie nämlich den Vorrat von philosophischen Meinungen herzuerzählen habe, wie sie sich in der Zeit ergeben und dargestellt haben. Wenn glimpflich gesprochen wird, so heisst man diesen Stoff 'Meinungen'; die es mit gründlicherem Urteile ausdrücken zu können glauben, nennen diese Geschichte eine 'Galerie der Narrheiten' sogar, oder wenigstens der Verirrungen des sich ins Denken und in die blossen Begriffe vertiefenden Menschen. Man kann solche Ansicht nicht nur von solchen hören, die ihre Unwissenheit in der Philosophie bekennen — sie bekennen sie, denn diese Unwissenheit soll nach der gemeinen Vorstellung nicht hinderlich sein, ein Urteil darüber zu fällen, was an der Philosophie sei: im Gegenteil hält sich jeder für sicher, über ihren Wert und ihr Wesen doch urteilen zu können, ohne etwas von ihr zu verstehen, — sondern auch von solchen, welche selbst Geschichte der Philosophie schreiben und geschrieben haben. Diese Geschichte, so als eine Hererzählung von vielerlei Meinungen, wird auf diese Weise eine Sache müssiger Neugierde, oder, wenn man will, ein Interesse der 'Gelehrsamkeit'.[1] Denn die Gelehrsamkeit besteht vorzüglich darin, eine Menge unnützer Sachen zu wissen, d. h. solcher, die sonst keinen Gehalt und kein Interesse in ihnen selbst haben, als dies, dass man die Kenntnis derselben eben habe. Jedoch meint man zugleich einen Nutzen davon zu haben, auch verschiedene Meinungen und Gedanken Anderer kennen zu lernen: es bewege die Denkkraft, führe auch auf manchen guten Gedanken, d. h. es veranlasse etwa auch wieder, eine 'Meinung' zu haben, und die Wissenschaft bestehe darin, dass sich so Meinungen aus Meinungen fortspinnen.

Wenn die Geschichte der Philosophie nur eine 'Galerie von Meinungen' — obzwar über Gott, über das Wesen der natürlichen und geistigen Dinge — aufstellte, so würde sie eine sehr überflüssige und langweilige Wissenschaft sein, man möchte auch noch so viele Nutzen, die man von solcher Gedankenbewegung und Gelehrsamkeit ziehen solle, herbeibringen. Was kann unnützer sein, als eine Reihe blosser 'Meinungen' kennen zu lernen? Was gleichgültiger? Schriftstellerische Werke, welche Geschichten der Philosophie in dem Sinne sind, dass sie die Ideen der Philosophie in der Weise von Meinungen aufführen und behandeln, braucht man nur leicht anzusehen, um zu finden, wie dürr und ohne Interesse das alles ist. Eine 'Meinung' ist eine subjective Vorstellung, ein beliebiger Gedanke, eine Einbildung, die ich so oder so, und ein Anderer anders haben kann; eine Meinung ist 'mein', und nicht ein in sich allgemeiner, an und für sich seiender Gedanke. Die Philosophie[2] aber enthält keine 'Meinungen', denn es giebt' keine philosophische 'Meinungen'.[3] Man hört einem Menschen, und wenn es auch selbst ein Geschichtschreiber der Philosophie wäre, sogleich

---

[1] *„Gelehrsamkeit..., die immer dort am breitesten sich ausdehnt, wo am wenigsten zu holen ist."* (9: 341.) *„Non est scientia sed opinatio." Lact. I. D. 3: 8.* Πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει *Heraclitus ap. Athen. 13: 91.* Πολλοὶ πολυμαθέες νοῦν οὐκ ἔχουσι. *Democritus ap. Joh. Stob. Flor. 4: 83. „Illa demum scientia ceteris est praestantior quae intellectum humanum minimum multiplicitate onerat." Fr. Baco de Dign. 3: 4.* (B.)

[2] *Lies: die Centralität der Wissenschaft, die Weisheit.* (B.)

[3] Ἀδόξαστος ὁ σοφός *Stoici ap. D. L. 7: 162; cf. 7: 121. Kant: „Reine Vernunft enthält keine Meinungen."* (3: 517.) *„Schelling: „'Wissenschaft' verträgt das Hypothetische nicht, noch das bloss Wahrscheinliche."* (1, 3: 279.)

den Mangel der ersten Bildung an, wenn er von philosophischen 'Meinungen' spricht; die Philosophie ist objective [1]) Wissenschaft der Wahrheit, Wissenschaft ihrer Notwendigkeit, begreifendes Erkennen, kein 'Meinen' und kein 'Ausspinnen' von Meinungen.

Die weitere eigentliche Bedeutung solcher Vorstellung ist dann, dass es 'nur' Meinungen sind, von denen wir die Kenntnis erhalten, wobei auf 'Meinung' der Accent gelegt wird. Das, was der Meinung gegenübersteht, ist nun die Wahrheit [2]); Wahrheit ist es, vor der die Meinung erbleicht; Wahrheit aber ist auch das Wort, bei dem 'die' den Kopf abwenden, welche nur 'Meinungen' in der Geschichte der Philosophie suchen, oder überhaupt meinen, es seien nur solche in ihr zu finden. Es ist ein Antagonismus von zweierlei Seiten, welchen die Philosophie hier erfährt. Einerseits erklärte die Frömmigkeit bekanntlich die Vernunft oder das Denken für unfähig, das Wahre zu erkennen: im Gegenteil führe die Vernunft nur an den Abgrund des Zweifels, und auf Selbstdenken müsse Verzicht getan und die Vernunft unter den blinden Autoritätsglauben gefangen genommen werden, um zur Wahrheit zu gelangen. Vom Verhältnis der Religion zur Philosophie und ihrer Geschichte werden wir nachher reden. Dagegen ist es andererseits ebenso bekannt, dass die sogenannte Vernunft sich geltend gemacht, den Glauben aus Autorität verworfen hat, und das Christentum vernünftig machen wollte, so dass durchaus nur die eigene Einsicht, die eigene Ueberzeugung verpflichtend für mich sei, etwas anzuerkennen; aber wunderbarerweise ist auch diese Behauptung des Rechts der Vernunft dahin umgeschlagen, dies zum Resultate zu haben, dass die Vernunft nichts Wahres erkennen könne. Diese sogenannte Vernunft bekämpfte einerseits den religiösen Glauben in Namen und Kraft der denkenden Vernunft, und zugleich ist sie ebenso gegen die Vernunft gekehrt und Feindin der wahren Vernunft; sie behauptet gegen diese die innere Ahnung, das Gefühl, und macht so das Subjective zum Maassstabe des Geltenden, nämlich eine eigene Ueberzeugung, wie jeder sie sich in seiner Subjectivität aus und in sich selber mache. Solche eigene Ueberzeugung ist nichts Anderes als die 'Meinung', welche dadurch für die Menschen zum Letzten geworden ist.

Wenn wir von dem anfangen, worauf wir in der nächsten Vorstellung stossen, so können wir nicht umhin, dieser Ansicht in der Geschichte der Philosophie sogleich zu erwähnen; sie ist ein Resultat, das in der allgemeinen Bildung durchgedrungen ist, gleichsam das Vorurteil und ein wahrhaftes Zeichen unserer Zeit, — der Grundsatz, in dem man sich gegenseitig versteht und erkennt, eine Voraussetzung, die als ausgemacht gilt, und allem übrigen wissenschaftlichen Treiben zu Grunde gelegt wird. In der Theologie ist es nicht so sehr das Glaubensbekenntnis der Kirche, welches als Lehre des Christentums gilt, sondern jeder mehr oder weniger macht sich eine eigene christliche Lehre zurecht nach 'seiner' Ueberzeugung, ein Anderer nach anderer Ueberzeugung. Oder wir sehen oft die Theologie 'geschichtlich' getrieben, indem der theologischen Wissenschaft

---

[1]) *Wofern sich die Weisheit und die Wahrheit wie das Subjective und das Objective verhalten, erscheint die objectivierte Wahrheit als die wahre oder eigentliche Objectivität, von der sich freilich sagen lässt, dass sie kein... Object oder Gegenstand sei.* (B.)

[2]) *Weisheit! Gemeintes und Meinung verhalten sich wie Wahrheit und Weisheit; das Wahre ist ob- und subjectiv in Wahrheit und Weisheit enthalten. „Wissenschaft von den Principien ist die Weisheit." Aristoteles, Metaph. 1059 a.* (B.)

das Interesse gegeben wird, die verschiedenen 'Meinungen' kennen zu lernen, und eine der ersten Früchte dieser Kenntnisnahme soll die sein, alle Ueberzeugungen zu ehren, und sie für etwas zu nehmen, das jeder nur mit sich auszumachen habe. Das Ziel, die Wahrheit zu erkennen, ist auch dann aufgegeben. — Eigene Ueberzeugung ist allerdings das Letzte und absolut Wesentliche, was die Vernunft und ihre Philosophie, nach der Seite der Subjectivität, zur Erkenntnis fordert. Aber es ist ein Unterschied, ob die Ueberzeugung auf 'Gefühlen', 'Ahnungen', 'Anschauungen' u. s. f., auf subjectiven Gründen, überhaupt auf der Besonderheit des Subjectes beruht, oder ob auf dem Gedanken, und sie aus der Einsicht in den Begriff und die Natur der Sache hervorgeht. Auf jene erstere Weise ist die Ueberzeugung nun die 'Meinung'.

Den Gegensatz zwischen 'Meinung' und 'Wahrheit', der sich jetzt scharf herausstellt, erblicken wir auch schon in der Bildung der sokratisch platonischen Zeit, einer Zeit des Verderbens des griechischen Lebens, als den platonischen Gegensatz von Meinung (δόξα) und Wissenschaft (ἐπιστήμη).[1] Es ist derselbe Gegensatz, den wir in der Zeit des Untergangs des römischen öffentlichen und politischen Lebens unter Augustus und in der Folge sehen, wo Epikureismus und Gleichgültigkeit gegen die Philosophie sich breit machten; in welchem Sinne Pilatus[2], als Christus sagte, „Ich bin gekommen in die Welt, die Wahrheit zu verkünden," erwiderte: „Was ist Wahrheit?"[3] Das ist vornehm gesprochen, und heisst so viel: „Diese Bestimmung 'Wahrheit' ist ein Abgemachtes, mit dem wir fertig sind; wir sind weiter: wir wissen, Wahrheit zu erkennen, davon kann nicht mehr die Rede sein; wir sind darüber hinaus." Wer dies aufstellt, ist in der Tat darüber hinaus. Wenn man bei der Geschichte der Philosophie von diesem Standpunkt ausgeht, so wäre dies ihre ganze Bedeutung, nur Particularitäten Anderer, deren jeder eine andere hat, kennen zu lernen: Eigentümlichkeiten, die mir also ein Fremdes sind, und wobei meine denkende Vernunft nicht frei, nicht dabei ist, die mir nur ein äusserer, toter, historischer Stoff sind, eine Masse in sich selbst eitlen Inhalts; und sich so in Eitelem befriedigen, ist selbst nur subjective Eitelkeit.

Dem unbefangenen Menschen wird die Wahrheit immer ein grosses Wort

---

1) *Siehe z. B. Platons Theætet 187 b. u. ff.* — Καὶ γὰρ αἱ δόξαι αἱ ἀληθεῖς... οὐ πολλοῦ ἄξιαί εἰσιν, ἕως ἄν τις αὐτὰς δήσῃ αἰτίας λογισμῷ· ἐπειδὰν δὲ δεθῶσι, πρῶτον μὲν ἐπιστῆμαι γίγνονται, ἔπειτα μόνιμοι. *Plat. Men. 98 a.* (B.)

2) *Bzw. der Pilatus des Johannesevangeliums (18: 38).* (B.)

3) *Thomas: „Veritas consistit in adæquatione intellectus et rei." S. Th. 1: 21, 2. A. Trendelenburg: „Veritas definitur subjectivi cum objectivo convenientia." Elementa Logices Aristoteleæ (1836) p. 55. — Kant: „Was ist Wahrheit? Die Namenserklärung der Wahrheit, dass sie nämlich die Uebereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande sei, wird hier geschenkt und vorausgesetzt; man verlangt aber zu wissen, welches das allgemeine und sichere Kriterion der Wahrheit einer jeden Erkenntnis sei." (3: 86.) Schelling: „Die alte Definition der Wahrheit, sie sei die absolute Uebereinstimmung des Gegenstandes und des Erkennens, hätte längst darauf führen können, dass der Gegenstand selbst nichts anderes als unser notwendiges Erkennen ist." (1: 365.) Hegel: „Kant, indem er auf die alte und berühmte Frage, was die Wahrheit sei, zu reden kommt, schenkt fürs erste als etwas Triviales die Namenserklärung, dass sie die Uebereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande sei, — eine Definition, die von grossem, ja von dem höchsten Werte ist." (5: 26.)*

bleiben und das Herz schlagen lassen.[1]) Was nun die Behauptung betrifft, dass man die Wahrheit nicht erkennen könne, so kommt sie in der Geschichte der Philosophie selbst vor[2]), wo wir sie denn auch näher betrachten werden. Hier ist nur zu erwähnen, dass, wenn man diese Voraussetzung gelten lässt, wie z. B. Tennemann, es nicht zu begreifen ist, warum man sich um die Philosophie noch bekümmert, denn jede Meinung behauptet dann fälschlich, die Wahrheit zu haben. Ich berufe mich hierbei vorläufig auf das alte Vorurteil, dass im Wissen Wahrheit sei, dass man aber vom Wahren nur insofern wisse, als man nachdenke, nicht so wie man gehe und stehe, dass die Wahrheit nicht erkannt werde im unmittelbaren 'Wahrnehmen' und 'Anschauen', weder in der äusserlich sinnlichen, noch in der intellectualen Anschauung (denn jede Anschauung ist als Anschauung sinnlich), sondern nur durch die Mühe des Denkens.

Nach einer anderen Seite hin hängt aber mit jener Vorstellung von der Geschichte der Philosophie eine andere Folge zusammen, die man, wie man will, für einen Schaden oder einen Nutzen ansehen kann. Nämlich beim Anblick von so mannigfaltigen Meinungen, von so vielerlei philosophischen Systemen gerät man in das Gedränge, zu welchem man sich halten solle. Man sieht, über die grossen Materien, zu denen sich der Mensch hingezogen fühlt, und deren Erkenntnis die Philosophie gewähren wolle, haben sich die grössten Geister geirrt, weil sie von Anderen widerlegt worden sind. „Da dieses so grossen widerfahren ist, wie kann ego homuncio da entscheiden wollen?" Diese Folge, die aus der Verschiedenheit der philosophischen Systeme gezogen wird, ist, wie man meint, der Schaden in der Sache; zugleich ist sie aber auch ein subjectiver Nutzen. Denn diese Verschiedenheit ist die gewöhnliche Ausrede — für die, welche mit Kennermiene sich das Ansehen geben wollen, sie interessierten sich für die Philosophie — dafür, dass sie bei diesem angeblichen guten Willen, ja bei zugegebener Notwendigkeit der Bemühung um diese Wissenschaft, doch in der Tat sie gänzlich vernachlässigen. Aber diese Verschiedenheit der philosophischen Systeme ist weit entfernt, sich für eine blosse Ausrede zu nehmen. Sie gilt vielmehr für einen ernsthaften, wahrhaften Grund gegen den... Ernst, den das Philosophieren aus seiner Beschäftigung macht, — als eine Rechtfertigung, sich nicht mit ihr zu befassen, und als eine selbst unwiderlegbare Instanz über die Vergeblichkeit des Versuchs, die philosophische Erkenntnis der Wahrheit erreichen

---

1) *„Intellectus humanus natura sua tendit ad veritatem; propterea, historia teste, homines inde ab origine verum quærebant." J. Kachnik, Hist. Phil.* (1896) *init.*

2) "Εκφαντός τις Συρακούσιος ἔφη μὴ εἶναι ἀληθινὴ τῶν ὄντων γνῶσιν. *Hippolytus Romanus de Hæresibus 1: 15. Democritus:* Ἐτεῇ οὐδὲν ἴδμεν· ἐν βυθῷ γὰρ ἡ ἀλήθεια. *(D. L. 9: 72.) Plato:* Ἡ ἀνθρωπίνη σοφία ὀλίγου τινὸς ἀξία ἐστὶ καὶ οὐδενός. *(Apol. Socr. 22.)* Ὁ δὲ Καρνεάδης παρίσταται ὅτι οὐδὲν ἁπλῶς ἀληθείας κριτήριον. *Sextus adv. Math. 7: 159.* — Τῶν μὲν γὰρ πραγμάτων διαφωνούντων τῶν δὲ λόγων ἰσοσθενούντων ἀγνωσία τῆς ἀληθείας ἐπακολουθεῖ. *(D. L. 9: 76.)* — *Cicero: „Ubi est veritas?" (De D. N. 1: 67.) „Simul atque editi in lucem et suscepti sumus, in omni continuo pravitate et in summa opinionum perversitate versamur ut pæne cum lacte nutricis errorem suxisse videamur." (D. T. 3: 2.) „Omnis cognitio multis est obstructa difficultatibus, eaque est in ipsis rebus obscuritas et in judiciis nostris infirmitas, ut non sine causa et antiquissimi et doctissimi invenire se posse quod cuperent diffisi sint." (Ac. Pr. 2: 7.) Seneca: „Involuta veritas in alto latet." (De Benef. 7; 1.) Plinius major: „Omnia incerta ratione et in naturæ majestate abdita." (H. N. 2: 32.) Schiller: „Nur dem Ernst, den keine Mühe bleichet, rauscht der Wahrheit tief versteckter Born." (Das Ideal u. d. Leben.)* (P.)

zu wollen. Wenn aber auch zugegeben wird, die Philosophie solle eine wirkliche Wissenschaft sein, und Eine Philosophie werde wohl die wahre sein, so entstehe die Frage, aber welche? Woran soll man sie erkennen? Jede versichere, sie sei die wahre; jede selbst gebe andere Zeichen und Kriterien an, woran man die Wahrheit erkennen solle; ein nüchternes, besonnenes Denken müsse daher Anstand nehmen, sich zu entscheiden.

Dies ist das weitere Interesse, welches die Geschichte der Philosophie leisten soll. Cicero (De D. N. 1: 8 ff.) giebt eine in solcher Absicht verfasste, höchst schludrige Geschichte der philosophischen Gedanken über Gott. Er legt sie einem Epikureer in den Mund, wusste aber nichts Besseres darauf zu sagen; es ist also seine Ansicht. Der Epikureer sagt, man sei zu keinem bestimmten Begriff gekommen. Der Erweis, dass das Bestreben der Philosophie nichtig sei, wird sogleich aus der allgemeinen oberflächlichen Ansicht der Geschichte der Philosophie geführt: der Erfolg der Geschichte zeige sich als eine Entstehung der mannigfaltigsten der vielfachen Philosophien, die einander entgegengesetzt sind, sich widersprechen und widerlegen. Dieses Factum, welches nicht zu läugnen ist, scheint die Berechtigung, ja die Aufforderung zu enthalten, die Worte Christi auch auf die Philosophien anzuwenden und zu sagen: „Lass die Toten ihre Toten begraben, und folge mir nach." Das Ganze der Geschichte der Philosophie wäre hiernach ein Schlachtfeld, nur bedeckt mit den Gebeinen der Toten, — ein Reich nicht nur verstorbener, leiblich vergangener Individuen, sondern widerlegter, geistig vergangener Systeme, deren jedes das andere tot gemacht, begraben hat. Statt „Folge mir nach" müsste es freilich in diesem Sinne vielmehr heissen: „Folge dir selbst nach", d. h. halte dich an deine eigene Ueberzeugung, bleibe bei deiner eigenen 'Meinung' stehen. Warum bei einer fremden? —

Es geschieht freilich, dass eine neue Philosophie auftritt, welche behauptet, dass die anderen nichts gelten. Und zwar tritt jede Philosophie mit der Prätension auf, dass durch sie die vorhergehenden Philosophien nicht nur widerlegt, sondern ihrem Mangel abgeholfen und das Rechte endlich gefunden sei. [1]) Aber der früheren Erfahrung gemäss zeigt sich vielmehr, dass auf solche Philosophie gleichfalls andere Worte der Schrift anwendbar sind, die der Apostel Petrus zu der Frau des Ananias spricht: „Siehe, die Füsse derer, die dich hinaustragen werden, stehen schon vor der Türe." Siehe, die Philosophie, durch welche die deinige widerlegt und verdrängt werden wird, wird nicht lange ausbleiben, so wenig als sie bei jeder anderen ausgeblieben ist.

Es ist allerdings eine genug gegründete Tatsache, dass es verschiedene Philosophien giebt und gegeben hat; die Wahrheit aber ist Eine, — dieses unüberwindliche Gefühl oder Glauben hat der Instinct der Vernunft. „Also kann auch nur Eine Philosophie die wahre sein, und weil sie so verschieden sind, so müssen" — schliesst man — „die übrigen 'nur' Irrtümer sein; aber jene Eine zu sein, versichert, begründet, beweist eine jede von sich." Dies ist ein gewöhnliches Räsonnement, und eine richtig scheinende Einsicht des nüchternen Denkens. Was nun die 'Nüchternheit' des Denkens, dieses Schlagwort, betrifft, so wissen wir von der Nüchternheit aus der täglichen Erfahrung, dass, wenn wir nüchtern sind, wir uns zugleich damit oder gleich darauf hungrig fühlen. Jenes nüchterne

---

[1]) *Schopenhauer: „Das Geheimnis, dem die Philosophie so lange nachgeforscht, liegt offen." (3: 289 Reclam.)*

Denken aber hat das Talent und Geschick, aus seiner Nüchternheit nicht zum Hunger, zum Verlângen überzugehen, sondern in sich satt zu sein und zu bleiben.[1]) Damit verrät sich dieses Denken, das jene Sprache spricht, dass es toter Verstand ist, denn nur das Tote ist nüchtern und ist und bleibt dabei zugleich satt. Die physische Lebendigkeit aber, wie die Lebendigkeit des Geistes, bleibt in der 'Nüchternheit' nicht befriedigt, sondern ist Trieb, geht über in den Hunger und Durst nach Wahrheit, nach Erkenntnis derselben, dringt nach Befriedigung dieses Triebes, und lässt sich nicht mit solchen Reflexionen, wie jene ist, abspeisen und ersättigen.

Was aber näher über diese Reflexion zu sagen ist, wäre schon zunächst dies, dass so verschieden die Philosophien wären, sie doch dieses Gemeinschaftliche hätten, Philosophie zu sein. Wer also irgend eine Philosophie studierte oder inne hätte, wenn es anders eine Philosophie ist, hätte damit doch Philosophie inne. Jenes Ausreden und Räsonnement, das sich an der blossen Verschiedenheit festhält, und aus Ekel oder Bangigkeit vor der Besonderheit, in der ein Allgemeines wirklich ist, nicht diese Allgemeinheit ergreifen oder anerkennen will, habe ich anderswo[2]) mit einem Kranken verglichen, dem der Arzt Obst zu essen anrät und dem man Kirschen oder Pflaumen oder Trauben vorsetzt, der aber in einer Pedanterei des Verstandes nicht zugreift, weil keine dieser Früchte 'Obst' sei, sondern die eine Kirschen, die andere Pflaumen oder Trauben.

Aber es kommt wesentlich darauf an, noch eine tiefere Einsicht darein zu haben, was es mit dieser Verschiedenheit der philosophischen Systeme für eine Bewandtnis habe. Die philosophische Erkenntnis dessen, was Wahrheit und Philosophie ist, lässt diese Verschiedenheit selbst als solche noch in einem ganz anderen Sinne erkennen, als nach dem abstracten Gegensatze von Wahrheit und Irrtum. Die Erläuterung hierüber wird uns die Bedeutung der ganzen Geschichte der Philosophie aufschliessen. Wir müssen dies begreiflich machen, dass diese Mannigfaltigkeit der vielen Philosophien nicht nur der Philosophie selbst — der Möglichkeit der Philosophie — keinen Eintrag tut, sondern dass solche Mannigfaltigkeit zur Existenz der Wissenschaft der Philosophie schlechterdings notwendig ist und gewesen ist, — dass sie ihr wesentlich ist.

Bei dieser Betrachtung gehen wir freilich davon aus, dass die Philosophie das Ziel habe, die Wahrheit denkend, begreifend zu erfassen, nicht, dies zu erkennen, dass nichts zu erkennen sei, wenigstens, dass die wahre Wahrheit nicht zu erkennen sei, sondern nur eine zeitliche, endliche Wahrheit (d. h. eine Wahrheit, die zugleich auch ein Nichtwahres ist), — ferner, dass wir es in der Geschichte der Philosophie, mit der Philosophie selbst zu tun haben. Die Taten der Geschichte der Philosophie sind keine Abenteuer, so wenig als die Weltgeschichte nur 'romantisch' ist; sie sind nicht nur eine Sammlung zufälliger Begebenheiten[3]), Fahrten irrender Ritter, die sich für sich herumschlagen, absichtlos abmühen, und deren Wirksamkeit spurlos verschwunden ist. Ebenso wenig hat sich hier Einer etwas

---

[1]) *Der Agnosticismus erkennt das Wahre nicht und will es nicht erkennen; er ist der leere Dogmatismus der Unwissenheit.* (B)

[2]) Vergleiche Hegels Werke, Bd. VI, §. 13, S. 21—22.

[3]) *Die Logik ist nicht ohne Geschichte, die Geschichte nicht ohne ihre Logik: gleichwohl ist die Geschichte der Philosophie als Geschichte der Vernunft eine Vernunftlehre von der Seite der Zufälligkeit und erst die Logik selbst das notwendige Wahre an derselben.* (B.)

ausgeklügelt, dort ein Anderer nach Willkür, sondern in der Bewegung des denkenden Geistes ist wesentlich Zusammenhang, und es geht darin vernünftig zu. Mit diesem Glauben[1] an den Weltgeist müssen wir an die Geschichte und ins Besondere an die Geschichte der Philosophie gehen.

* * *

Der vorhin schon angeführte Satz, dass die Wahrheit nur Eine ist, ist noch abstract und formal. Im tieferen Sinne ist es der Ausgangspunkt, das Ziel der Philosophie aber, diese eine Wahrheit zugleich als die Quelle zu erkennen, aus der alles Andere, alle Gesetze der Natur, alle Erscheinungen des Lebens und Bewusstseins nur abfliessen, von der sie nur Wiederscheine sind, oder alle diese Gesetze und Erscheinungen, auf anscheinend umgekehrtem Wege, auf jene eine Quelle zurückzuführen, aber um sie aus ihr zu begreifen, d. h. ihre Ableitung daraus zu erkennen. Das Wesentlichste ist also vielmehr, zu erkennen, dass die eine Wahrheit nicht ein nur einfacher, leerer, sondern ein in sich bestimmter Gedanke ist. Zum Behufe dieser Erkenntnis müssen wir uns auf einige abstracte Begriffe einlassen, die als solche ganz allgemein und trocken sind, nämlich die zwei Bestimmungen von 'Entwickelung' und von 'Concretem'.[2] Ja, wir können das, worauf es hier ankommt, in die einzige Bestimmung der Entwickelung zusammenfassen: wenn uns diese deutlich wird, so wird alles Uebrige sich von selbst ergeben und folgen. Das Product des Denkens ist das Gedachte überhaupt; der 'Gedanke' ist aber noch formal, 'Begriff' der schon mehr bestimmte Gedanke, 'Idee' endlich der Gedanke in seiner Totalität und anundfürsichseienden Bestimmung. Die Idee ist damit aber das Wahre und allein das Wahre; wesentlich ist es nun die Natur der Idee, sich zu entwickeln und nur durch die Entwickelung sich zu erfassen, — zu werden, was sie ist.[3] Dass die Idee sich erst zu dem machen muss, was sie ist, scheint zunächst ein Widerspruch; sie ist, was sie ist, könnte man sagen.

Entwickelung ist eine bekannte Vorstellung. Es ist aber das Eigentümliche der Philosophie, das zu untersuchen, was man sonst für bekannt hält; was man unbesehen handhabt und gebraucht, womit man sich im Leben herumhilft, ist gerade das Unerkannte, wenn man nicht philosophisch gebildet ist. Die weitere Erörterung dieser Begriffe gehört in die logische Wissenschaft.

---

[1] *Aristoteles: „Wer lernen will, muss Zutrauen fassen.“ ('Von den sophistischen Widerlegungen' 2: 2.) Augustin: „Glaube, damit du verstehen mögest.“ Anselm: „Der Glaube sucht Einsicht.“ Nikolaus von Kues: „Unsere Vorfahren sagen alle einstimmig, dass der Glaube der Anfang des Wissens sei.“ ('Von der gelehrten Unwissenheit' 3: 11.)* (B.)

[2] *Evolution und Involution 'verhalten sich' und der Begriff überhaupt 'entwickelt' sich, indem er seine Momente nicht nur setzt, sondern ebensosehr 'aufhebt'; sodann verhalten sich auch das Abstracte und das Concrete, und zwar wie die Einheit an sich und ohne Weiteres, die Einheit der Denkbarkeit ohne Wirklichkeit und Wahrheit, — und die Einheit der Wahrheit und Wirklichkeit, welche die Einheit in der Vielheit oder Vielheit in der Einheit, Vieleinigkeit, ist. Das unbedingt Concrete ist als das schlechthin Vieleinige das Wirkliche und Wahre.* (B.)

[3] *Die absolute Negativität der Wahrheit bestimmt sich in sich selbst zur positiven Vielheit ihrer Factoren oder Momente; wofern sich aber die Weisheit und die Wahrheit, wie das sub- und objective Eine verhalten, erscheint das wahre Eine als ideale Objectivität und macht sich das Wahre objectiv zur Idee, zur absoluten Idee.* (B.)

Um zu fassen, was 'Entwickeln' ist, müssen wir — so zu sagen — zweierlei Zustände unterscheiden können: der eine ist das, was als Anlage, Vermögen, das Ansichsein (wie ich es nenne), 'potentia', δύναμις bekannt ist; die zweite Bestimmung ist das Fürsichsein, die Wirklichkeit ('actus', ἐνέργεια).[1] Wenn wir z. B. sagen, 'der Mensch ist von Natur vernünftig', so hat er die Vernunft nur in der Anlage, im Keime; in diesem Sinne hat der Mensch Vernunft, Verstand, Phantasie, Willen so wie er geboren, ja selbst im Mutterleibe. Indem das Kind aber so nur das Vermögen oder die 'reale Möglichkeit' der Vernunft hat, ist es so gut als hätte es keine Vernunft: sie existiert noch nicht an ihm, denn es vermag noch nichts Vernünftiges zu tun und hat kein vernünftiges Bewusstsein. Erst indem, was der Mensch so 'an sich' ist, 'für ihn' wird, — also die Vernunft für sich, — hat dann der Mensch 'Wirklichkeit' nach irgend einer Seite, ist wirklich vernünftig, und nun für die Vernunft.

Was heisst dies näher? Was 'an sich' ist, muss dem Menschen zum Gegenstand werden, zum Bewusstsein kommen[2]; so wird es für den Menschen. Was ihm 'Gegenstand' geworden, ist dasselbe, was er 'an sich' ist; durch das Gegenständlich-werden dieses Ansichseins wird der Mensch erst für sich selbst, ist verdoppelt, ist erhalten, nicht ein Anderer geworden. Der Mensch ist z. B. denkend, und dann denkt er den Gedanken; auf diese Weise ist im Denken nur das Denken Gegenstand, die Vernünftigkeit produciert Vernünftiges, die Vernunft ist ihr eigener Gegenstand.[3] Dass das Denken dann auch zur Unvernunft herabfallen kann, ist eine weitere Betrachtung, die uns hier nicht angeht. Wenn aber zunächst der Mensch, der an sich vernünftig ist, nicht weiter gekommen zu sein scheint, nachdem er für sich vernünftig geworden ist, da sich das Ansich nur erhalten hat, so ist der Unterschied dennoch ein ganz ungeheurer; es kommt kein neuer Inhalt heraus, und doch ist diese Form des Fürsichseins ein ungeheurer Unterschied. Auf diesem Unterschiede beruht der ganze Unterschied der Entwickelungen der Weltgeschichte. Hieraus allein erklärt sich, warum, da alle Menschen von Natur vernünftig sind, und das Formale dieser Vernünftigkeit eben dies ist, frei zu sein[4], dennoch bei vielen Völkern Sklaverei gewesen und

---

1) *'An sich' ist 'für uns' das nicht Entwickelte, das nicht 'für sich' Gewordene also, und die Denkbarkeit dieses Ansichseins lässt sich Setzbarkeit und Möglichkeit oder Potentialität nennen, wogegen zunächst Realität als Gesetztsein hervortritt. Dieselbe ist aber noch nicht die wahre Wirklichkeit oder Actualität, und wahre Wirklichkeit erst die wirkliche Wahrheit der Idealität. Denn die Wahrheit ist Idee. So ergiebt sich ein Verhältnis der Potentialität, Realität und Idealität, welches zunächst oder überhaupt das Verhältnis des Logischen, der Natur und des Geistes ist; die Logik nämlich ist die Lehre von den absoluten Möglichkeiten, ebenso wie die Naturlehre Realitätslehre und die Geisteslehre eine Lehre von der Idealität' der Wirklichkeit, von der Wirklichkeit der Idee, ist.* (B.)

2) *Die reine Vernunftlehre bringt als Lehre der Idee die ewige Wahrheit derselben zum Bewusstsein.* (B.)

3) *Schelling: „Warum spricht man denn von Begriffen, die der Intelligenz eingepflanzt seien, da diese Begriffe die Intelligenz selbst sind?" (1, 3: 530.) — Weisheit ist eben Selbsterkenntnis der Vernunft, welche in ihrer Reinheit sich selbst als das Wahre begreift. Das Wahre nämlich ist dies, sich in sich selbst unterscheiden, sein Anderes zu setzen, in demselben zu sich selbst zu kommen, es zu verkehren oder aufzuheben und für sich zu sein.* (B.)

4) *Kant: „Der Begriff der Freiheit ist der Stein des Anstosses für alle Empiristen." (5: 7.) „Die Idee der Freiheit müssen wir voraussetzen, wenn wir uns*

zum Teil noch vorhanden ist, die Völker aber damit zufrieden waren. Der einzige Unterschied zwischen den afrikanischen und asiatischen Völkern einerseits und den Griechen, Römern und der modernen Zeit andererseits ist nämlich der, dass diese wissen und es 'für sie' ist, dass sie frei sind, jene aber es nur 'sind', ohne zu 'wissen', dass sie es sind, ohne also als frei zu existieren.[1] Dies macht die ungeheure Ænderung des Zustandes aus. Alles Erkennen und Lernen, die Wissenschaft und selbst das Handeln beabsichtigt weiter nichts, als das, was innerlich oder 'an sich' ist, aus sich herauszuziehen, und somit sich gegenständlich zu werden.[2]

Indem das Ansich in die Existenz tritt, geht es zwar in die Veränderung über, bleibt aber zugleich Eins und Dasselbe; denn es regiert den ganzen Verlauf. Die Pflanze z. B. verliert sich nicht in blosse ungemessene Veränderung. Aus ihrem Keime, dem zunächst nichts anzusehen ist, kommt Vielfaches hervor, das aber alles schon, wenngleich nicht entwickelt sondern eingehüllt und ideal, in ihm enthalten ist. Der Grund dieses sich Heraussetzens in die Existenz ist, dass der Keim es nicht aushalten kann, nur an sich zu sein, sondern den Trieb hat, sich zu entwickeln, indem er der Widerspruch ist, dass er nur an sich ist und es doch nicht sein soll. Dieses Aussersichkommen setzt sich aber ein Ziel, und die höchste Vollendung desselben, das vorherbestimmte Ende ist die Frucht, d. h. die Hervorbringung des Keims, die Rückkehr zum ersten Zustande. Der Keim will sich nur selbst hervorbringen, was 'in' ihm ist auseinandersetzen, um dann wieder zu sich selbst zurückzukehren, und sich in die Einheit zurückzunehmen, von der er ausgegangen war. Bei den natürlichen Dingen ist es freilich der Fall, dass das Subject, was angefangen hat, und das Existierende, welches den Schluss macht, — dort der Same, hier die Frucht, — zweierlei Individuen sind; die Verdoppelung hat das scheinbare Resultat, in zwei Individuen zu zerfallen, die aber dem Inhalte nach dasselbe sind. Ebenso sind im animalischen Leben Eltern und Kinder verschiedene Individuen, obgleich von derselben Natur.

Im Geiste ist es nun anders: er ist Bewusstsein, frei, darum, dass in ihm Anfang und Ende zusammenfallen.[3] Wie der Keim in der Natur, so nimmt

— — — — —

ein Wesen als vernünftig und mit einem Willen begabt denken wollen." (4: 296.) — *Ego: In aller Bestimmtheit bestimmt die Wirklichkeit sich selbst und die Freiheit ist nichts als Selbstbestimmung; namentlich das Vernünftige bestimmt sich selbst und diese Selbstbestimmung ist wieder Freiheit.* (B.)

1) *„Der Orient wusste und weiss nur, dass Einer frei ist, die griechische und römische Welt, dass Einige frei seien, und die germanische Welt weiss, dass Alle frei sind."* (9: 128.) *„Die Weltgeschichte stellt die Entwicklung des Bewusstseins, des Geistes von seiner Freiheit, und der von solchem Bewusstsein hervorgebrachten Verwirklichung dar."* (9: 79.)

2) *Wie überhaupt Etwas an sich Anderes, das Andere seiner ist, so ist auch die Selbstsubjectivierung oder Erinnerung der Wirklichkeit eine Selbstobjectivierung und so beziehungsweise wieder Entäusserung.* (B.)

3) *„Der Geist ist wesentlich Resultat eigener Tätigkeit; seine Tätigkeit ist Hinausgehen über die Unmittelbarkeit, das Negieren derselben und die Rückkehr in sich. Wir können ihn mit dem Samen vergleichen, denn mit diesem fängt die Pflanze an, aber er ist auch Resultat des ganzen Lebens derselben; die Ohnmacht (oder das bewusstlose Aussersichsein) des Lebens zeigt sich aber darin, dass was anfängt und was Resultat ist auseinanderfallen."* (9: 97.) — *Die individuale Seele ist eben deshalb sterblich und unsterblich nur der Geist und seine Vernunft; der Geist nämlich ist das Ich in dessen entwickelter Vieleinigkeit.* (B.)

zwar auch der Geist, nachdem er sich zu einem Anderen gemacht, sich wieder in die Einheit zusammen, aber was an sich ist, wird für den Geist, und so wird er für sich selbst.[1] Die Frucht und der neue in ihr enthaltene Same dagegen wird nicht für den ersten Keim, sondern nur für uns; beim Geiste ist beides nicht nur 'an sich' dieselbe Natur, sondern es ist ein Füreinandersein, und eben damit ein Fürsichsein. Das, für welches das Andere ist, ist dasselbe, als das Andere; nur dadurch ist der Geist bei sich selbst in seinem Anderen. Die Entwickelung des Geistes besteht also darin, dass das Herausgehen und Sichauseinanderlegen desselben zugleich sein Zusichkommen ist.

Dieses Beisichsein des Geistes, dieses Zusichselbstkommen desselben kann als sein höchstes, absolutes Ziel ausgesprochen werden; nur dieses will er und nichts Anderes. Alles, was im Himmel und auf Erden geschieht, — ewig geschieht, — das Leben Gottes, und alles, was zeitlich getan wird, strebt nur danach hin, dass sich der Geist erkenne, sich sich selber gegenständlich mache, sich finde, für sich selber werde, sich mit sich zusammenschliesse: er ist Verdoppelung, Entfremdung, aber um sich selbst finden zu können, um zu sich selbst kommen zu können. Nur dadurch erreicht der Geist seine Freiheit; denn frei ist, was nicht auf ein Anderes sich bezieht, noch von ihm abhängig ist. Nur hier tritt wahrhaftes Eigentum, nur hier wahrhafte eigene Ueberzeugung ein; in allem Anderen als im Denken kommt der Geist nicht zu dieser Freiheit. Z. B. im 'Anschauen', in den 'Gefühlen' finde ich mich bestimmt', bin nicht 'frei', sondern 'bin' so, wenn ich auch ein Bewússtsein über diese meine Empfindung habe. Selbst im Willen hat man bestimmte Zwecke, ein bestimmtes Interesse; ich bin zwar frei, indem dies das meinige ist, diese Zwecke enthalten aber immer auch noch ein Anderes, oder ein solches, welches für mich ein Anderes ist, wie Triebe, Neigungen u. s. w. Nur im Denken ist alle Fremdheit durchsichtig, verschwunden; der Geist ist hier auf absolute Weise frei. Damit ist das Interesse der Idee, der Philosophie zugleich ausgesprochen. —

Bei der Entwickelung kann man fragen: Was entwickelt sich? Was ist der absolute Inhalt? Die Entwickelung stellt man sich als eine formale Tätigkeit ohne Inhalt vor. Die Tat hat aber keine andere Bestimmung als die Tätigkeit, und durch diese ist die allgemeine Beschaffenheit des Inhaltes schon bestimmt. Denn Ansichsein und Fürsichsein sind die Momente der Tätigkeit; die Tat aber ist eben dies, solche unterschiedene Momente in sich zu enthalten. Die Tat ist dabei wesentlich Eines, und diese Einheit Unterschiedener ist eben das Concrete. Nicht nur die Tat ist 'concret', sondern auch das Ansich, das Subject der Tätigkeit, welches anfängt; endlich das Product ist ebenso concret, als die Tätigkeit und das Beginnende. Der Gang der Entwickelung ist auch der Inhalt[2], die Idee selber, die eben darin besteht, dass wir Eines und ein Anderes haben, und Beide Eins sind, welches das Dritte ist, indem das Eine im Anderen bei sich selbst, nicht ausserhalb seiner ist. So ist die Idee ihrem Inhalte nach in sich

[1] *„Das Unvollkommene so als das Gegenteil seiner in ihm selbst ist der Widerspruch, der zwar existiert, aber ebensosehr aufgehoben und aufgelöst wird, der Trieb des geistigen Lebens in sich selbst, die Rinde der Natürlichkeit, Sinnlichkeit und Fremdheit seiner selbst zu durchbrechen und zum Lichte des Bewusstseins, d.h. zu sich selbst zu kommen."* (9: 71)

[2] *Die wahre Denkweise oder Methode und das methodische Wahre oder Denkbare und Begreifliche sind Eins.* (B.)

concret, so wohl 'an sich', als es auch ihr Interesse ist, dass 'für sie' heraus sei, was sie an sich ist.

Es ist ein gewöhnliches Vorurteil, dass es die philosophische Wissenschaft nur mit Abstractionen, mit leeren Allgemeinheiten zu tun habe, die Anschauung, unser empirisches Selbstbewusstsein, unser Selbstgefühl, das Gefühl des Lebens hingegen das in sich Concrete, in sich bestimmte Reiche sei.[1]) In der Tat steht die Philosophie im Gebiete des Gedankens; sie hat es daher mit Allgemeinheiten zu tun. Ihr Inhalt ist abstract, aber nur der Form, dem Elemente nach; in sich selbst ist aber die Idee wesentlich concret[2]), denn sie ist die Einheit verschiedener Bestimmungen. Es ist hierin, dass sich die Vernunfterkenntnis von der blossen Verstandeserkenntnis unterscheidet, und es ist das Geschäft des Philosophierens gegen den Verstand, zu zeigen, dass das Wahre, die Idee, nicht in leeren Allgemeinheiten besteht, sondern in einem Allgemeinen, das in sich selbst das Besondere, das Bestimmte ist.[3]) Ist das Wahre abstract, so ist es unwahr. Die gesunde Menschenvernunft geht auf das Concrete: erst die Reflexion des Verstandes ist abstracte 'Theorie', unwahr, nur im Kopfe richtig, auch unter Anderem nicht praktisch; die Philosophie ist dem Abstracten am feindlichsten, und führt zum Concreten zurück.

Verbinden wir den Begriff des Concreten mit dem der Entwickelung, so haben wir die 'Bewegung des Concreten'. Da das Ansich schon in sich selber concret ist und wir nur das setzen, was an sich vorhanden, so kommt nur die neue Form hinzu, dass jetzt als unterschieden erscheint, was vorher im ursprünglich Einen eingeschlossen war. Das Concrete soll für sich selbst werden; als 'Ansich' oder Möglichkeit ist es aber nur in sich unterschieden, noch nicht als unterschieden gesetzt, sondern noch in der Einheit. Das Concrete ist also einfach, und doch zugleich unterschieden. Dieser innere Widerspruch desselben, der ja eben selbst das zur Entwickelung Treibende ist, bringt die Unterschiede zur Existenz. Ebenso widerfährt dem Unterschiede aber auch sein Recht, welches darin besteht, dass er zurückgenommen und wieder aufgehoben wird; denn seine Wahrheit ist nur, im Einen zu sein. Damit ist Lebendigkeit, sowohl die natürliche, als die der Idee, des Geistes in sich, gesetzt. Wäre die Idee abstract, so wäre sie nur das 'höchste' Wesen, von dem weiter nichts gesagt werden kann; solcher 'Gott' ist aber ein Product des Verstandes der modernen Welt. Das Wahre ist vielmehr Bewegung, Process, aber darin Ruhe[4]); der Unterschied, indem er ist, ist nur ein verschwindender, wodurch die volle, concrete Einheit hervorgeht.

Zur weiteren Erläuterung dieses Begriffes des Concreten können wir nun zunächst sinnliche Dinge als Beispiele anführen. Obgleich die Blume vielfache Qualitäten hat, als Geruch, Geschmack, Gestalt, Farbe u. s. f., so ist sie doch Eine; es darf nichts fehlen von diesen Qualitäten an diesem Blatte dieser Blume, jeder einzelne Teil des Blattes hat gleichfalls alle Eigenschaften, welche das ganze Blatt. Ebenso enthält das Gold in jedem seiner Punkte alle seine Qualitäten ungetrennt und ungeteilt. Beim Sinnlichen lässt man es oft gelten, dass solches Verschiedenes

---

1) *Das Concrete ist als Einheit Vieler das 'Reiche'.* (B.)
2) *Concret in abstracto.* (B.)
3) *Die wahre und einzige Allgemeinheit oder allgemeine Einzelheit.* (B.)
4) *Ruhe im Tun ist der einzige wahre Gottesfriede.* (B.)

zusammen sei, aber beim Geistigen wird das Unterschiedene vornehmlich als 'entgegengesetzt' gefasst. Wir finden es nicht widersprechend und haben kein Arges daran, dass Geruch und Geschmack der Blume, obgleich andere gegen einander, dennoch schlechthin in Einem sind; wir setzen sie nicht einander gegenüber. Anderes dagegen findet der Verstand und das verständige Denken allerdings als unverträglich neben einander. Die Materie z. B. ist zusammengesetzt und zusammenhangend, oder der Raum ist continuierlich und ununterbrochen, ebenso können wir dann Punkte im Raum annehmen, die Materie zerschlagen, und so immer weiter ins Unendliche teilen; man sagt dann, die Materie bestehe aus Atomen, Punctualitäten, sei also nicht continuierlich. So haben wir die beiden Bestimmungen, Continuität und Punctualität, in Einem, die der Verstand als sich gegenseitig ausschliessend nimmt: „Entweder ist die Materie schlechthin continuierlich, oder punktuell"; sie hat aber in der Tat beide Bestimmungen.[1] Oder wenn wir vom Geiste des Menschen z. B. sagen, er habe Freiheit, so setzt dann vornehmlich der Verstand die andere Bestimmung, hier die Notwendigkeit, entgegen. „Wenn der Geist frei ist, so ist er nicht der Notwendigkeit unterworfen, — und umgekehrt, wenn sein Wollen und Denken durch Notwendigkeit bestimmt ist, so ist es nicht frei; Eins," sagt man, „schliesst das Andere aus." Hier werden die Unterschiede als sich ausschliessend, als nicht ein Concretes bildend genommen; aber das Wahre, der Geist ist concret, und seine Bestimmungen sind Freiheit und Notwendigkeit.[2] So ist die höhere Einsicht, dass der Geist 'in seiner Notwendigkeit frei' ist und nur in ihr seine Freiheit findet, wie seine Notwendigkeit nur in seiner Freiheit ruht; nur wird es uns hier schwerer, als bei den natürlichen Dingen, die Einheit zu setzen. Die Freiheit kann dann aber auch abstracte Freiheit ohne Notwendigkeit sein; diese falsche Freiheit ist die Willkür und sie ist eben damit das Gegenteil ihrer selber, die bewusstlose Gebundenheit, eine leere 'Meinung' von Freiheit, die bloss formale Freiheit.

Das Dritte, die Frucht der Entwickelung, ist ein Resultat der Bewegung; insofern es aber nur Resultat Einer Stufe ist, so ist es, als das Letzte dieser Stufe, dann zugleich der Anfangspunkt und das Erste einer anderen Entwickelungsstufe. Gœthe sagt daher mit Recht irgendwo: „Das Gebildete wird sogleich wieder umgebildet"; die Materie, die, als gebildet, eine Form hat, ist wieder Materie für eine neue Form. Den Begriff, in dem der Geist bei seinem Insichgehen sich erfasst hat und der er ist, diese seine Bildung, dieses sein Sein, von neuem von ihm abgetrennt, macht er sich wieder zum Gegenstande und wendet von neuem seine Tätigkeit darauf; und die Richtung seines Denkens darauf giebt demselben Form und Bestimmung des Gedankens. So formiert dieses Tun das vorher Formierte weiter, giebt ihm mehr Bestimmungen, macht es bestimmter in sich, ausgebildeter und tiefer. Diese Bewegung ist als concret eine Reihe von Entwickelungen, die nicht als gerade Linie ins abstract Unendliche hinaus, sondern als ein in sich selbst zurückkehrender Kreis vorgestellt werden muss,

---

[1] *Giuseppe Prisco interpretiert hier im Jahre 1868: „Il continuo è identico al discreto": 'Lo Heghellianismo' p. 126.* (B.)

[2] *Der Scholastiker Prisco interpretiert hier wieder: „La necessità è la libertà": a. a. O. Der Sinn aber ist, dass die Notwendigkeit des Wahren nicht eine 'fremde', sondern die von ihm selbst bestimmte sei.* (B.)

welcher zur Peripherie eine grosse Menge von Kreisen hat, deren Ganzes eine grosse sich in sich zurückbeugende Folge von Entwickelungen ist.

Nachdem ich nun auf diese Weise die Natur des Concreten überhaupt erläutert, setze ich über seine Bedeutung hinzu, dass das Wahre, so in sich selbst bestimmt, den Trieb hat, sich zu entwickeln; nur das Lebendige, das Geistige rührt sich in sich, entwickelt sich. Die Idee ist so, als concret an sich und sich entwickelnd, ein organisches System, eine Totalität, welche einen Reichtum von Stufen und Momenten in sich enthält. Die Philosophie ist nun für sich das Erkennen dieser Entwickelung, und ist als begreifendes Denken selbst diese denkende Entwickelung; je weiter diese Entwickelung gediehen, desto vollkommener ist die Philosophie.

Ferner geht diese Entwickelung nicht nach aussen, als in die Æusserlichkeit, sondern das Auseinandergehen der Entwickelung ist ebenso ein Gehen nach innen [1]), d. h. die allgemeine Idee bleibt zu grunde liegen, und bleibt das Allumfassende und Unveränderliche. Indem das Hinausgehen der philosophischen Idee in ihrer Entwickelung nicht eine Veränderung, ein Werden zu einem Anderen, sondern ebenso ein Insichhineingehen, ein Sichinsichvertiefen ist, so macht das Fortschreiten die vorher allgemeine, unbestimmte Idee in sich bestimmter; weitere Entwickelung der Idee oder ihre grössere Bestimmung ist eins und dasselbe. Tiefe scheint auf Intension zu deuten, aber hier ist das Extensivste auch das Intensivste; je intensiver der Geist ist, desto extensiver ist er, desto mehr hat er sich ausgebreitet. [2]) Die Extension als Entwickelung ist nicht Zerstreuung und Auseinanderfallen, sondern ebenso ein Zusammenhalt, der eben um so kräftiger und intensiver, als die Ausdehnung, das Zusammengehaltene, reicher und weiter ist. Das Grössere ist hier die Stärke des Gegensatzes und der Trennung, und die grössere Macht überwindet die grössere Trennung.

Das sind die abstracten Sätze über die Natur der Idee und ihrer Entwickelung; so ist die gebildete Philosophie in ihr selber beschaffen: es ist Eine Idee im Ganzen und in allen ihren Gliedern, wie in einem lebendigen Individuum Ein Leben, Ein Puls durch alle Glieder schlägt. Alle in ihr hervortretenden Teile und die Systematisation derselben gehn aus der einen Idee hervor; alle diese Besonderen sind nur Spiegel und Abbilder dieser einen Lebendigkeit. Sie haben ihre Wirklichkeit nur in dieser Einheit, und ihre Unterschiede, ihre verschiedenen Bestimmtheiten zusammen, sind selbst nur der Ausdruck der Idee, und die in derselben enthaltene Form. So ist die Idee der Mittelpunkt, der zugleich die Peripherie ist, der Lichtquell, der in allen seinen Expansionen nicht ausser sich kommt, sondern gegenwärtig und immanent in sich bleibt; so ist sie das System der Notwendigkeit und ihrer eigenen Notwendigkeit, die damit ebenso ihre Freiheit ist.

* * *

So ist die Philosophie System in der Entwickelung; so ist es auch die Geschichte der Philosophie, und dies ist der Hauptpunkt, der Grundbegriff, den diese Abhandlung dieser Geschichte darstellen wird. Um dies zu erläutern, muss

---

[1]) *Die Selbstentäusserung des Unendlichen ist in ihrer Wahrheit oder Vernünftigkeit eine Selbsterinnerung.* (B.)

[2]) *Grad und Maass sind unzertrennliche Verschiedene; sie sind Verschiedene in Einem, wie Ordnungszahl und Grundzahl.* (B.)

zuerst der Unterschied in Ansehung der Weise der Erscheinung bemerklich gemacht werden, der stattfinden kann. Das Hervorgehen der unterschiedenen Stufen im Fortschreiten des Gedankens kann nämlich mit dem Bewusstsein der Notwendigkeit, nach der sich jede folgende ableitet, und nach der nur 'diese' Bestimmung und Gestalt hervortreten kann, oder es kann ohne dieses Bewusstsein, nach Weise eines natürlichen, zufällig scheinenden Hervorgehens geschehen, so dass innerlich der Begriff zwar nach seiner Consequenz wirkt, aber diese Consequenz nicht ausgedrückt ist: wie in der Natur, in der Stufe der Entwickelung der Zweige, der Blätter, Blüte, Frucht, jedes für sich hervorgeht, aber die innere Idee das Leitende und Bestimmende dieser Aufeinanderfolge ist, — oder wie im Kinde nach einander die körperlichen Vermögen, und vornehmlich die geistigen Tätigkeiten zur Erscheinung kommen, einfach und unbefangen, so dass die Eltern, die das erste Mal eine solche Erfahrung machen, wie ein Wunder vor sich sehen, und sich fragen, wo das alles herkomme, das, von innen für sich da, nunmehr sich zeigt, indem die ganze Folge dieser Erscheinungen nur die Gestalt der Aufeinderfolge der Zeit hat.

Die eine Weise dieses Hervorgehens, die Ableitung der Gestaltungen, die gedachte, erkannte Notwendigkeit der Bestimmungen darzustellen, ist die Aufgabe und das Geschäft der Philosophie selbst. Und indem es die reine Idee ist, auf die es hier ankommt, noch nicht die weiter besonderte Gestaltung derselben als Natur und als Geist, so ist jene Darstellung vornehmlich die Aufgabe und das Geschäft der lógischen Philosophie. Die andere Weise aber, dass die unterschiedenen Stufen und Entwickelungsmomente in der Zeit, in der Weise des Geschehens, an diesen besonderen Orten, unter diesem und jenem Volk, unter diesen politischen Umständen und unter diesen Verwickelungen mit denselben hervortreten, kurz unter dieser empirischen Form: — solches ist das Schauspiel, welches uns die Geschichte der Philosophie zeigt. Diese Ansicht ist es, welche die einzig würdige für diese Wissenschaft ist; sie ist in sich durch den Begriff der Sache die wahre, und dass sie der Wirklichkeit nach ebenso sich zeigt und bewährt, dies wird sich durch das Studium dieser Geschichte selbst ergeben.

Nach dieser Idee behaupte ich nun, dass die Aufeinanderfolge der Systeme der Philosophie in der Geschichte dieselbe ist, als die Aufeinanderfolge in der logischen Ableitung der Begriffsbestimmungen der Idee.[1]) Ich behaupte, dass wenn man die Grundbegriffe der in der Geschichte der Philosophie erschienenen Systeme rein dessen entkleidet, was ihre äusserliche Gestaltung, ihre Anwendung auf das Besondere, und dergleichen betrifft, so erhält man die verschiedenen Stufen der Bestimmung der Idee selbst in ihrem logischen Begriffe; umgekehrt, den logischen Fortgang für sich genommen, so hat man darin nach seinen Hauptmomenten den Fortgang der geschichtlichen Erscheinungen. Aber man muss freilich diese reinen Begriffe in dem zu erkennen wissen, was die geschichtliche Gestalt enthält. Man kann meinen, dass die Philosophie in den Stufen der Idee eine andere Ordnung haben müsse, als die Ordnung, in welcher in der Zeit

---

[1]) *„Nihil adeo recte dici potest quin male interpretando possit depravari." (Spin. Tr. Th. P. 12.) Und Hegel spricht hier seinen Gedanken nicht einmal genau sondern fahrlässig aus: es müsste „im Ganzen dieselbe" heissen, wie man gleich unten sehen wird.* (B.)

diese Begriffe hervorgegangen sind; im Ganzen[1]) ist die Ordnung dieselbe.[2]) Ferner unterscheidet sich allerdings auch nach einer Seite die Folge, als Zeitfolge der Geschichte, von der Folge in der Ordnung der Begriffe; wo diese Seite liegt, — dies näher zu zeigen, würde uns aber von unserem Zwecke zu weit abführen.

Ich bemerke nur noch dies, dass aus dem Gesagten erhellt, dass das Studium der Geschichte der Philosophie Studium der Philosophie selbst ist, wie es denn nicht anders sein kann. Wer Geschichte der Physik, Mathematik u. s. w. studiert, macht sich damit ja auch mit der Physik, Mathematik selbst bekannt. Aber um in der empirischen Gestalt und Erscheinung, in der die Philosophie geschichtlich auftritt, ihren Fortgang als Entwickelung der Idee zu erkennen, muss man freilich die Erkenntnis der Idee schon mitbringen, so gut als man zur Beurteilung der menschlichen Handlungen die Begriffe von dem, was recht und gehörig ist, mitbringen muss; sonst, wie wir dies in so vielen Geschichten der Philosophie sehen, bietet sich dem ideenlosen Auge freilich nur ein unordentlicher Haufe von 'Meinungen' dar.[3]) Diese Idee Ihnen nachzuweisen, die Erscheinungen sonach zu erklären, dies ist das Geschäft dessen, der die Geschichte der Philosophie vorträgt, — dies der Grund, warum ich mich damit abgebe, Vorlesungen darüber zu halten. Weil der Beobachter den Begriff der Sache schon mitbringen muss, um ihn in ihrer Erscheinung zu sehen und den Gegenstand wahrhaft auslegen zu können, dürfen wir uns nicht wundern, wenn es so manche schale Geschichte der Philosophie giebt, in denen die Reihe der philosophischen Systeme als eine Reihe von blossen Meinungen, Irrtümern, Gedankenspielen vorgestellt wird, Gedankenspielen, die zwar mit grossem Aufwand von Scharfsinn, Anstrengung des Geistes und was man alles über das Formale derselben für Complimente sagt, ausgeheckt worden seien. Bei dem Mangel aber des philosophischen Geistes, den solche Geschichtschreiber mitbringen, wie sollten sie das, was vernünftiges Denken ist, den Inhalt, auffassen und darstellen können?

Aus dem, was über die formale Natur der Idee angegeben worden ist, erhellt, dass nur eine Geschichte der Philosophie, als ein solches System der Entwickelung der Idee aufgefasst, den Namen einer Wissenschaft verdient; eine Sammlung von Kenntnissen macht noch keine Wissenschaft aus. Nur so als durch die Vernunft begründete Folge der Erscheinungen, welche selbst das, was die Vernunft ist, zu ihrem Inhalte haben und es enthüllen, zeigt sich diese Geschichte selbst als etwas Vernünftiges; sie zeigt, dass sie eine vernünftige Begebenheit. Wie sollte das alles, was in Angelegenheiten der Vernunft geschehen ist, nicht

---

1) *Man übersehe nicht: im Ganzen.* (B.)

2) *Kant: „Die Systeme scheinen, wie Gewürme durch eine 'generatio æquivoca', aus dem blossen Zusammenfluss von aufgestapelten Begriffen, anfangs verstümmelt, mit der Zeit vollständig gebildet worden zu sein, ob sie gleich alle insgesamt ihr Schema als den ursprünglichen Keim in der sich bloss auswickelnden Vernunft hatten, und darum nicht allein ein jedes für sich nach einer Idee gegliedert, sondern noch dazu alle unter einander in einem System menschlicher Erkenntnis wiederum als Glieder eines Ganzen zweckmässig vereinigt sind und eine Architektonik alles menschlichen Wissens erlauben, die jetziger Zeit... nicht einmal so gar schwer sein würde."* (3: 550.)

3) *Die Geschichte der Vernunft vermag nur derjenige gehörig vorzutragen, der die Lehre der Vernunft selbst innehat; im Verhältnis der Zufälligkeit und Notwendigkeit logischer Stufenfolgen entwickeln beide dasselbe.* (B.)

selbst vernünftig sein? Es muss schon vernünftiger Glaube sein, dass nicht der Zufall in den menschlichen Dingen herrscht und es ist eben Sache der Philosophie, zu erkennen, dass, so sehr ihre eigene Erscheinung auch Geschichte ist, sie doch nur durch die Idee bestimmt ist.

Durch die vorausgeschickten allgemeinen Begriffe sind nun die Kategorien bestimmt, deren nähere Anwendung auf die Geschichte der Philosophie wir zu betrachten haben, eine Anwendung, welche uns die bedeutendsten Gesichtspunkte dieser Geschichte vor Augen bringen wird.

Die unmittelbarste Frage, welche über diese Geschichte gemacht werden kann, betrifft jenen Unterschied der Erscheinung der Idee selbst, welcher so eben gemacht worden ist, — die Frage, wie es kommt, dass die Philosophie als eine Entwickelung in der Zeit erscheint und eine Geschichte hat. Die Beantwortung dieser Frage greift in die Metaphysik der Zeit ein; und es würde eine Abschweifung von dem Zweck, der hier unser Gegenstand ist, sein, wenn hier mehr als nur die Momente angegeben würden, auf die es bei der Beantwortung der aufgeworfenen Frage ankommt.

Es ist oben über das Wesen des Geistes angeführt worden, dass sein Sein seine Tat ist. Die Natur hingegen 'ist' wie sie 'ist' und ihre Veränderungen sind deswegen nur Wiederholungen, ihre Bewegung nur ein Kreislauf. Näher ist die Tat des Geistes die, sich zu wissen. Ich bin, unmittelbar, aber so bin ich nur als lebendiger Organismus; als Geist bin ich nur, insofern ich mich weiss. Γνῶθι σεαυτόν, „wisse Dich", die Inschrift über dem Tempel des wissenden Gottes zu Delphi, ist 'das absolute Gebot', welches die Natur des Geistes ausdrückt.[1]) Das Bewusstsein aber enthält wesentlich dieses, dass 'ich für mich', mir Gegenstand bin. Mit diesem absoluten Urteil, der Unterscheidung meiner

---

[1]) *„Atmâ'nam âtmânâ paçya." — „Le vrai estude de l'homme est l'homme." Charron de la Sagesse 1: 1. — „The proper study of mankind is man." A. Pope, Essay on Man 2: 2.* — Ξυμφέρομαι τῷ ἐν Δελφοῖς ἀναθέντι τὸ τοιοῦτον γράμμα· *Plat. Charm. 164 d.* Ἐν τῷ προνάῳ τῷ ἐν Δελφοῖς· *Plut. de E § 17.* Ἐπί τινα κίονα· *Diod. 9: 14. — Cicero: „Animo noctes ac dies cogitanti existit illa a deo Delphis præcepta cognitio, ut ipsa se mens adgnoscat conjunctamque cum divina mente se sentiat." (D. T. 5: 70) Philo Judæus:* Σοφία ἐπιστήμη θείων καὶ ἀνθρωπίνων. (*'De congr. erud. gr.' 14.*) Μαθὼν ἀκριβῶς ἑαυτόν, εἴσεται ὁ νοῦς τάχα που καὶ Θεόν. (*'De migr. Abr.' 35.) Seneca: „Philosophia promittit ut parem deo faciat." (Ep. 48: 11) — Matth. 5: 48! — Clemens Alexandrinus:* Πάντων μέγιστον μαθημάτων τὸ γνῶναι ἑαυτόν· ἑαυτὸν γάρ τις ἐὰν γνῷη Θεὸν εἴσεται. (*'Pædag.' 3: 1.) Porphyrius:* Ὁ σοφίαν ἀσκῶν ἐπιστήμην ἀσκεῖ τὴν περὶ Θεοῦ. (*'Ad. Marc.' 17.) Gregor von Nyssa:* ἡ θεόπνευστος γραφὴ μηδὲν ψυχῆς ἐξαίρετον νομίζειν εἶναι νομοθετεῖ ὃ μὴ καὶ τῆς θείας φύσεώς ἐστιν ἴδιον· ὁ γὰρ ὁμοίωμα Θεοῦ τὴν ψυχὴν εἶναι φήσας πᾶν ὃ ἀλλότριόν ἐστι Θεοῦ ἐκτὸς εἶναι τοῦ ὅρου τῆς ψυχῆς ἀπεφήνατο. (*'De Anima' 201 b.) In den Bekenntnissen Augustins (8: 8.) heisst es, der Weg zu Gott sei nicht zu Schiff, nicht zu Wagen, nicht zu Fuss zu wandeln; vgl. Plotin 1: 6, 8. — 'Dionysius':* ἡ ἡμῶν ἀνάλογος θέωσις. (*'De H. C.' 1.) J. Sc. Eriugena: „Quodsi intellectus aliquis se ipsum perfecte intellegit profecto Deum intelleget, qui est intellectus omnium." Thomas: „Gratia nihil aliud est quam quædam participata similitudo divinæ naturæ." (S. Th. 3: 62, 1.) „Totius fere philosophiæ consideratio ad Dei cognitionem ordinatur." (S. c. G. 1: 4.) Dass der Mensch Mikrokosmos sei, sagt Nicolaus Cusanus 'de Conj.' 2: 14. „Omnis res actu existens contrahit universa." ('De ign. docta' 2: 5.) Giordano Bruno: „In ogni individuo si riflette un mondo." Leibniz: „Chaque monade est un miroir vivant de l'univers suivant son point de vue." (Erdm. 725 a.) „Les perfections de Dieu sont celles de nos âmes, mais il les possède sans bornes." (469 a.)*

von mir selbst, macht sich der Geist zum Dasein, setzt sich als sich selbst äusserlich; er setzt sich in die Æusserlichkeit, welches eben die allgemeine, unterscheidende Weise der Existenz der Natur ist. Die eine der Weisen der Æusserlichkeit aber ist die Zeit, welche Form sowohl in der Philosophie der Natur als des endlichen Geistes ihre nähere Erörterung zu erhalten hat.

Dieses Dasein und damit in der Zeit Sein ist ein Moment nicht nur des einzelnen Bewusstseins überhaupt, das als solches wesentlich endlich ist, sondern auch der Entwickelung der philosophischen Idee im Elemente des Denkens. Denn die Idee, in ihrer Ruhe gedacht, ist wohl zeitlos; sie in ihrer Ruhe denken, ist, sie in Gestalt der Unmittelbarkeit festhalten, ist gleichbedeutend mit der inneren Anschauung derselben [1]) Aber die Idee ist als concret, als Einheit Unterschiedener, wie oben angeführt worden, wesentlich nicht Ruhe [2]) und ihr Dasein wesentlich nicht Anschauung, sondern, als Unterscheidung in sich und damit Entwickelung, tritt sie in ihr selbst ins Dasein und in die Æusserlichkeit im Elemente des Denkens, und so erscheint im Denken die reine Philosophie als eine in der Zeit fortschreitende Existenz. Dieses Element des Denkens selbst aber ist abstract, ist die Tätigkeit eines einzelnen Bewusstseins. Der Geist [3]) ist aber nicht nur als einzelnes, endliches Bewusstsein, sondern als in sich allgemeiner, concreter Geist; diese concrete Allgemeinheit aber befasst alle die entwickelten Weisen und Seiten, in denen er sich der Idee gemäss Gegenstand ist und wird. So ist sein denkendes Sicherfassen zugleich die von der entwickelten, totalen Wirklichkeit erfüllte Fortschreitung, eine Fortschreitung, die nicht das Denken eines Individuums durchläuft und sich in einem einzelnen Bewusstsein darstellt, sondern als der in dem Reichtum seiner Gestaltung in der Weltgeschichte sich darstellende allgemeine Geist erscheint. In dieser Entwickelung geschieht es daher, dass Eine Form, Eine Stufe der Idee in Einem Volke zum Bewusstsein kommt, so dass 'dieses' Volk und 'diese' Zeit nur 'diese' Form ausdrückt, innerhalb welcher es sich sein Universum ausbildet und seinen Zustand ausarbeitet, die höhere Stufe dagegen Jahrhunderte nachher in einem anderen Volke sich auftut.

Wenn wir nun so diese Bestimmungen von 'Concret' und 'Entwickelung' festhalten, so erhält die Natur des Mannigfaltigen einen ganz anderen Sinn, und mit einem Male ist das Gerede von der Verschiedenheit der Philosophien, als ob das Mannigfaltige ein Stehendes, Festes, ausser einander Bleibendes sei, niedergeschlagen und an seinen Ort gestellt, — das Gerede, an welchem das Vornehmtun gegen die Philosophie eine selbst unüberwindliche Waffe gegen sie zu besitzen glaubt, und in seinem Stolze auf solche armsälige Bestimmungen — ein wahrer Bettelstolz — zugleich selbst über das ganz Wenige ganz unwissend ist, was es besitzt und zu wissen hat, z. B. hier 'Mannigfaltigkeit', 'Verschiedenheit'. Dies ist eine Kategorie [4]), die doch jeder versteht; er hat gar kein Arges daran, ist damit bekannt, und meint, sie als eine völlig verstandene handhaben und gebrauchen zu können: es verstehe sich von selbst, dass er wisse was das

---

[1]) *Vgl. Enc. §§ 214 Anm., 223, 244, 449 Zusatz.* (B.)

[2]) *Die Wahrheit und das Wahre ist als Idee Einheit des Denkenden und Denkbaren in wirksamer Wirklichkeit oder Selbsterhaltung durch Selbstverkehrung.* (B.)

[3]) *Auch der Geist der Welt, der Weltgeist.* (B.)

[4]) *Die reine Kategorie ist die reine Denkbarkeit besonderer Allgemeinheit; eine bestimmte Kategorie ist bestimmter Begriff.* (B.)

ist. Die aber die Mannigfaltigkeit für eine absolut feste Bestimmung halten, kennen ihre Natur und die Dialektik [1]) derselben nicht; die Mannigfaltigkeit ist im Flusse, muss wesentlich als in der Bewegung der Entwickelung gefasst werden, als ein 'vorübergehendes Moment'. Die concrete Idee der Philosophie ist die Tätigkeit der Entwickelung, die Unterschiede, die sie an sich enthält, herauszusetzen; diese Unterschiede sind Gedanken überhaupt, denn wir sprechen hier von der Entwickelung im Denken. Dass die Unterschiede, die in der Idee liegen, als Gedanken gesetzt werden, ist das Erste. Das Zweite ist, dass diese Unterschiede zum Bestehen kommen müssen, der eine hier, der andere da; dass sie dies vermögen, dazu müssen sie Ganze sein, d. h. die Totalität der Idee in ihnen enthalten. Nur das Concrete ist das Wirkliche, welches die Unterschiede trägt, und nur so sind die Unterschiede als ganze Gestalten.

Solche vollständige Gestaltung des Gedankens ist eine Philosophie. Die Unterschiede enthalten aber die Idee in einer eigentümlichen Form. Man könnte sagen, die Form sei gleichgültig, der Inhalt, die Idee sei die Hauptsache, und man meint leicht billig zu sein, wenn man zugiebt, die verschiedenen Philosophien enthielten die Idee, nur in verschiedenen Formen, in dem Sinne, dass diese Formen zufällig seien. Es kommt aber allerdings auf sie an: diese Formen sind nichts Anderes, als die ursprünglichen Unterschiede der Idee selbst, die nur in ihnen ist, was sie ist; sie sind ihr also wesentlich und machen den Inhalt der Idee aus, der, indem er sich auseinanderlegt, damit zur Form geworden ist. Die Mannigfaltigkeit der Bestimmungen, die hier erscheint, ist aber nicht unbestimmt, sondern notwendig; die Formen integrieren sich zur gänzen Form. Es sind die Bestimmungen der ursprünglichen Idee, die zusammen das Bild des Ganzen ausmachen; so wie sie ausser einander sind, fällt das Zusammen derselben nicht in sie, sondern in uns, die Betrachtenden. Jedes System ist in Einer Bestimmung, allein es bleibt nicht dabei, dass die Unterschiede so ausser einander sind. Es muss das 'Schicksal' dieser Bestimmungen eintreten, welches eben dies ist, dass sie zusammengefasst und zu Momenten herabgesetzt werden. Die Weise, wonach jedes Moment sich als Selbstständiges setzte, wird wieder aufgehoben; nach der Expansion tritt Contraction ein, — die Einheit von der sie ausgegangen waren. [2]) Dieses Dritte kann selbst wieder nur der Anfang einer weiteren Entwickelung sein. Es kann scheinen, als schritte dieser Fortgang ins Unendliche; er hat aber auch ein absolutes Ziel, was wir späterhin weiter

---

[1]) *Bzw. den Gedankenwechsel welchen die an sich vernünftige Wirklichkeit, die wirkliche Vernunft, in der Tat mit sich bringt* (B.)

[2]) *Schopenhauer bemerkt* (5: 326 *Reclam*), *„dass es zur gegenwärtigen* διαστολή *auch eine* συστολή *geben müsse" und Giordano Bruno ('de Minimo') hat geschrieben: „Nativitas est expansio centri, vita consistentia sphæræ, mors contractio in centrum." Joh. Scotus Eriugena: „Hervorgang und Rückkehr der Creaturen begegnen der denselben nachforschenden Vernunft zugleich, so dass sie von einander unzertrennlich erscheinen und niemand von dem einen ohne Berücksichtigung der anderen, d.h. vom Hervorgange ohne die Rückkehr oder Wiedervereinigung und umgekehrt, etwas Würdiges und Stichhaltiges vorzubringen vermag." ('Ueber die Einteilung der Natur' 2: 2.) 'Dionysius' lehrt, dass Gott die zerteilte Mannigfaltigkeit des Erschaffenen wieder in Gleichheit verkehre und den in der Welt herrschenden Kampf zur Teilnahme am göttlichen Frieden in gleichförmiger Einheit überführe: 'Ueber göttliche Namen' 11. Der johanneische Christus: „Ich bin vom Vater ausgegangen und gekommen in die Welt: wiederum verlasse ich die Welt und gehe zum Vater." (16: 28; vgl. 13: 3.)* — (B.)

erkennen werden. Es sind indessen viele Wendungen nötig, ehe der Geist zum Bewusstsein seiner kommend sich befreit.[1]

Nach dieser allein würdigen Ansicht von der Geschichte der Philosophie ist der Tempel der selbstbewussten Vernunft zu betrachten; es ist daran vernünftig gebaut, durch einen inneren Werkmeister, — nicht etwa wie die Freimaurer am salomonischen bauen. Die grosse Voraussetzung, dass es auch nach dieser Seite in der Welt vernünftig zugegangen, was der Geschichte der Philosophie erst wahrhaftes Interesse giebt, ist dann nichts Anderes, als der Glaube an die 'Vorsehung', nur in anderer Weise. Wenn das Beste in der Welt das ist, was der Gedanke hervorbringt, so ist es unpassend, wenn man glaubt, nur in der Natur sei Vernunft, nicht im Geistigen; demjenigen, welcher die Begebenheiten im Gebiete des Geistes, und das sind die Philosophien, für Zufälligkeiten hält, ist es nicht Ernst mit dem Glauben an eine göttliche Weltregierung, und was er davon spricht, ein leeres Gerede.

Es ist allerdings lange Zeit, welche der Geist dazu braucht, sich die Philosophie zu erarbeiten, und für die nächste Reflexion kann allerdings die Länge der Zeit etwas Auffallendes haben, gleichwie die Grösse der Räume, von denen in der Astronomie gesprochen wird. Was aber die Langsamkeit des Weltgeistes betrifft, so ist zu bedenken, dass er nicht zu eilen braucht, — „tausend Jahre sind vor Dir, wie ein Tag" —; er hat Zeit genug, eben weil er selbst ausser der Zeit, weil er ewig ist. Die übernächtigen Ephemeren haben zu so vielen ihrer Zwecke nicht' Zeit genug; wer stirbt nicht, ehe er mit seinen Zwecken fertig geworden? Der Weltgeist hat 'nicht nur' Zeit genug: es ist nicht Zeit allein, die auf die Erwerbung eines Begriffes zu verwenden ist; es kostet noch viel Anderes.[2] Dass er ebenso viele Menschengeschlechter und Generationen an diese Arbeiten seines Bewusstwerdens wendet, dass er einen ungeheuren Aufwand des Entstehens und Vergehens macht, darauf kommt es ihm auch nicht an; er ist reich genug für solchen Aufwand, er treibt sein Werk im Grossen, er hat Nationen und Individuen genug zum Verbrauchen. Es ist ein trivialer Satz: „Die Natur kommt auf dem kürzesten Weg zu ihrem Ziel"; dies ist richtig. Aber der Weg des Geistes ist die Vermittelung, der Umweg; Zeit, Mühe, Aufwand, solche Bestimmungen des endlichen Lebens gehören nicht

---

[1]) *Auch Hegels Vernunft- und Kreislehre sind fehlerhafte Skizzen geblieben; auch Hegel'scher Buchstabe ist noch nicht Hegel'scher Geist.* (B.)

[2]) *„Es giebt in der Weltgeschichte mehrere grosse Perioden, die vorübergegangen sind, ohne dass sich die Entwicklung fortgesetzt zu haben scheint, in welchen vielmehr der ganze ungeheure Gewinn der Bildung vernichtet worden und nach denen unglücklicherweise wieder von vorne angefangen werden musste, um mit einiger Beihülfe etwa von geretteten Trümmeren jener Schätze mit erneuertem unermesslichem Aufwand von Zeit und Kräften, von Verbrechen und Leiden, wieder eine der längst gewonnenen Regionen jener Bildung zu erreichen."* (9: 69.) *„Wenn in der Entwicklung des Staates selbst Perioden eintreten müssen, durch welche der Geist edlerer Naturen zur Flucht aus der Gegenwart in die idealen Regionen getrieben wird, um in denselben die Versöhnung mit sich zu finden, welche er in der entzweiten Wirklichkeit nicht mehr geniessen kann, indem der reflectierende Verstand alles Heilige u. Tiefe, das auf unbefangene Weise in die Religion, die Gesetze und Sitten der Völker gelegt war, angreift und in abstracte götterlose Allgemeinheiten verflacht und verflüchtigt, so wird das Denken zu denkender Vernunft hingenötigt werden, um in seinem eigenen Elemente die Wiederherstellung aus dem Verderben zu versuchen, zu dem es gebracht worden ist."* (9: 86.)

hierher. Wir dürfen auch nicht ungeduldig werden, dass die besonderen Einsichten nicht schon jetzt ausgeführt werden können, nicht dieses oder jenes schon da ist; in der Weltgeschichte gehen die Fortschritte langsam. — —

Die erste Folge aus dem Gesagten ist diese, dass das Ganze der Geschichte der Philosophie ein 'in sich notwendiger', consequenter Fortgang ist, der in sich vernünftig und durch seine Idee a priori bestimmt ist; dies hat die Geschichte der Philosophie als Beispiel zu bewähren. Die 'Zufälligkeit' muss man mit dem Eintritt in die Philosophie aufgeben. Wie in der Philosophie die Entwickelung der Begriffe notwendig ist, so ist es auch ihre Geschichte, und das Fortleitende ist die innere Dialektik der Gestaltungen. Das Endliche ist nicht wahr [1], noch wie es sein soll; dass es existiere, dazu gehört 'Bestimmtheit'. Die innere Idee zerstört aber diese endlichen Gestaltungen; eine Philosophie, die nicht die absolute, mit dem Inhalt identische Form hat, muss vorübergehen, weil ihre Form nicht die wahre ist. [2]

Die zweite Bestimmung, die aus dem Bisherigen folgt, ist die, dass jede Philosophie notwendig gewesen ist und noch ist, keine also 'untergegangen', sondern alle als 'Momente' Eines Ganzen affirmativ in der Philosophie 'erhalten' sind. Wir müssen aber unterscheiden zwischen dem besonderen Princip dieser Philosophien, als besonderem Princip, und zwischen der 'Ausführung' dieses Princips durch die ganze Weltanschauung. Die 'Principien' sind erhalten: die neueste Philosophie ist das Resultat aller vorhergehenden Principien; so ist keine Philosophie 'widerlegt' worden. Was 'widerlegt' worden, ist nicht das Princip einer Philosophie, sondern nur dies, dass 'dieses' Princip das letzte, die absolute Bestimmung sei. Die atomistische Philosophie z. B. ist zu der Bestimmung gekommen, dass das Atom das Absolute sei: es ist das unzerschneidbare Eins, was tiefer das Individuale, Subjective ist; indem das blosse Eins dann weiter das abstracte Fürsichsein ist, so wurde das Absolute als unendlich viele Eins gefasst. Dieses atomistische Princip ist 'widerlegt' worden; wir sind nicht mehr Atomisten. [3] Der Geist ist zwar auch für sich seiendes Eins, 'Atom'; das ist indessen eine dürftige Bestimmung, welche die Tiefe des Geistes nicht aussprechen kann. Ebenso ist dieses Princip aber auch 'erhalten'; nur ist es nicht die gánze Bestimmung des Absoluten. Diese 'Widerlegung' kommt in allen Entwickelungen vor: die Entwickelung des Baumes ist die 'Widerlegung' des Keims, die Blüte die 'Widerlegung' der Blätter, dass sie nicht die höchste, wahrhafte Existenz des Baumes sind; die Blüte endlich wird 'widerlegt' durch die Frucht. Aber diese kann nicht zur Wirklichkeit kommen, ohne das Vorhergehen aller früheren Stufen. [4] Das Verhalten gegen eine Philosophie muss also eine affirmative und eine negative Seite enthalten; erst, wenn wir beide berücksichtigen, lassen wir einer Philosophie [5] Gerechtigkeit widerfahren. Das Affirmative wird später er-

---

[1] *D. h. nichts Bleibendes und Gültiges, — nicht 'haltbar'. Das Wahre am Endlichen ist sein Ende.* (B.)

[2] *Die Form des Hegel'schen Philosophierens ist diejenige, welche die eigenen Bestimmtheiten überdauert.* (B.)

[3] *Vgl. Enc. § 98, § 247 Zus., 381 Zus.* (B.)

[4] *Die wahre und wirkliche Verneinung ist Voraussetzung und sogar Hervorbringung.* (B.)

[5] *Auch der eigenen. Der richtige 'Hegler' wird eben deshalb auch die eigene Lehre, oder gerade die eigene Lehre, — kritisieren.* (B.)

kannt, im Leben wie in der Wissenschaft; widerlegen ist mithin leichter, als rechtfertigen.[1]

Drittens werden wir uns besonders auf die Betrachtung der Principe beschränken. Jedes Princip hat eine Zeit lang die Herrschaft gehabt; dass in dieser Form dann das Ganze der Weltanschauung ausgeführt worden, das nennt man ein philosophisches System.[2] Man hat auch die ganze Ausführung kennen zu lernen; aber wenn das Princip noch abstract ist, so ist es nicht genügend, die Gestaltungen zu fassen, die zu unserer Weltanschauung gehören. Die Bestimmungen des Cartesius z. B. sind von der Art, dass sie für den Mechanismus sehr gut ausreichen, weiter aber nicht; die Darstellungen der anderen Weltanschauungen, z. B. der vegetabilischen und animalischen Natur, sind ungenügend und daher uninteressant. Wir betrachten daher nur die 'Principe' dieser Philosophien; bei concreteren Philosophien haben wir jedoch auch die Hauptentwickelungen und Anwendungen zu berücksichtigen. Die Philosophien von untergeordnetem Princip sind nicht consequent; sie haben tiefe Blicke getan, die aber ausserhalb ihrer Principe liegen. So haben wir im Timæus des Plato eine Naturphilosophie, deren Ausführung auch empirisch sehr dürftig ist, da sein Princip dazu noch nicht hinreichte, und die tiefen Blicke, die nicht fehlen, verdanken wir nicht dem Principe.

Viertens ergiebt sich daraus die Ansicht für die Geschichte der Philosophie, dass wir in ihr, ob sie gleich 'Geschichte' ist, es doch nicht mit 'Vergangenem' zu tun haben. Der Inhalt dieser Geschichte sind die wissenschaftlichen Producte der Vernünftigkeit und diese sind nicht ein Vergängliches. Was in diesem Felde erarbeitet worden, ist das Wahre und dieses ist ewig, existiert nicht zu einer Zeit und nicht mehr zu einer anderen; es ist wahr nicht nur heute oder morgen, sondern ausser aller Zeit, und sofern es in der Zeit ist, ist es immer und zu jeder Zeit wahr. Die Körper der Geister, welche die Helden dieser Geschichte sind, das zeitliche Leben und die äusseren Schicksale der Philosophen sind zwar vorübergegangen, aber ihre Werke, die Gedanken, sind ihnen nicht nachgefolgt, denn den vernünftigen Inhalt ihrer Werke haben sie sich nicht eingebildet, erträumt. Die Philosophie ist nicht ein Somnambulismus, sondern vielmehr das wachste Bewusstsein[3] und die Tat jener Helden ist nur dies, dass sie das an sich Vernünftige aus dem Schachte des Geistes, worin es zunächst nur als

---

[1] *Das Leichtere jedoch ist das Niedrigere und erst der Nachweis der Unvermeidlichkeit oder Unentbehrlichkeit des Verkehrten führt über dasselbe wahrhaft hinaus, — wovon u. A. Éduard Le Roy auf Seite 118 seines 1806 herausgegebenen Buches über 'Dogme et Critique' ein Bewusstsein zeigt. Er erwähnt nämlich dort „la préoccupation de réfuter au lieu de dépasser" und sagt zudem auf Seite 276: „Toute erreur, a-t-on dit, est l'exagération d'une vérité; rien de plus juste."* (B.)

[2] *Ein solches lässt sich unter dreifachem Accente denken. Wie Potentialität, Realität und Idealität des Begriffes verhalten sich nämlich das theosophische Bewusstsein, welches über die Religion der Menge kritisierend hinausgeht, ohne die gefühllose Wissenschaft zu erreichen, die Wissenschaft, welche sich in berechnender Beobachtung als 'rein objectiv' erweist, und die Philosophie selbst, welche den gefühl- und phantasievollen Begriff anstrebt, in welchem alles zur Wahrheit kommt. Das altgriechische Mysterienwesen stand zunächst unter dem Zeichen des Theosophischen.* (B.)

[3] *Wer das Wahre zum Unbewussten macht, versteht sich selbst nicht; die wahre und vernünftige Geisteslehre ist auch keine Geisterlehre und das wahre Mystische kein lichtscheuer Mysticismus.* (B.)

Substanz, als inneres Wesen ist, zu Tage ausgebracht, in das Bewusstsein, in das Wissen befördert haben, — ein successives Erwachen. Diese Taten sind daher nicht nur in dem Tempel der Erinnerung niedergelegt, als Bilder von Ehemaligem, sondern sie sind jetzt noch ebenso gegenwärtig, ebenso lebendig, als zur Zeit ihres Hervortretens. Es sind Wirkungen und Werke, welche nicht durch nachfolgende wieder aufgehoben und zerstört worden sind, sondern worin wir selbst noch gegenwärtig sein sollen. Sie haben nicht Leinwand, noch Marmor, noch das Papier, noch die Vorstellung und das Gedächtnis zu dem Elemente, in welchem sie aufbewahrt werden (Elemente, welche selbst vergänglich, oder der Boden des Vergänglichen sind), sondern das Denken, den Begriff, das unvergängliche Wesen des Geistes, wohin nicht Motten noch Diebe dringen. Die Erwerbe des Denkens, als dem Denken eingebildet, machen das Sein des Geistes selbst aus. Diese Erkenntnisse sind eben deswegen nicht eine 'Gelehrsamkeit', die Kenntnis des Verstorbenen, Begrabenen und Verwesten; die Geschichte der Philosophie hat es mit dem nicht Alternden, gegenwärtig Lebendigen zu tun.

Wir können uns den ganzen in der Zeit verteilten Reichtum zu eigen machen; in der Reihe der Philosophien muss darauf hingewiesen werden, wie sie die Systematisierung der philosophischen Wissenschaft selber ist. Ein Unterschied ist aber hierbei noch zu bemerken: den Anfang macht das, was an sich ist, das Unmittelbare, Abstracte, Allgemeine, was noch nicht fortgeschritten ist; das Concretere und Reichere ist das Spätere, das Erste das Ærmste an Bestimmungen.[1]) Es kann dies der nächsten Vorstellung entgegengesetzt scheinen; aber philosophische Vorstellungen sind ebenso oft von dem, wie man es in der gewöhnlichen Vorstellung hat, das gerade Gegenteil, was man auch meint, jene aber nicht finden will. Man könnte denken, das Erste sei das Concrete; das Kind also z. B., als noch in der ursprünglichen Totalität seiner Natur, 'concreter' als der Mann, von welchem wir uns vorstellen, dass er beschränkter ist, nicht mehr diese Totalität, sondern ein abstracteres Leben lebt. Freilich handelt der Mann nach bestimmten Zwecken, nicht mit ganzer Seele und ganzem Gemüt, sondern zersplittert sich in eine Menge von abstracten Einzelnheiten; das Kind, der Jüngling handeln dagegen aus voller Brust. Gefühl und Anschauung ist das Erste, das Denken das Letzte[2]); so scheint uns auch das Gefühl 'concreter' als das Denken, diese Tätigkeit der Abstraction, des Allgemeinen. In der Tat ist es aber umgekehrt. Das sinnliche Bewusstsein ist freilich überhaupt concreter, und wenn auch das ärmste an Gedanken, doch

---

1) *Fichte: „Der Anfang kann nur das Unbestimmteste, Unfertigste sein, weil wir sonst von ihm aus weiter zu gehen und ihn durch Fortdenken schärfer zu bestimmen gar keine Ursache hätten."* (*Nachlass 3: 371.*) — *Gleichwohl lässt sich am Anfang unserer europäischen Begriffsgeschichte für das in reiner Vernunftlehre bewanderte Denken ziemlich deutlich alsbald das begriffliche Auffassungsverhältnis der Vorbereitung, Entäusserung und Erinnerung, der Potentialität, Realität und Idealität erkennen: altgriechisches Mysterienwesen, ionische Naturphilosophie und Eleatismus verhalten sich in der Weise des Unentwickelten wie das theosophische, das wissenschaftliche und das mehr eigentlich philosophische Bewusstsein. Der Pythagoreismus behält alsdann den Accent des Theosophischen trotz eines Ansatzes zur Wissenschaftlichkeit, und der Heraklitismus steht schon am Anfang beziehungsweise als begreifende Einheit sub- und objectiver Gegensätze.* (B.)

2) *Hegel weiss, dass unser Denken Nachdenken ist!* (B.)

das reichste an Inhalt; wir müssen also das natürliche Concrete vom Concreten des Gedankens unterscheiden, welches seinerseits wieder arm an Sinnlichkeit ist.[1]) Das Kind ist auch das Abstracteste, das Ærmste an Gedanken; mit dem Natürlichen verglichen ist der Mann abstract, im Denken ist er aber concreter als das Kind. Der Zweck des Mannes ist allerdings 'abstract' als von 'allgemeiner' Art, z. B. seine Familie zu ernähren, oder Amtsgeschäfte zu verrichten, aber er trägt zu einem grossen objectiven organischen Ganzen bei, befördert es, steht ihm vor, wogegen in den Handlungen des Kindes nur ein kindisches Ich und zwar momentan, in den Handlungen des Jünglings seine subjective Bildung oder ein Schlagen ins Blaue Hauptzweck ist. So[2]) ist die Wissenschaft 'concreter' als die Anschauung.

Dieses angewendet auf die verschiedenen Gestaltungen der Philosophie, so folgt daraus erstens, dass die ersten Philosophien die ärmsten und abstractesten sind; die Idee ist bei ihnen am wenigsten bestimmt, sie halten sich nur in Allgemeinheiten, die noch nicht erfüllt sind. Dies muss man wissen, um nicht hinter den alten Philosophien mehr zu suchen, als man darin zu finden berechtigt ist; wir dürfen daher nicht Bestimmungen von ihnen fordern, die einem tieferen Bewusstsein zukommen.[3]) So hat man z. B. die Fragen gemacht, ob die Philosophie des Thales eigentlich Theismus oder Atheismus gewesen sei[4]), ob er einen persönlichen Gott oder bloss ein unpersönliches allgemeines Wesen behauptet habe. Hier kommt es auf die Bestimmung der Subjectivität der höchsten Idee, auf den Begriff der Persönlichkeit Gottes an; solche Subjectivität, wie wir sie fassen, ist ein viel reicherer, intensiverer, und darum viel späterer Begriff, der in der älteren Zeit überhaupt nicht zu suchen ist. In der Phantasie und Vorstellung hatten die griechischen Götter zwar Persönlichkeit, wie der eine Gott in der jüdischen Religion, aber es ist ein ganz Anderes, was Vorstellung der Phantasie, oder was Erfassen des reinen Gedankens und des Begriffes ist. Legen wir unsere Vorstellung zugrunde, so kann, nach dieser tieferen Vorstellung gemessen, eine alte Philosophie dann als Atheismus allerdings mit Recht ausgesprochen werden; ebenso ist dieser Ausspruch aber auch falsch, da die Gedanken als Gedanken des Anfangs noch nicht die Entwickelung haben konnten, zu der wir gekommen sind.[5])

---

1) *Der Begriff ist 'concretum in abstracto'.* (B.)

2) *Oder in solcher Hinsicht.* (B.)

3) *Max Müller: „The chief danger is that we are very prone to find in the facts of history the lesson we wish to find; it is well known how misleading the Hegelian method has proved in this respect."* (*Preface to his Gifford lectures on 'Theosophy or Psychol. Rel.', London 1893.*) *„It was Hegel, I believe, who used to say that the distinguishing characteristic of the Christian religion was that it was non-historical, by which he meant that it was without historical antecedents, or, as others would say, miraculous."* (*A. a. O., S. 448.*) *„According to him, the whole world, as conceived bij man, was an evolution, a development by logical necessity, to which all facts must bow; if they would not, then tant pis pour les faits."* (*Gifford lectures on 'Natural Religion': London 1889, pp. 264—265.*) *Max Müller himself knew quite empirically, and without any preconceived idea, that „the essentials of religion may be found in 'almost every' religion."* (*'Anthropological Religion', London 1892, p. 59.*) (B.)

4) Flatt: De Theismo Thaleti Milesio abjudicando. Tub. 1785. 4.

5) *Eduard von Hartmann: „Gerade in der Geschichte der Philosophie kommt alles darauf an, an jedem Standpunkte die relative Wahrheit und die relative*

An diese Folge schliesst sich unmittelbar an, dass — indem der Fortgang der Entwickelung weiteres Bestimmen und dies ein Vertiefen und Erfassen der Idee in sich selbst ist, — somit die späteste, jüngste, neueste Philosophie die entwickeltste, reichste und tiefste ist; in ihr muss alles, was zunächst als ein Vergangenes erscheint, aufbewahrt und enthalten, sie muss selbst ein Spiegel der ganzen Geschichte sein.[1]) Das Anfängliche ist das Abstracteste, weil es das Anfängliche ist und sich noch nicht fortbewegt hat; die letzte Gestalt, die aus dieser Fortbewegung als einem fortgehenden Bestimmen hervorgeht, ist die concreteste. Es ist dies, wie zunächst bemerkt werden kann, weiter kein Hochmut der Philosophie unserer Zeit, denn es ist eben der Geist dieser ganzen Darstellung, dass die weiter gebildete Philosophie einer späteren Zeit wesentlich Resultat der vorhergehenden Arbeiten des denkenden Geistes ist, dass sie, gefordert und hervorgetrieben von diesen früheren Standpunkten, nicht isoliert für sich aus dem Boden gewachsen ist.

Das Andere, was hierbei noch zu erinnern wäre, ist, dass man sich nicht hüten muss, dies, was in der Natur der Sache liegt, zu sagen, dass die Idee, wie sie in der 'neuesten' Philosophie gefasst und dargestellt ist, die entwickeltste, reichste, tiefste ist. Diese Erinnerung mache ich deswegen, weil neue, neueste, allerneueste Philosophie ein sehr geläufiger Spitzname geworden ist. Diejenigen, die mit solcher Benennung etwas gesagt zu haben meinen, können um so leichter über die vielen Philosophien kreuzigen und segnen, je mehr sie geneigt sind, entweder nicht nur jede Sternschnuppe, sondern auch jede Kerzenschnuppe für eine Sonne anzusehen, — oder auch jedes Geschwöge für eine 'Philosophie' auszuschreien, und zum Beweise anzuführen wenigstens dafür, dass es so viele Philosophien gebe und täglich eine die gestrige verdränge. Sie haben damit zugleich die Kategorie gefunden, in welche sie eine Bedeutung zu gewinnen

---

Unwahrheit zu erkennen und zur klaren Anschauung zu bringen, immer nur die positive, immanente Kritik walten zu lassen und den Faden der Entwicklung trotz aller Rückschläge, Lücken, Nebeneinanderschiebungen und Verwerfungen (im geologischen Sinne des Wortes) festzuhalten. Weil nur die Hegel'sche Philosophie imstande war, diesen Gesichtspunkt an die Geschichtsschreibung der Philosophie heranzubringen, darum ist sie auch die Schule geblieben, in welcher alle hervorragenden Historiographen der Philosophie sich gebildet haben, gleichviel ob sie im Uebrigen den metaphysischen und methodologischen Principien derselben jemals zugestimmt haben oder nicht. Gegenwärtig ist es nicht schwer, sich nach diesen Mustern der Hegel'schen Schule zu bilden, ohne sich um Hegel selbst zu bekümmern; viele ahnen dabei nicht einmal, dass es Hegel'scher Geist ist, der ihnen dabei auf mittelbarem Wege und unwillkürlich zufliesst." ('Kritische Wanderungen' S. 57.) (B.)

1) *W. Windelband (geb. 1848) im Jahre 1880: „Das historische Denken ist bei Hegel ohne die skeptische Consequenz der absoluten Relativität aller Systeme" — ist denn nicht das absolut Relative einer Lehre das relativ Absolute derselben? — „und hat den Mut, den ganzen Process der Gedanken mit allen seiner Widersprüchen aufzunehmen und als die integrierenden Bestandteile seiner eigenen höchsten Wahrheit zu proclamieren." ('Die Gesch. der neueren Phil.' S. 329.) — Eine offenbare Verkehrtheit! H. Rickert: „Der Mut des Wissens ist uns einmal gebrochen, wenigstens der Mut in dem Sinne, in welchem Hegel ihn hatte." ('Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung' 1902, S. 13.) Hegel freilich hat eigentlich von dem Mute der Wahrheit geredet, aber gleichviel: der gebrochene Rickert'sche Mut ist offenbar das Höhere und Bessere.* (B)

scheinende Philosophie versetzen können, und durch welche sie sogleich damit fertig geworden sind: sie heissen sie eine 'Modephilosophie'.

Lächerlicher, du nennest dies Mode, wenn immer von neuem
Sich der menschliche Geist ernstlich nach Bildung bestrebt?

Eine zweite Folge betrifft die Behandlung der älteren Philosophien. Jene Einsicht hält uns ebenso ab, ihnen nicht Schuld zu geben, wenn wir bei ihnen Bestimmungen vermissen, die für ihre Bildung noch gar nicht vorhanden waren, ebenso sie nicht mit Consequenzen und Behauptungen zu belasten, die von ihnen gar nicht gemacht und gedacht waren, wenn sie sich schon richtig aus dem Gedanken einer solchen Philosophie ableiten liessen. Man muss nur historisch zu Werke gehen, nur dasjenige ihr zuschreiben, was uns unmittelbar angegeben wird.[1]) In den meisten Geschichten der Philosophie kommen hier Unrichtigkeiten vor, indem wir darin einem Philosophen eine Menge von metaphysischen Sätzen können zugeschrieben sehen, eine Anführung, die als geschichtliche Angabe von Behauptungen gelten soll, die er gemacht habe, an die er aber nicht gedacht, von denen er kein Wort gewusst und nicht die geringste historische Spur sich findet. In Bruckers grosser Geschichte der Philosophie (T. I, S. 465—479 fg.) sind so von Thales und von Anderen eine Reihe von dreissig, vierzig, hundert Philosophemen angeführt, von denen sich historisch auch kein Gedanke bei solchen Philosophen gefunden hat, Sätze, auch Citationen dazu, aus Räsonnements ähnlichen Gelichters, wo wir lange suchen können. Bruckers Procedur ist nämlich, das einfache Philosophem eines Alten mit allen den Consequenzen und Vordersätzen auszustatten, welche nach der Vorstellung Wolf'scher Metaphysik Vorder- und Nachsätze jenes Philosophems sein müssten, und eine solche reine, bare Andichtung so unbefangen aufzuführen, als ob sie ein wirkliches historisches Factum wäre.[2]) So soll nach Brucker Thales gesagt haben „ex nihilo fit nihil", denn Thales sagt, das Wasser sei ewig. So wäre er also unter die Philosophen zu rechnen, welche die Schöpfung aus dem Nichts läugnen; davon hat Thales aber, geschichtlich wenigstens, nichts gewusst. Auch Herr Professor Ritter, dessen Geschichte der ionischen Philosophie fleissig geschrieben ist und der darin im Ganzen mässig ist, nicht Fremdes hineinzutragen, hat dem Thales doch vielleicht mehr zugeschrieben, als geschichtlich ist. Er sagt (SS. 12—13): „Daher müssen wir die Betrachtung der Natur, welche wir bei Thales finden, durchaus als eine 'dynamische' ansehen. Er betrachtete die Welt als das Alles umfassende lebendige Tier, welches aus einem Samen sich entwickelt habe, wie alle Tiere, der auch, wie bei allen Tieren, feucht sei oder

---

[1]) *Prof. Dr. E. Hardy im Jahre 1901 von „einer objectiv geschichtlichen Auffassung": „Ihrer Verwirklichung steht indes bei Hegel die Idee, diese Macht, der sich alles beugen muss, d h. eine apriorische Anschauung, im Wege; die Dialektik, der die logischen Verhältnisse reale (!) Verhältnisse sind, und die Geschichte, die nichts (!!) kennt als Tatsachen, sind mit einander unverträgliche Begriffe." (Archiv für Religionswissenschaft 4: 66.) Der Begriff des neueren 'wissenschaftlichen' Geschichtschreibers will also einseitig sein und sich selbst nicht erkennen, — keine Logik treiben, noch diese nachher auf die Tatsachen anwenden; das ist hier in confesso. Oder vielmehr sagt man es im Hinblick auf Hegel geradezu mit einem hohen Bewusstsein von sich selbst; freilich gerade „das Bewusstsein seiner selbst ist noch lange nicht ein Erkenntnis seiner selbst: eine Selbsterkenntnis des Verstandes und der Vernunft ist die Logik." (Kant 3: 130, 8: 14 Hartenstein.)* (B.)

[2]) *Vgl. hier die Vorrede zur zweiten Ausgabe der Encyklopädie.* (B.)

Wasser. Die Grundanschauung des Thales also ist die, dass die Welt ein lebendiges Ganze sei, welches sich aus einem Keime entwickelt habe und nach Art der Tiere fortlebe durch eine seinem ursprünglichen Wesen angemessene Nahrung." (Vergl. S. 16). Das ist etwas ganz Anderes, als was Aristoteles sagt; von allem diesem ist bei den Alten über Thales nichts gemeldet. Die Consequenz liegt nahe, aber geschichtlich lässt sie sich nicht rechtfertigen. Wir dürfen nicht aus einer alten Philosophie durch dergleichen Schlüsse etwas ganz Anderes machen, als sie ursprünglich ist. [1])

Es liegt nur gar zu nahe, die alten Philosophen in unsere Form der Reflexion umzuprägen. Gerade dies macht aber den Fortgang der Entwickelung aus; der Unterschied der Zeiten, der Bildung und der Philosophien besteht eben darin, ob solche Reflexionen, solche Gedankenbestimmungen und Verhältnisse des Begriffes ins Bewusstsein herausgetreten waren, ob ein Bewusstsein so weit entwickelt worden war, oder nicht. Es handelt sich in der Geschichte der Philosophie nur um diese Entwickelung und Heraussetzung der Gedanken. Die Bestimmungen folgen richtig aus einem Satze; es ist aber etwas ganz Anderes, ob sie schon herausgesetzt sind oder nicht: auf das Heraussetzen des innerlich Enthaltenen kommt es allein an. Wir müssen daher nur die eigensten Worte gebrauchen; das Entwickeln sind fernere Gedankenbestimmungen, die noch nicht zum Bewusstsein jenes Philosophen gehören. So sagt Aristoteles, Thales habe gesagt, das Princip (ἀρχή) aller Dinge sei das Wasser; Anaximander aber soll erst ἀρχή gebraucht haben. So hat Thales noch nicht diese Gedankenbestimmung gehabt; er kannte ἀρχή als Anfang in der Zeit, aber nicht als das zugrunde Liegende. Thales führte nicht einmal die Gedankenbestimmung von 'Ursache' in seine Philosophie ein; 'erste Ursache' ist aber eine noch weitere Bestimmung. So giebt es ganze Völker, die diesen Begriff noch gar nicht haben; dazu gehört eine hohe Stufe der Entwickelung. Und wenn schon im Allgemeinen der Unterschied der Bildung in dem Unterschiede der Gedankenbestimmungen besteht, die heraussind, so muss dies bei den Philosophien noch mehr der Fall sein.

Wie nun im logischen System des Denkens jede Gestaltung desselben ihre Stelle hat, auf der sie allein Gültigkeit hat, und durch die weiter fortschreitende Entwickelung zu einem untergeordneten Momente herabgesetzt wird, so ist auch drittens jede Philosophie im Ganzen des Ganges eine besondere Entwickelungsstufe, und hat ihre bestimmte Stelle, auf der sie ihren wahrhaften Wert und Bedeutung hat. Nach dieser Bestimmung ist ihre Besonderheit wesentlich aufzufassen und nach dieser Stelle anzuerkennen, um derselben ihr Recht widerfahren zu lassen. Ebendeswegen muss auch nicht mehr von ihr gefordert und erwartet werden, als sie leistet; es ist in ihr die Befriedigung nicht zu suchen, die nur von einer weiter entwickelten Erkenntnis gewährt werden kann. Wir müssen nicht glauben, die Fragen unseres Bewusstseins, die Interessen der jetzigen Welt bei den Alten beantwortet zu finden: solche Fragen setzen eine gewisse Bildung des Gedankens voraus. Jede Philosophie eben darum, weil sie die Darstellung einer besonderen Entwickelungsstufe ist, gehört ihrer Zeit an,

---

[1]) *Prof. Dr. W. Jerusalem im Jahre 1905: „Eine speculative Richtung, die gleich Hegel die Erfahrung zu meistern und aus der eigenen selbstherrlichen Vernunft dem Weltgeschehen Gesetze vorzuschreiben sich unterfängt!"* (*'Der kritische Idealismus u. die reine Logik', S. 118.*)

und ist in ihrer Beschränktheit befangen.[1]) Das Individuum ist Sohn seines Volkes, seiner Welt, deren Substantiales er nur in seiner Form manifestiert; der Einzelne mag sich aufspreizen, wie er will, er kann nicht über seine Zeit wahrhaft hinaus, so wenig als aus seiner Haut, denn er gehört dem einen allgemeinen Geiste an, der seine Substanz und sein eigenes Wesen ist. Wie sollte er aus diesem herauskommen? Derselbe allgemeine Geist ist es, der von der Philosophie denkend erfasst wird; sie ist sein Denken seiner selbst, und somit sein bestimmter substantialer Inhalt. Jede Philosophie ist Philosophie ihrer Zeit; sie ist Glied in der ganzen Kette der geistigen Entwickelung und kann also nur Befriedigung für die Interessen gewähren, die ihrer Zeit angemessen sind.

Aus diesem Grunde aber befriedigt den Geist, in dem nun ein tiefer bestimmter Begriff lebt, eine frühere Philosophie nicht. Was er in ihr finden will, ist dieser Begriff, der bereits seine innere Bestimmung und die Wurzel seines Daseins ausmacht, als Gegenstand für das Denken erfasst; er will sich selbst erkennen. Aber in dieser Bestimmtheit ist die Idee in der früheren Philosophie noch nicht vorhanden. Deswegen leben wohl die platonische, aristotelische u. s. f. Philosophien zwar immer und gegenwärtig noch in ihren Principien, aber in dieser Gestalt und Stufe, auf der die platonische und aristotelische Philosophie war, ist die Philosophie nicht mehr. Wir können nicht bei ihnen stehen bleiben, sie können nicht wiedererweckt werden: es kann deswegen heutigestages keine Platoniker, Aristoteliker, Stoiker, Epikureer mehr geben[2]); sie wiedererwecken hiesse, den gebildeteren, tiefer in sich gegangenen Geist auf eine frühere Stufe zurückbringen wollen. Das lässt er sich aber nicht gefallen; das würde ein Unmögliches, ein ebenso Törichtes sein, als wenn der Mann sich Mühe geben wollte, sich auf den Standpunkt des Jünglings zu versetzen, der Jüngling wieder Knabe oder Kind zu sein; obgleich der Mann, Jüngling und Kind ein und dasselbe Individuum sind. Die Zeit der Wiederauflebung der Wissenschaften, die neue Epoche des Wissens, die sich im fünfzehnten und sechszehnten Jahrhundert aufgetan hat, hat nicht nur mit dem wiederaufgeweckten Studium, sondern auch mit der Aufwärmung der alten Philosophien angefangen. Marsilius Ficinus war ein Platoniker; von Kosmus Medicis ward sogar eine Akademie der platonischen Philosophie mit Professoren eingesetzt und Ficinus an die Spitze gestellt. Ebenso gab es reine Aristoteliker, wie Pomponatius; Gassendi hat später die epikureische Philosophie aufgestellt, indem er epikureisch in der Physik philosophierte; Lipsius wollte ein Stoiker sein u. s. f. Man hatte überhaupt die Ansicht des Gegensatzes, alte Philosophie und Christentum — aus

---

[1]) *„Was das Individuum betrifft so ist ohnehin jedes ein Sohn seiner Zeit; so ist auch die Philosophie ihre Zeit in Gedanken gefasst."* (*Hegel im Jahre 1820: Vorrede zur Rechtsphilosophie.*) *„Jeder Einzelne ist der Sohn seines Volkes und zugleich... der Sohn seiner Zeit."* (*Hegel in der Phil. der Geschichte, 9: 65.*) *„Es zeigt sich auch hier, wie die Philosophie nicht in der Form über ihrer Zeit stehe... ein jeder ist in seinem Volke geboren und gehört dem Geiste desselben an."* (*Hegel in der Phil. der Religion, 11: 48. 217.*) — *K. Rosenkranz im Jahre 1858: „Nichts würde Hegels Ansicht von der unendlichen Perfectibilität der Wissenschaft mehr widersprechen, als die Eitelkeit der Anmaassung, der Zukunft nichts übrig gelassen zu haben."* (*'Wissenschaft der logischen Idee' 1: 22.*)

[2]) *Es kann im zwanzigsten Jahrhundert keine Hegelianer vom anfänglichen Schlage mehr geben, — was freilich die Hegellosigkeit der neueren deutschen Philosophie nicht zur Weisheit macht.* (B.)

und in diesem hatte sich noch keine eigentümliche Philosophie entwickelt[1]) — sei so zweierlei, dass sich im Christentum keine eigentümliche Philosophie entwickeln könne, sondern was man beim oder gegen das Christentum für Philosophie hatte und haben könne, sei eine jener alten Philosophien, die in diesem Sinne wieder aufgenommen würden. Aber Mumien, unter das Lebendige gebracht, können unter diesem nicht aushalten. Der Geist hatte längst ein substantialeres Leben in sich, trug einen tieferen Begriff seiner selbst längst in sich, und hatte somit ein höheres Bedürfnis für sein Denken, als jene Philosophien befriedigten. Ein solches Aufwärmen ist daher nur als der Durchgangspunkt des Sicheinlernens in bedingende vorausgehende Formen, als ein nachgeholtes Durchwandern durch notwendige Bildungsstufen anzusehen. Solches in einer fernen Zeit Nachmachen und Wiederholen solcher dem Geiste fremd gewordenen Principien tritt in der Geschichte nur als eine vorübergehende, ohnehin auch in einer erstorbenen Sprache gemachte, Erscheinung auf. Dergleichen sind nur Uebersetzungen, keine Originale, und der Geist befriedigt sich nur in der Erkenntnis seiner eigenen Ursprünglichkeit.

Wenn die neueste Zeit gleichfalls wieder aufgerufen wird, zum Standpunkt einer alten Philosophie zurückzukehren, wie man ins Besondere die platonische Philosophie dazu — näher als Rettungsmittel, um aus allen den Verwickelungen der folgenden Zeiten herauszukommen — empfohlen hat, so ist solche Rückkehr nicht jene unbefangene Erscheinung des ersten Wiedereinlernens, sondern dieser Rat der Bescheidenheit hat dieselbe Quelle, als das Ansinnen an die gebildete Gesellschaft, zu den Wilden der nordamerikanischen Wälder, ihren Sitten und den entsprechenden Vorstellungen zurückzukehren, und als die Anempfehlung der Religion Melchisedeks, welche Fichte[2]) als die reinste und einfachste, und damit als diejenige aufgewiesen hat, zu der wir zurückkommen müssen. Es ist einerseits in solchem Rückschreiten die Sehnsucht nach einem Anfang und festen Ausgangspunkt nicht zu verkennen, allein dieser ist in dem Denken und der Idee selbst, nicht in einer autoritätsartigen Form zu suchen. Andererseits kann solche Zurückweisung des entwickelten, reich gewordenen Geistes auf solche Einfachheit — d. h. auf ein Abstractum, einen abstracten Zustand oder Gedanken — nur als die Zuflucht der Ohnmacht[3]) angesehen werden, welche dem reichen Material der Entwickelung, das sie vor sich sieht, und das eine Anforderung ist, vom Denken gewältigt und zur Tiefe zusammengefasst zu werden, nicht genügen zu können fühlt, und ihre Hülfe in der Flucht vor demselben und in der Dürftigkeit sucht.

Aus dem Gesagten erklärt sich, warum so mancher, — der (es sei durch solche besondere Empfehlung veranlasst, oder überhaupt von dem Ruhm eines Plato oder der alten Philosophie im Allgemeinen angezogen) an dieselbe geht, um sich seine eigene Philosophie so aus den Quellen zu schöpfen, — sich durch

---

[1]) *Hegel deutet an, dass seine Lehre als das ausgereifte Resultat klassisch deutscher Philosophie zum positiven oder katholischen und negativen oder protestantischen Christentum das höhere oder weitere Dritte sei, in dem sich das undurchdachte Mittelalterliche zur aufgehobenen Voraussetzung gemacht habe.* (B.)

[2]) Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, SS. 211—212. (Vergl. Anweisung zum säligen Leben, SS. 178, 348.)

[3]) *Unter diesem Zeichen der Ohnmacht steht noch immer der Neukantianismus, dem im Jahre 1865 Otto Liebmann die Losung vorgesprochen, es müsse auf Kant zurückgegangen werden.* (B.)

solches Studium nicht befriedigt findet, und 'ungerechtfertigt' [1]) von dannen geht. Es ist nur bis zu einem gewissen Grade Befriedigung darin zu finden. Man muss wissen, was man in den alten Philosophen oder in der Philosophie jeder anderen bestimmten Zeit zu suchen hat, oder wenigstens wissen, dass man in solcher Philosophie eine bestimmte Entwickelungsstufe des Denkens vor sich hat und in ihr nur dieejnigen Formen und Bedürfnisse des Geistes zum Bewusstsein gebracht sind, welche innerhalb der Grenzen einer solchen Stufe liegen. In dem Geiste der neueren Zeit schlummern tiefere Ideen, die, um sich wach zu wissen, einer anderen Umgebung und Gegenwart bedürfen, als jene abstracten, unklaren, grauen Gedanken der alten Zeit. In Plato z. B. finden die Fragen über die Natur der Freiheit, den Ursprung des Uebels und des Bösen, die Vorsehung u. s. f. nicht ihre philosophische Erledigung. Man kann über solche Gegenstände sich wohl teils populare fromme Ansichten aus seinen schönen [2]) Darstellungen holen, teils aber den Entschluss, dergleichen philosophisch ganz auf der Seite liegen zu lassen, oder aber das Böse, die Freiheit nur als etwas Negatives zu betrachten. Aber weder das Eine noch das Andere ist befriedigend für den Geist, wenn dergleichen Gegenstände einmal für ihn sind, wenn der Gegensatz des Selbstbewusstseins ihm die Stärke erreicht hat, um in solche Interessen vertieft zu sein. Ebenso verhält es sich mit den Fragen über das Erkenntnisvermögen, über den Gegensatz von Subjectivität und Objectivität, der zu Plato's Zeit noch nicht vorhanden war. Die Selbstständigkeit des Ich in sich, sein Fürsichsein war ihm fremd; der Mensch war noch nicht so in sich zurückgegangen, hatte sich noch nicht für sich gesetzt. Das Subject war freilich freies Individuum; es wusste sich aber nur in der Einheit mit seinem Wesen: der Athener wusste sich frei als solcher, ebenso ein römischer Bürger als 'ingenuus'. Dass aber der Mensch an und für sich frei sei, seiner 'Substanz' nach, als Mensch frei geboren, das wusste weder Plato noch Aristoteles, weder Cicero noch die römischen Rechtslehrer, obgleich dieser Begriff allein die Quelle des Rechtes ist. [3]) Erst in dem christlichen

---

1) *Sapiens non peccat; ὁ σοφὸς πάντα εὖ ποιεῖ.* (B.)

2) *Bzw. theosophisch angehauchten.* (B.)

3) *„Dass Hellenen über Barbaren herrschen, ziemt sich, nicht aber Barbaren über Hellenen, denn die sind Sklaven, diese aber frei." Euripides: Iph. in Aul. 1400—1401. — „Scheint es gerecht, dass Hellenen hellenische Städte in Sklaverei versetzen...? In jeder Hinsicht ist* Schonung *das Bessere, also auch dass man keinen hellenischen Sklaven halte und anderen Hellenen dies anrate; man würde sich da wenigstens mehr gegen die Barbaren kehren und einander gegenseitig in Ruhe lassen." Plato: Staat 469 bc. — „Einigen erscheint die Herrschaft über Sklaven als naturwidrig, indem nach ihnen nur durch die Satzung der Eine Sklave und der Andere frei ist, während von Natur solcher Unterschied nicht bestehe, weshalb er nicht in der Gerechtigkeit sondern in der Gewalt begründet sei." Aristoteles: Politik 1: 2. „Die Barbaren sind ihrer Natur nach von sklavischerer Sinnesart als die Hellenen." Daselbst 3: 9. — Alkidamas: Gott hat Alle als Freie entlassen; keinen hat die Natur zum Sklaven gemacht." (Schol. ad Aristot. Rhet. 1: 13.) Institutiones Justinianæ: „Jure naturali omnes liberi nascebantur." (1: 5.) „Servitus autem est constitutio juris gentium quo quis dominio alieno contra naturam subjicitur." (1: 3.) — „Toute créature humaine, étant formée à l'image de Notre Seigneur, doit généralement être franche par droit naturel." Philippe le Bel dans une ordonnance de 1311, pour affranchir les serfs de ses domaines. — „Selon le droit de nature chacun doit naître franc." Louis X dans un édit de 1315. —* (B.)

Princip ist wesentlich der individuelle persönliche Geist von unendlichem, absolutem Werte; Gott will, dass allen Menschen geholfen werde. [1]) In der christlichen Religion kam die Lehre auf, dass vor Gott alle Menschen gleich sind, indem Christus sie zur christlichen Freiheit befreit hat. [2]) Diese Bestimmungen machen die Freiheit unabhängig von Geburt, Stand, Bildung u. s. f., und es ist ungeheuer viel, was damit vorgerückt worden ist; aber sie sind noch verschieden von dem, dass es den 'Begriff' des Menschen ausmacht, ein Freies zu sein. [3]) Das Gefühl dieser Bestimmung hat Jahrhunderte, Jahrtausende lang getrieben: die ungeheuersten Umwälzungen hat dieser Trieb hervorgebracht, aber der Begriff, die Erkenntnis, dass der Mensch von Natur frei ist, dieses Wissen seiner selbst ist nicht alt.

* * *

Die Geschichte der Philosophie hat diese Wissenschaft in der Gestalt der Zeit und der Individualitäten, von welchen ein Gebilde derselben ausgegangen, darzustellen. Solche Darstellung hat aber die äussere Geschichte der Zeit von sich auszuschliessen, und nur an den allgemeinen Charakter des Volks und der Zeit und den allgemeinen Zustand zu erinnern. In der Tat stellt aber die Geschichte der Philosophie selbst diesen Charakter und zwar die höchste Spitze desselben dar; sie steht im innigsten Zusammenhange mit ihm, und die bestimmte Gestalt der Philosophie, die einer Zeit angehört, ist selbst nur eine Seite, ein Moment desselben. Es ist, um dieser innigen Berührung willen, näher zu betrachten, teils welches Verhältnis eine Philosophie zu ihren geschichtlichen Umgebungen hat, teils aber vornehmlich was ihr eigentümlich ist, worauf also, mit Abscheidung des mit ihr noch so nah Verwandten das Augenmerk allein zu richten ist. Dieser nicht bloss äusserliche sondern wesentliche Zusammenhang hat daher zwei Seiten, die wir betrachten müssen; die erste ist die eigentlich geschichtliche Seite des Zusammenhanges, die zweite der Zusammenhang der Sache, der Zusammenhang der Philosophie mit der Religion u. s. f., wodurch wir zugleich die nähere Bestimmung der Philosophie selber erhalten. —

Man sagt gewöhnlich, dass die politischen Verhältnisse, die Religion u. s. f. zu betrachten seien, weil sie grossen Einfluss auf die Philosophie der Zeit gehabt hätten, und diese ebenso einen Einfluss auf jene ausübe. Wenn man sich aber mit solchen Kategorien, wie 'grosser Einfluss' begnügt, so stellt man beides in einen äusserlichen Zusammenhang und geht von dem Gesichtspunkte aus, dass beide Seiten für sich selbstständig seien. Hier müssen wir dieses Verhältnis jedoch nach einer 'anderen Kategorie' betrachten, nicht nach dem 'Einfluss' oder der 'Wirkung' auf einander. Die wesentliche Kategorie ist die Einheit aller dieser verschiedenen Gestaltungen, so dass es nur Ein Geist ist, der sich in diesen verschiedenen Momenten manifestiert und ausprägt.

Zuerst ist zu bemerken, dass eine gewisse Stufe der geistigen Bildung eines Volkes dazu erforderlich ist, damit überhaupt philosophiert werde. „Erst nachdem für die Not des Lebens gesorgt war, hat man zu philosophieren angefangen," sagt Aristoteles (Metaph. 1 : 2), denn da die Philosophie ein freies, nicht selbst-

---

[1]) *1 Tim. 2: 4; vgl. 4: 10.* (B.)
[2]) *Vgl. Gal. 5: 1. 13, Kol. 3: 11, Joh. 8: 32.* (B.)
[3]) *Vgl. 1 Kor. 7: 21, Eph. 6: 5, 1 Petri 2: 18.* (B.)

süchtiges Tun ist, so muss vorerst die Angst der Begierden verschwunden, Erstarkung, Erhebung, Befestigung des Geistes in sich eingetreten sein, Leidenschaften müssen abgerieben und das Bewusstsein so weit fortgerückt sein, um an allgemeine Gegenstände zu denken. Die Philosophie kann man daher eine Art von Luxus nennen, eben insofern Luxus diejenigen Genüsse und Beschäftigungen bezeichnet, die nicht der äusseren Notwendigkeit als solcher angehören. Die Philosophie scheint in dieser Rücksicht allerdings entbehrlich zu sein; es kommt aber darauf an, was man notwendig nennt. Von Seiten des Geistes kann man die Philosophie gerade als das Notwendigste setzen.[1])

So sehr die Philosophie auch, als Denken und Begreifen des Geistes einer Zeit, apriorisch ist[2]), so wesentlich ist sie zugleich Resultat[3]), da der Gedanke hervórgebracht, ja die Lebendigkeit und Tätigkeit ist, sich hervorzubringen. Diese Tätigkeit enthält das wesentliche Moment einer Negation, indem Hervorbringen auch Vernichten ist; denn die Philosophie, damit sie sich hervorbringe, hat das Natürliche zu ihrem Ausgangspunkte, um es aufzuheben.[4]) Die Philosophie tritt also zu einer Zeit auf, wo der Geist eines Volkes sich schon aus der gleichgültigen Dumpfheit des ersten Naturlebens herausgearbeitet hat, ebenso als aus dem Standpunkte des leidenschaftlichen Interesses, so dass diese Richtung aufs Einzelne sich abgearbeitet hat. Wie der Geist aber über seine natürliche Gestalt hinausgeht, so geht er auch von seiner realen Sittlichkeit und der Kraft des Lebens zum Reflectieren und Begreifen über. Die Folge davon ist, dass er diese substantielle Weise der Existenz, diese Sittlichkeit, diesen Glauben angreift und wankend macht, womit die Periode des Verderbens eintritt. Der weitere Fortgang ist dann, dass der Gedanke sich in sich sammelt. Man kann sagen, wo ein Volk aus seinem concreten Leben überhaupt heraus ist, Trennung und Unterschied der Stände entstanden ist, und das Volk sich seinem Untergange nähert, wo ein Bruch zwischen dem inneren Streben und der äusseren Wirklichkeit eingetreten ist, die bisherige Gestalt der Religion u. s. w. nicht mehr genügt, wo der Geist Gleichgültigkeit an seiner lebendigen Existenz kund giebt oder unbefriedigt in derselben weilt und ein sittliches Leben sich auflöst, —

---

[1]) *Für den Menschen als solchen ist Philosophie genau genommen unvermeidlicher, d. h. eben 'unentbehrlicher', Luxus.* (B.)

[2]) *Carl du Prel: „Hegel, der die Siebenzahl der Planeten a priori bewies, verfiel ebensosehr in den Erbfehler der Wissenschaft als Herr Professor Preyer, der die directe Gedankenübertragung als unmöglich verwirft." ('Die monistische Seelenlehre' 1888, S. 5.) — Ego: Die Siebenzahl der Planeten hat Hegel apriorisch weder bewiesen noch beweisen wollen, und nie hat er die Daten der Erfahrung einer Theorie zur Liebe absichtlich übersehen oder totgeschwiegen. Ohne die Freiheit oder Selbstbestimmung, durch die sich der Begriff den Inhalt der Erfahrung von selbst und aus sich selbst ordnet u. zurechtlegt, ist allerdings weder Wissenschaft noch Weisheit möglich, allein in der Form der festen Voraussetzung oder des Vorurteils ist zwar der 'Apriorismus' in 'wissenschaftlichen' Theorien, nicht aber in der encyklopädischen Hegel'schen Idee zu Hause.* (B.)

[3]) *Sie ist überhaupt Resultat des Vorhergegangenen und für dasjenige, was sie vernehmen lassen soll, namentlich auch von persönlichen Wahrnehmungen und Empfindungen des Lehrers und Schriftstellers abhängig. Vgl. §§ Enc. 2, 12, 381, 387 Zusatz, u. s. w.* (B.)

[4]) *Sie ist als Selbsterinnerung und Selbstvergeistigung entäusserter Natur die reine Selbstidealisierung derselben, — Selbsterhebung und Selbstaufhebung der Realität zur Idealität.* (B.)

erst da wird philosophiert.[1] Der Geist flüchtet nämlich dann in die Räume des Gedankens, um gegen die wirkliche Welt sich ein Reich des Gedankens zu bilden, und die Philosophie ist die Versöhnung des Verderbens jener realen Welt, das der Gedanke angefangen hat. Wenn die Philosophie mit ihren Abstractionen Grau in Grau malt, so ist die Frische und Lebendigkeit der Jugend schon fort, und es ist ihre Versöhnung eine Versöhnung nicht in der Wirklichkeit, sondern in der ideellen Welt. Die Philosophen in Griechenland hielten sich so von den Staatsgeschäften entfernt und das Volk nannte sie Müssiggänger[2], weil sie sich in die Gedankenwelt zurückgezogen hatten.

Diese Erscheinung bewährt sich durch die ganze Geschichte der Philosophie. So ist mit dem Untergange der ionischen Staaten in Kleinasien die ionische Philosophie aufgegangen. Sokrates und Plato hatten keine Freude mehr am athenischen Staatsleben, welches in seinem Untergange begriffen war; Plato suchte ein Besseres beim Dionysius zu bewerkstelligen; so tritt in Athen mit dem Verderben des athenischen Volks die Zeit ein, wo die Philosophie dort hervorkommt. In Rom breitete sich die Philosophie erst mit dem Untergange des eigentlichen römischen Lebens, der Republik, unter dem Despotismus der römischen Kaiser aus, — in dieser Zeit des Unglücks der Welt und des Untergangs des politischen Lebens, wo das frühere religiöse Leben wankte und alles in Auflösung und Streben nach einem Neuen begriffen war. Mit dem Untergange des römischen Kaisertums, das so gross, reich und prachtvoll, aber innerlich erstorben war, ist die hohe und höchste Ausbildung der alten Philosophie durch die neuplatonischen Philosophen zu Alexandrien verbunden.[3] Ebenso im fünfzehnten und sechszehnten Jahrhundert, als das germanische Leben des Mittelalters eine andere Form gewann, und (während früher das politische Leben noch in Einheit mit der Religion gestanden, oder, wenn der Staat auch gegen die Kirche kämpfte, diese dennoch die herrschende blieb) jetzt der Bruch zwischen Staat und Kirche eingetreten war: da ist die Philosophie zunächst zwar nur eingelernt

---

1) *Höhere Entwicklung ist Einheit der Sittlichkeit und Unsittlichkeit; Kategorien des menschlichen Zusammenlebens sind überhaupt Recht, Unrecht und Strafe, Gerechtigkeit, Bosheit und Güte, Sittlichkeit, Unsittlichkeit 'und' höhere Bildung.* (B.)

2) Σχολαστικούς, *otiosos.* Ὑπολαμβάνουσι φιλοσόφοις ἐπιβάλλειν μάλιστα τὸν σχολαστικὸν βίον ἀπ' ἀρχῆς. *Plut. de Stoicorum repugnantiis 2 : 3.* „*Otiosum hominem seductum existimat volgus et securum et se contentum, sibi viventem, quorum nihil ulli contingere nisi sapienti potest; ille quidem nulla re sollicitus scit sibi vivere.*" *Sen. ep. 55 : 4. — Etymologisch genommen sind Scholastiker Leute, welche Musse haben, — zur freien Anschauung, deren Beschaulichkeit die Musse wieder zum geistigen Studium machte; daher* σχολαστικοὶ *schon frühe sapientiæ studiosi gewesen sind. Das rechte* σχολάζειν *ist dasjenige, dessen sich bei Xenophon (Conv. 4 : 44) Antisthenes rühmt, der wohl auch das von Laërtius Diogenes 1 : 69 überlieferte* σχολὴν τὸ διαθέσθαι *geradezu zur philosophischen Aufgabe gemacht haben dürfte, und bald nachher scheinen dem Aristoteles (ap. Clearchum teste Josepho c. Ap. 1 : 22)* σχολαστικοὶ *geradezu sapientiæ studiosi gewesen zu sein; dass sich Theophrast einen Scholastiker genannt habe, berichtet Laertius Diogenes 5 : 37. Dem jüngeren Plinius (Ep. 2 : 3, 5) ist der Scholasticus ein Rhetor.* (B.)

3) *In Alexandrien ist stoisch platonisch jüdische Gnosis am Evangelium von dem wahren und rechten Jesus (Phil. Jud. de Mut. Nom. 21, Hebr. 4 : 9, Matth. 1 : 21, Apg. 18 : 25), Jesua (Neh. 8 : 17) oder Josua (Num. 14 : 30) über den Mosaismus hinausgegangen; von Alexandrien aus hat die letzte begriffliche Bildung des Altertums als neoplatonische Weisheit das Christentum als eine verkehrte Ausgeburt auch wieder bekämpft und bestritten.* (B.)

worden, nachher aber in der modernen Zeit selbstständig aufgetreten. Die Philosophie tritt so nur in einer gewissen Bildungsepoche des Ganzen ein.

Aber es kommt die Zeit nicht nur überhaupt, dass überhaupt philosophiert wird, sondern in einem Volke ist es eine bestimmte Philosophie, die sich auftut, und diese Bestimmtheit des Standpunktes des Gedankens ist dieselbe Bestimmtheit, welche alle anderen geschichtlichen Seiten des Volksgeistes durchdringt, im innigsten Zusammenhange mit ihnen steht, und ihre Grundlage ausmacht. Die bestimmte Gestalt einer Philosophie ist also gleichzeitig mit einer bestimmten Gestalt der Völker, unter welchen sie auftritt, mit ihrer Verfassung und Regierungsform, ihrer Sittlichkeit, ihrem geselligen Leben, den Geschicklichkeiten, Gewohnheiten und Bequemlichkeiten desselben, mit ihren Versuchen und Arbeiten in Kunst und Wissenschaft, mit ihren Religionen, den Kriegsschicksalen und äusserlichen Verhältnissen überhaupt, — mit dem Untergange der Staaten, in denen dieses bestimmte Princip sich geltend gemacht hatte, und mit der Entstehung und dem Emporkommen neuer, worin ein höheres Princip seine Erzeugung und Entwickelung findet. Der Geist hat das Princip der bestimmten Stufe seines Selbstbewusstseins, die er erreicht hat, jedesmal in den ganzen Reichtum seiner Vielseitigkeit ausgearbeitet und ausgebreitet. Dieser reiche Geist eines Volkes ist eine Organisation, ein Dom, der Gewölbe, Gänge, Säulenreihen, Hallen, vielfache Abteilungen hat, welches alles aus einem Ganzen, einem Zwecke hervorgegangen. Von diesen mannigfaltigen Seiten ist die Philosophie eine Form. Und welche? Sie ist die höchste Blüte[1]), sie der Begriff der ganzen Gestalt des Geistes, das Bewusstsein und das geistige Wesen des ganzen Zustandes, der Geist der Zeit, als sich denkender Geist vorhanden. Das vielgestaltete Ganze spiegelt in ihr als dem einfachen Brennpunkte, dem sich wissende Begriffe desselben, sich ab.

Die Philosophie, die innerhalb des Christentums notwendig ist, konnte nicht in Rom stattfinden, da alle Seiten des Ganzen nur Ausdruck einer und derselben Bestimmtheit sind. Das Verhältnis der politischen Geschichte, der Staatsverfassungen, der Kunst und Religion zur Philosophie ist deswegen nicht dieses, dass sie 'Ursachen' der Philosophie wären, oder umgekehrt diese der 'Grund' von jenen, sondern sie haben vielmehr alle zusammen eine und dieselbe gemeinschaftliche Wurzel, den Geist der Zeit. Es ist Ein bestimmtes Wesen, Ein bestimmter Charakter, welcher alle Seiten durchdringt und sich in dem Politischen und in dem Anderen als in verschiedenen Elementen darstellt; es ist Ein Zustand, der in allen seinen Teilen in sich zusammenhängt, und dessen verschiedene Seiten, so mannigfaltig und zufällig sie aussehen mögen, so sehr sie sich auch zu widersprechen scheinen, nichts der Grundlage Heterogenes in sich enthalten. Diese bestimmte Stufe ist aus einer vorhergehenden hervorgegangen. Es aber aufzuzeigen, wie der Geist einer Zeit seine ganze Wirklichkeit und ihr Schicksal nach seinem Principe ausprägt, — diesen ganzen Bau begreifend darzustellen, das bleibt uns auf der Seite liegen; es wäre der Gegenstand der philosophischen

---

[1]) *„Die höchste Reife und Stufe, die irgend etwas erreichen kann, ist diejenige, in welcher sein Untergang beginnt."* (5 : 49.) *„Bekannt ist aber das Bild des Phönix, von dem Naturleben, das ewig sich selbst seinen Scheithaufen bereitet und sich darauf verzehrt, so dass aus seiner Asche ewig das neue, verjüngte, frische Leben hervorgeht."* (9 : 90.)

Weltgeschichte überhaupt. Aber uns gehen die Gestaltungen nur an, welche das Princip des Geistes in einem mit der Philosophie verwandten geistigen Elemente ausprägen.

Solche ist die Stellung der Philosophie unter den Gestaltungen, wovon eine Folge ist, dass sie ganz identisch ist mit ihrer Zeit. Wenn die Philosophie aber auch dem Inhalte nach nicht über ihrer Zeit steht, so doch der Form nach [1]), indem sie, als das Denken und Wissen dessen, was der substantiale Geist ihrer Zeit ist, ihn sich zum Gegenstande macht. Insofern sie im Geiste ihrer Zeit ist, ist er ihr bestimmter weltlicher Inhalt; zugleich ist sie aber als Wissen auch darüber hinaus, indem sie ihn sich gegenüberstellt, aber dies ist nur formal, denn sie hat wahrhaft keinen anderen Inhalt. Dieses Wissen selbst ist allerdings die Wirklichkeit des Geistes, das Selbstwissen des Geistes, das vorher noch nicht vorhanden war; so ist der formale Unterschied auch ein realer wirklicher Unterschied. Durch das Wissen setzt der Geist einen Unterschied zwischen das Wissen und das, was ist; dieses Wissen ist es dann, was eine neue Form der Entwickelung hervorbringt. Die neuen Formen sind zunächst nur Weisen des Wissens, und so kommt eine neue Philosophie hervor; doch da sie schon ein weiterer Charakter des Geistes ist, so ist sie die innere Geburtsstätte des Geistes, der später zu wirklicher Gestaltung hervortreten wird. Das Concrete hiervon werden wir weiter unten haben; wir werden dort sehen, dass das, was die griechische Philosophie gewesen ist, in der christlichen Welt in die Wirklichkeit getreten ist. [2])

* * *

Näher teils nach ihrem Elemente, teils nach den eigentümlichen Gegenständen verwandt mit der Geschichte der Philosophie ist die Geschichte der übrigen Wissenschaften und der Bildung, vornehmlich die Geschichte der Kunst und der Religion. [3]) Diese Verwandtschaft ist es besonders, wodurch die Abhandlung der Geschichte der Philosophie in Verlegenheit gesetzt wird. Lässt sie sich auf die Besitztümer der Bildung überhaupt und näher der wissenschaftlichen Bildung ein, und noch mehr auf die Mythen der Völker, auf die in denselben nur 'enthaltenen' Philosopheme, ferner auf die religiösen Gedanken selbst, die schon 'als' Gedanken sind, auf das Speculative, das darin zum Vorschein kommt, so hat sie keine Grenzen, teils wegen der Menge des Stoffes selbst, und der Bemühungen ihn zu bearbeiten und herauszupræparieren, teils weil dieser mit so vielem Anderen in unmittelbarem Zusammenhange steht. Aber man muss die Abscheidung nicht willkürlich und wie von ungefähr machen, sondern sie auf gründliche Bestimmungen bringen. Wenn wir uns bloss an den Namen der Philosopie halten, so gehört aller dieser Stoff in die Geschichte derselben.

---

[1]) *Der Weise weiss nicht mehr, als seine Zeit ihm zu wissen erlaubt; er weiss es aber bésser als seine Zeitgenossen.* (B.)

[2]) *Die christliche Lehre ist symbolische Weisheit für die Menge auf einem jüdischen Hintergrunde, inhaltlich aber fast ganz hellenistisch.* (B.)

[3]) *Kunst, Religion und Philosophie verhalten sich in Bezug auf den Geist des 'natürlichen' Zusammenlebens, in Bezug auf den Geist der Familie, der Gesellschaft und des Staats, als der Geist höherer Gemeinschaft in der Weise der Empfindung, der Vorstellung und des Begriffes; der Geist der Schönheit, Heiligkeit und Weisheit ist überhaupt der Geist des Höheren im Verhältnis der Vorbereitung, Entäusserung und Erinnerung.* (B.)

Ich wil von diesem Stoffe nach drei Gesichtspunkten sprechen, indem dreierlei verwandte Seiten näher herauszuheben und von der Philosophie abzuscheiden sind. Die erste dieser Seiten ist dasjenige, was man überhaupt zur wissenschaftlichen Bildung rechnet; das sind die Anfänge des 'verständigen' Denkens. [1]) Das zweite Gebiet ist die Mythologie und Religion; die Beziehung der Philosophie auf sie erscheint oft feindselig, in der griechischen Zeit so gut wie in der christlichen. Das dritte Gebiet ist das räsonnierende Philosophieren, die verständige 'Metaphysik'. Indem wir abscheiden, was mit der Philosophie verwandt ist, haben wir zugleich auf die Momente in diesem Verwandten aufmerksam zu machen, welche zum Begriff der Philosophie gehören, aber zum Teil getrennt vorkommen, und so können wir daraus den Begriff der Philosophie erkennen.

Was die besonderen Wissenschaften betrifft, so ist zwar die Erkenntnis und das Denken ihr Element, wie das Element der Philosophie, aber ihre Gegenstände sind zunächst die endlichen Gegenstände und die Erscheinung. Eine Sammlung von Kenntnissen über diesen Inhalt ist von selbst, von der Philosophie ausgeschlossen; weder diesen Inhalt, noch solche Form geht diese an. Wenn sie aber auch systematische Wissenschaften sind und allgemeine Grundsätze und Gesetze enthalten und davon ausgehen, so beziehen sich solche doch auf einen beschränkten Kreis von Gegenständen. Die letzten Gründe sind wie die Gegenstände selbst 'vorausgesetzt', es sei, dass die äussere Erfahrung, oder die Empfindung des Herzens, der natürliche oder gebildete Sinn von Recht und Pflicht, die Quelle ausmacht, aus der sie geschöpft werden. In ihrer Methode setzen sie die Logik, die Bestimmungen und Grundsätze des Denkens überhaupt voraus. [2])

Die Denkformen, ferner die Gesichtspunkte und Grundsätze, welche in den Wissenschaften gelten und den letzten Halt ihres übrigen Stoffes ausmachen, sind ihnen jedoch nicht eigentümlich, sondern mit der Bildung einer Zeit und eines Volkes überhaupt gemeinschaftlich. Die Bildung besteht überhaupt in den allgemeinen Vorstellungen und Zwecken, in dem Umfang der bestimmten geistigen Mächte, welche das Bewusstsein und das Leben regieren. Unser Bewusstsein hat diese Vorstellungen, lässt sie als letzte Bestimmungen gelten, läuft an ihnen als seinen leitenden Verknüpfungen fort; aber es weiss sie nicht, es macht sie selbst nicht zu Gegenständen und Interessen seiner Betrachtung. Um ein abstractes Beispiel zu geben, hat und gebraucht jedes Bewusstsein die ganz abstracte Denkbestimmung 'Sein': „Die Sonne 'ist' am Himmel, die Traube 'ist' reif" u. s. f. ins Unendliche; oder in höherer Bildung geht es an dem Verhältnisse von 'Ursache' und 'Wirkung', von 'Kraft' und 'Æusserung' u. s. w. fort. All' sein Wissen und Vorstellen ist von solcher Metaphysik durchwebt und regiert; sie ist das Netz, in welches aller der concrete Stoff gefasst ist, der den Menschen in seinem Tun und Treiben beschäftigt. Aber dieses Gewebe und dessen Knoten sind in unserem gewöhnlichen Bewusstsein in den vielschichtigen Stoff versenkt;

---

[1]) *Innerhalb der Sphære des aufs 'Erkennen' ausgehenden Denkens verhalten sich das Theosophische, das Wissenschaftliche und das Philosophische unseres Bewusstseins wie Gefühl, Verstand und Vernunft, wie das Phantasierolle, das Sachliche und das (vollkommen) Begriffliche.* (B.)

[2]) *Wissenschaftlichkeit ohne Weiteres ist eben deshalb eine vorurteilsvolle Wissenschaftlichkeit, eine Erstarrung des Begriffes, welche 'ganz natürliche' Verstarrtheit gegen den Begriff ist; von den 'ganz' wissenschaftlichen Leuten lässt sich sagen:* ἐπωρώθη τὰ νοήματα αὐτῶν. *(Cf. 2 Cor. 3: 14.)* (B.)

dieser enthält unsere gewussten Interessen und Gegenstände, die wir vor uns haben; jene allgemeinen Fäden werden nicht herausgehoben und für sich zu den Gegenständen unserer Reflexion gemacht.[1])

Die allgemeine wissenschaftliche Bildung rechnen wir Deutsche nun selten zur Philosophie.[2]) Doch finden sich auch davon Spuren, wie z. B. die philosophische Facultät alle Wissenschaften enthält, die nicht unmittelbar für den Zweck des Staates und der Kirche sind.[3]) Zusammenhangend damit ist die Bedeutung des Namens Philosophie, die noch jetzt bei den Engländern vornehmlich vorkommt: die Naturwissenschaften werden in England Philosophie genannt.[4]) Ein 'philosophisches Journal' in England, von Thomson herausgegeben, schreibt über Chemie, Ackerbau, über den Mist, die Wirtschafts- und Gewerbkunde, wie Hermbstädt's Journal, und teilt Erfindungen hierüber mit Die Engländer nennen physicalische Instrumente, wie Barometer und Thermometer, 'philosophische' Instrumente; auch Theorien, besonders aber Moral und moralische Wissenschaften, die aus den Gefühlen des menschlichen Herzens oder aus der Erfahrung genommen sind, werden 'Philosophie' genannt; endlich auch Theorien, Grundsätze über die National-Œkonomie. Und so wird in England wenigstens der Name der Philosophie geehrt. Unter Lord Liverpool's Vorsitz fand vor einiger Zeit ein Gastmahl statt, dem auch der Minister Canning beiwohnte; in dessen Danksagung kommt vor, er wünsche England glück, dass dort die philosophischen Grundsätze der Staatsverwaltung in Ausübung gebracht würden. So ist dort wenigstens die Philosophie kein Spitzname.

In der Anfangszeit der Bildung begegnet uns aber diese Vermischung von Philosophie und allgemeiner Bildung öfter. Es tritt eine Zeit im Volke ein, wo sich der Geist auf allgemeine Gegenstände wirft, indem er z. B. die natürlichen Dinge unter allgemeine Verstandesbestimmungen zu bringen, ihre Ursachen zu

---

[1]) *„Jedes gebildete Bewusstsein hat seine Metaphysik, das instinctartige Denken, die absolute Macht in uns, über die wir nur Meister werden, wenn wir sie selbst zum Gegenstand unserer Erkenntnis machen." (Enc. § 246 Zusatz.) „Erst wenn man die Sache versteht, was nach dem Lernen kommt, steht man über ihr." (Aphorismus aus der Jenenser Periode.) „Die Wahrheit macht den Geist frei, die Freiheit des Geistes ist aber nicht bloss eine ausserhalb des Anderen sondern eine 'im' Anderen errungene Unabhängigkeit von demselben, und kommt nicht durch die Flucht vor dem Anderen, sondern durch dessen Ueberwindung zur Wirklichkeit." (Enc. § 382 Zusatz.)*

[2]) *In der Tat ist die 'Wissenschaft' als Weltanschauung und Weltauffassung nur eine Metaphysik 'gebildeter' Durchschnittsmenschen, wie die Kirchenlehre die Metaphysik einer unwissenden Menge gewesen ist, oder noch zu sein fortfährt.* (B.)

[3]) *In Deutschland. In den Niederlanden z. B. ist dieselbe zu einer literarischen Facultät ohne Naturbegriff und einer naturwissenschaftlichen Facultät ohne Logik entzweit, von denen sich kaum wird sagen lassen, welche von beiden mehr wisse und weniger begreife. Denn beiden ist schliesslich die bewusste Logik ganz und gar ausgegangen.* (B.)

[4]) *Vgl. Hegels Fussbemerkungen zu § 7 der Encyklopädie. Schelling: „Dass in England aus einem übrigens bekannten Grunde (weil im Englischen Physik Medicin, 'physician' einen Arzt bedeutet, wie auch bei uns Gerichtsärzte 'physici' heissen) Philosophie (doch gewöhnlich nicht ohne den Beisatz 'natural' philosophy) Physik bedeutet, brauchte nicht gerade aus den Titeln der neuesten Journale oder Zeitungsankündigungen von Haarkräuslern erwiesen zu werden; näher lag es, sich auf das berühmteste, zwei Jahrhundert, alte, periodische Werk Englands 'Philosophical Transactions' zu berufen, in dessen zahlreichen Bänden man von dem, was wir in Deutschland Philosophie nennen, vergeblich etwas suchen würde." (2, 3: 11.)*

erkennen sucht u. s. f. Da sagt man, das Volk fange an zu philosophieren, denn dieser Inhalt hat mit der Philosophie das Denken gemein. Wie wir in solcher Zeit 'Sprüche' über das allgemeine Geschehen der Natur finden, so auch in Ansehung des Geistigen 'Sittensprüche', moralische Sentenzen, allgemeine Grundsätze über die Sittlichkeit, den Willen, die Pflichten und dergleichen, und diejenigen, welche sie ausgesprochen haben, sind 'Weise' oder 'Philosophen' geheissen worden.[1]) So begegnen uns sogleich im Anfange der griechischen Philosophie 'die sieben Weisen'[2]) und die ionischen Philosophen. Von ihnen werden uns eine Menge Vorstellungen und Entdeckungen angeführt, die neben die philosophischen Sätze treten; so soll Thales[3]), nach Anderen ein Anderer, Sonnen- und Mondfinsternisse durch das Dazwischentreten des Mondes oder der Erde erklärt haben. Solches nannte man auch ein Philosophem. Die Sprüche des Pythagoras, die seine σύμβολα genannt werden, können nicht für speculative oder eigentliche Philosophie gelten. Pythagoras hat das Princip der Harmonie der Töne gefunden.[4]) Andere haben sich Vorstellungen von den Gestirnen gemacht: das Himmelsgewölbe sei durchlöchertes Metall, durch welches hindurch wir das Empyreum, das ewige Feuer sehen, das die Welt umgiebt. Solche Sätze gehören, als Producte des Verstandes, nicht in die Geschichte der Philosophie, wenn auch darin schon liegt, dass über das bloss sinnliche Anstieren hinausgegangen wird, so wie darüber, solche Gegenstände nur durch die Phantasie vorzustellen. Erde und Himmel werden auf diese Weise von Göttern entvölkert, indem der Verstand die Dinge in ihrer äusserlichen, natürlichen Bestimmtheit dem Geiste gegenüberstellt.

In späterer Zeit ist die Epoche des Wiederauflebens der Wissenschaften ebenso merkwürdig in dieser Hinsicht. Allgemeine Grundsätze über den Staat u. s. w. wurden ausgesprochen, und es ist eine philosophische Seite darin nicht zu verkennen. Hierher gehören die Philosophien von Hobbes und Descartes; des Letzteren Schriften enthalten philosophische Principien, seine Naturphilosophie ist aber ebenso empirisch. Hugo Grotius schrieb ein 'Völkerrecht', wobei, was geschichtlich bei den Völkern als Recht galt, der 'consensus gentium', ein Hauptmoment war. Wenn früher die Medicin eine Sammlung von Einzelnheiten und dabei ein theosophisches Gebräu war, mit Astrologie u. s. w. vermischt (auch durch 'Heiligtümer' wurde geheilt, was nicht so fern lag), so trat dagegen

---

[1]) *Der griechische σοφὸς ist als solcher zunächst 'gewandt', 'behende', 'geschickt' gewesen, sodann auch 'gescheidt' und zuletzt geradezu 'vernünftig'; vgl. Hom. Iliad. 15:412, Hes. O. et D. 649, Hdt 1:68, 3:4. 85, Plat. Gorg. 508 a, u. s. w. In der nikomachischen Ethik (6:7) heisst noch Φειδίας λιθουργὸς σοφὸς, in einer platonischen Definition aber heisst schon die σοφία ἐπιστήμη ἀνυπόθετος, und ἐπιστήμη ist die σοφία auch schon in Xenophons 'Memorabilien' 4:6—7; dem Stagiriten ist sie, als ἐπιστήμη περὶ ἀρχάς, ἐπιστήμη κυρία πάντων gewesen. Merkwürdigerweise heisst noch bei dem Goten Wulfila (1 Cor. 1:20) der σοφὸς 'handugs', d. h. auf holländisch gesagt 'handig'. 'Philosophieren' ist noch Hdt 1:30 und Thuc. 2:40 nichts Speculatives und es ist wohl zuerst Antisthenes gewesen, von dem der φιλάργυρος φιλότιμος φιλήδονος bekämpft, der φιλόπονος und φιλάνθρωπος gelobt, der φιλόσοφος methodisch postuliert worden ist; was Cicero D. T. 5:3 und Laertius Diogenes 1:12, 8:8 erzählen, dürfte gerade auf antistheneische Erfindung zurückzuführen sein.* (B.)

[2]) *Ueber die sieben Weisen, siehe unten.* (B).

[3]) *Joh. Stob. Ecl. 1:26.* (B.)

[4]) *Das soll nämlich Xenokrates erzählt haben.* (B.)

nun eine Betrachtung der Natur auf, wo man darauf ausging, 'Gesetze' und 'Kräfte' der Natur zu erkennen. Man hat das apriorische Räsonnieren über die natürlichen Dinge, nach der Metaphysik der scholastischen Philosophie oder von der Religion aus[1]), aufgegeben. Die Newton'sche 'Philosophie' enthält nichts Anderes, als die Naturwissenschaft, d. h. die Kenntnis von den Gesetzen, Kräften, allgemeinen Beschaffenheiten der Natur, geschöpft aus der Wahrnehmung, aus der Erfahrung. So sehr dies auch dem Principe der Philosophie entgegengesetzt zu sein scheint, so hat es doch dies mit der Philosophie gemein, dass die Grundsätze allgemein und näher, dass 'ich' dies erfahren habe, dass es in meinem Sinne liegt und mir dadurch gilt.

Diese Form ist im Allgemeinen dem Positiven entgegengesetzt, und ist besonders aufgetreten im Gegensatze gegen die Religion und das 'Positive' derselben. Wenn in der Zeit des Mittelalters die Kirche Dogmen als allgemeine Wahrheiten festgesetzt hatte[2]), so hat der Mensch jetzt aus dem Zeugnis seines 'eigenen Denkens', Gefühls und Vorstellens ein Misstrauen dagegen bekommen, wobei nur zu bemerken ist, dass 'mein eigenes Denken' eigentlich ein Pleonasmus ist, da jeder für sich denken muss und es keiner für den anderen tun kann. Ebenso hat sich dieses Princip gegen die geltenden Staatsverfassungen gewendet und für sie andere Principien gesucht, um jene nach diesen zu berichtigen. Es wurden jetzt allgemeine Grundsätze des Staats aufgestellt, während früher, wie die Religion 'positiv' war, in eben der Rücksicht auch die Gründe des Gehorsams der Untertanen gegen den Fürsten und die Obrigkeit galten. Die Könige hatten, als die Gesalbten des Herrn, im Sinne der jüdischen Könige, ihre Gewalt von Gott und nur ihm Rechenschaft zu geben, indem die Obrigkeit von Gott eingesetzt sei. Insofern waren Theologie und Jurisprudenz überhaupt feste, 'positive' Wissenschaften, dieses Positive komme nun, woher es wolle. Gegen diese äussere Autorität hat sich das Nachdenken gewendet; so war, besonders in England, die Quelle des Staats- und Civilrechts nicht mehr blosse göttliche Autorität, wie das mosaische Recht. Für die Autorität der Könige wurden andere Berechtigungen gesucht, z. B. der immanente Zweck des Staats, das Wohl der Völker. Das ist eine ganz andere Quelle der Wahrheit, welche sich der geoffenbarten, gegebenen und positiven Wahrheit entgegenstellte; dieses Unterschieben

---

[1]) *„Philosophia theologiæ ancilla." Ambr. de Abr. 2 : 10. — „Ad theologiam omnes aliæ scientiæ ancillantur." Alb. Magn. S. Th. 1 : 6. — „Sacra doctrina... simpliciter et maxime sapientia." Thom. Aq. S. Th. 1, 1 : 5. „Aliæ scientiæ dicuntur ancillæ hujus." Ibidem. — „Ita vero in hoc opere philosophum ago, ut semper tamen præ oculis habeam nostram philosophiam debere christianam esse, ac divinæ theologiæ ministram." Suarez: Disp. Met., ad lect. — „In magni et multiplici disciplinarum copia quæ menti veritatis cupidæ objicitur neminem latet sacram theologiam ita principem sibi locum vindicare, ut vetus sapientium effatum sit ceteris scientiis et artibus officium incumbere ut ei inserviant ac velut ancillarum more famulentur." Pius X de modernistarum doctrinis (8. Sept. 1907). — An der Pariser Universität sind schon im dreizehnten Jahrhundert Sätze wie die folgenden verteidigt worden: „Die christliche Religion hindert daran etwas zu lernen, die Reden der Theologen sind auf Fabeln gegründet und es wird nichts mehr gewusst wegen des angeblichen Wissens der Theologen." Papst Bonifaz VIII hat 1294 die anatomischen Sectionen, Johann XII durch die Bulle 'Spondent pariter' (1317) alles Studium der Chemie untersagt.* (B.)

[2]) *Das Concil von Vienne (1312) hat sogar die Seele als substantiale Form des Leibes definiert.* (B.)

eines anderen Grundes als den der Autorität hat man 'Philosophieren' genannt.[1])
Dieses Wissen war so Wissen von Endlichem, die Welt der Inhalt des Wissens. Indem dieser Inhalt aus der menschlichen Vernunft durch 'Selbstsehen' kam, so sind die Menschen so selbsttätig gewesen. Diese Selbsttätigkeit des Geistes ist hier das ganz richtige Moment, welches der Philosophie zukommt, wenngleich der Begriff der Philosophie durch diese formale Bestimmung, welche sich auf endliche Gegenstände beschränkt, noch nicht erschöpft wird. Dieses Selbstdenken ist geehrt und menschliche Weisheit oder auch 'Weltweisheit' genannt worden, da sie Irdisches zum Gegenstande hatte und auch in der Welt selbst entstanden war.[2]) Dieses war die Bedeutung der Philosophie gewesen und man hatte insofern Recht, sie 'Weltweisheit' zu nennen. Friedrich von Schlegel hat für die Philosophie diesen Spitznamen wieder aufgewärmt, und damit bezeichnen wollen, dass sie wegbleiben müsse, wo von Höherem, z. B. der Religion, die Rede sei, — und er hat viele Nachtreter gehabt.[3]) Die Philosophie beschäftigt sich zwar mit endlichen Dingen, aber nach Spinosa als bleibend in der göttlichen Idee; sie hat also denselben Zweck, wie die Religion. Den endlichen Wissenschaften aber, welche jetzt auch von der Philosophie unterschieden werden, warf schon die Kirche vor, dass sie von Gott abführen, eben weil sie nur Endliches zum Gegenstande haben; dieser Mangel derselben, von der Seite des Inhalts aufgefasst, führt uns zum zweiten mit der Philosophie verwandten Gebiete, zur Religion.

Wie nämlich das erste Gebiet mit der Philosophie durch die formale, selbstständige Erkenntnis überhaupt verwandt war, so ist die Religion durch den Inhalt zwar das Gegenteil dieser ersten Weise und Sphäre, aber durch denselben eben mit der Philosophie verwandt; ihr Gegenstand ist nicht das Irdische, Weltliche, sondern das Unendliche. Mit der Kunst und vornehmlich mit der Religion hat die Philosophie es gemein, die ganz allgemeinen Gegenstände zum Inhalt zu haben; sie sind die Weisen, in welchen die höchste Idee für das nicht philosophische, fürs empfindende, anschauende, vorstellende Bewusstsein vorhanden ist.[4]) Indem nun der Zeit nach im Gange der Bildung die Erscheinung der Religion dem Hervortreten der Philosophie vorangeht, so ist dieses Verhältnis wesentlich zu erwähnen, und es hat sich die Bestimmung für den Anfang der Geschichte der Philosophie daran zu knüpfen, indem eben zu zeigen ist, inwiefern von ihr das Religiöse auszuschliessen und mit ihm nicht der Anfang zu machen ist.

---

[1]) *„Es entsteht so die unendliche Forderung, dass der Inhalt der Religion sich auch dem Denken bewähre, und dieses Bedürfnis ist nicht abzuwenden." (12 : 344.) Vgl. Schopenh. 3 : 139 Reclam.* (B.)

[2]) *Der 'Gottesweisheit' (vgl. Luc. 11 : 49) ist die 'Weltweisheit' (vgl. 1 Cor. 3 : 19) von Thomasius gegenübergestellt worden, und Wolf hat geschrieben, ein 'Weltweiser' müsse die Gründe von Möglichkeiten und Geschehendem angeben können.* (B.)

[3]) *Eine Anlage zu fortwährenden Kämpfen zwischen 'Gottesweisheit' u. 'Weltweisheit' ist schon beim alexandrinischen Philo nicht zu verkennen, dem die* σοφία ἐπιστήμη θείων καὶ ἀνθρωπίνων *und die* φιλοσοφία δούλη σοφίας *('de congr. qu. er. gr. 14) ist; auch der alexandrinische Clemens schreibt im ersten Buche seines Hauptwerks:* κυρία ἡ σοφία τῆς φιλοσοφίας. (B.)

[4]) *„Die Philosophie hat mit Kunst und Religion denselben Inhalt und denselben Zweck (der Erhebung), aber sie ist die höchste Weise, die absolute Idee zu erfassen, weil ihre Weise die höchste, der Begriff ist." (5 : 318.)* (B.)

In den Religionen haben die Völker allerdings niedergelegt, wie sie sich das Wesen der Welt, die Substanz der Natur und des Geistes vorstellen, und wie das Verhältnis des Menschen zu demselben. Das absolute Wesen ist hier ihrem Bewusstsein Gegenstand und als solcher zunächst 'das Andere' für sie, ein Jenseits, näheres oder ferneres, freundlicher oder furchtbarer und feindlicher. In der Andacht und im Cultus hebt der Mensch diesen Gegensatz auf, und er erhebt sich zum Bewusstsein der Einheit mit seinem Wesen, zu dem Gefühl oder der Zuversicht der Gnade Gottes, dass Gott die Menschen zur Versöhnung mit sich angenommen hat.[1] Ist in der Vorstellung schon, wie z. B. bei den Griechen, dieses Wesen ein dem Menschen bereits an und für sich freundliches, so ist der Cultus mehr nur der Genuss dieser Einheit. Dieses Wesen ist nun überhaupt die an und für sich seiende Vernunft, die allgemeine concrete Substanz, der Geist, dessen Urgrund sich im Bewusstsein gegenständlich ist; es ist dies also eine Vorstellung desselben, in welcher nicht nur Vernünftigkeit überhaupt, sondern in welcher die allgemeine, unendliche, Vernünftigkeit ist. Vor allen Dingen müssen wir daher wie die Philosophie so auch die Religion fassen, d. h. als vernünftig erkennen und anerkennen; denn sie ist das Werk der sich offenbarenden Vernunft, und ihr höchstes, vernünftigstes. Es sind mithin absurde Vorstellungen, dass Priester dem Volke zum Betrug und Eigennutz eine Religion überhaupt gedichtet haben u. s. f.; es ist ebenso seicht als verkehrt, die Religion als eine Sache der Willkür oder Täuschung anzusehen.[2] Missbraucht haben Priester oft die Religion, — eine Möglichkeit, welche eine Consequenz des äusseren Verhältnisses und zeitlichen Daseins der Religion ist. Sie kann also wohl da und dort an diesem äusserlichen Zusammenhange ergriffen werden, aber weil sie Religion ist, so ist sie es wesentlich, die vielmehr gegen die endlichen Zwecke und deren Verwickelungen das Höhere festhält und die über sie erhabene Region ausmacht. Diese Region des Geistes ist vielmehr das Heiligtum der Wahrheit selbst, das Heiligtum, worin die übrige Täuschung der Sinnenwelt, der endlichen Vorstellungen und Zwecke, dieses Feldes der Meinung und der Willkür, zerflossen ist.

Dieses Vernünftige, wie es wesentlicher Inhalt der Religionen ist, könnte nun herauszuheben, und als geschichtliche Reihe von Philosophemen anzuführen zu sein scheinen. Die Philosophie steht mit der Religion auf gleichem Boden, hat denselben Gegenstand: die allgemeine, an und für sich seiende Vernunft; der Geist will sich diesen Gegenstand zu eigen machen, wie in der Religion es in der 'Andacht' und dem Cultus geschieht.[3] Allein die Form, wie jener Inhalt

---

1) *Vgl. u. A. Eph. 1: 20 u. 2: 6.* (B.)

2) *„Ueber seine Grundlage, das Wesen und den bestimmten Charakter seines Geistes lässt sich ein Volk nicht täuschen; über die Weise freilich, wie es diesen weiss und nach dieser Weise seine Handlungen, Eräugnisse u. s. w. beurteilt, wird es... von sich sélbst getäuscht." (8: 403.)*

3) *Justinus Martyr: „Dass Platons Lehren gänzlich von denen des Chrestus abweichen, sage ich nicht, sondern nur dies, dass sie denselben nicht durchweg gleichkommen, und ebensowenig diejenigen der Stoiker, Dichter und Geschichtschreiber.... Alles Treffliche nun aber, welches sich bei ihnen allen ausgesprochen findet, eignet uns Christen." (Apol. 2: 13.) — „Du hast wohl gegenwärtig, wie die Philosophen mit uns das nämliche Thema besprochen, nicht alsob 'wir' deren Fussstapfen gefolgt wären, sondern weil 'sie' von den göttlichen Weissagungen der Propheten das Schattenbild entstellter Wahrheit nachgemacht haben." **Min. Fel.***

in der Religion vorhanden ist, ist verschieden von derjenigen, wie er in der Philosophie vorhanden ist, und deswegen ist eine Geschichte der Philosophie von einer Geschichte der Religion notwendig verschieden. Die 'Andacht' ist nur ein Daranhindenken [1]; die Philosophie will diese Versöhnung durch denkende Erkenntnis vollbringen, indem der Geist sein Wesen in sich aufnehmen will. Die Philosophie verhält sich in der Form des denkenden Bewusstseins zu ihrem Gegenstande, die Religion nicht auf diese Weise. Aber der Unterschied beider Sphären darf nicht so abstract gefasst werden, als ob nur in der Philosophie gedacht werde, nicht in der Religion; diese hat auch Vorstellungen, allgemeine Gedanken. Weil beides so nahe verwandt ist, ist es in der Geschichte der Philosophie eine alte Tradition, eine persische, indische u. s. f. Philosophie aufzuführen, eine Gewohnheit, die zum Teil noch in ganzen Geschichten der Philosophie beibehalten wird. Auch ist es eine solche überall fortgepflanzte Sage, dass z. B. Pythagoras seine Philosophie aus Indien und Ægypten geholt habe [2]; es ist ein alter Ruhm, der Ruhm der Weisheit dieser Völker, welche auch Philosophie in sich zu enthalten verstanden wird. Ohnehin führen die morgenländischen Vorstellungen und Gottesdienste, welche zur Zeit des römischen Kaiserreichs das Abendland durchdrungen haben, den Namen orientalischer Philosophie. Wenn in der christlichen Welt die christliche Religion und die Philosophie bestimmter als getrennt betrachtet werden, so wird dagegen vornehmlich in jenem orientalischen Altertum Religion und Philosophie als ungetrennt in dem Sinne betrachtet, dass der Inhalt in der Form, in welcher er Philosophie ist, vorhanden gewesen sei. Bei der Geläufigkeit dieser Vorstellungen und um für das Verhalten einer Geschichte der Philosophie zu religiösen Vorstellungen eine bestimmtere Grenze zu haben, wird es zweckmässig sein, über die Form, welche religiöse Vorstellungen von Philosophemen unterscheidet, einige nähere Betrachtungen anzustellen.

Die Religion hat nicht nur allgemeine Gedanken, als inneren Inhalt 'implicité' in ihren Mythen, Phantasievorstellungen und positiven eigentlichen Geschichten, so dass wir solchen Inhalt erst hernach als Philosophem aus den Mythen herausgraben müssen [3], sondern oft hat die Religion den Inhalt auch 'explicité' in der Form des Gedankens. In der persischen und indischen Religion sind sehr tiefe, erhabene, speculative Gedanken selbst ausgesprochen. Ja, es begegnen uns

---

Oct. 34: 5. — „Wer ist unter den Dichtern, wer unter den Sophisten, der nicht aus den Propheten als einer Quelle geschöpft hätte?... Woher, frage ich, haben die Philosophen oder Dichter diese so verwandten Vorstellungen?" Tertull. Apol. 47; vgl. Clem. Alex. Strom. 2: 1. — „Wenn Celsus fortfährt, mit unseren Missverständnissen und Entstellungen der alten Lehre und unseren Zusätzen zu derselben füllten wir den Leuten die Köpfe an, wie die Priester der Kybele diejenigen mit ihrem Lärm betäuben, welche in ihre Geheimnisse eingeweiht werden sollen, so fragen wir ihn: Welches ist die alte Lehre, die wir missdeutet u. entstellt haben?" Origenes 3: 16. — Tertullian: „Ich werde euch als geeignete Zeugen für Christum sogar diejenigen vorführen, welche ihr anbetet." (Apol. 21.) — Hieronymus: „Mit unserer Lehre stimmen die Stoiker in sehr vielen Punkten überein." (Comm. in Jes. 11.)

[1]) *„Denken, das nicht zum Begriffe kommt." (2: 159.) Frömmigkeit führt nur bis vor das Wahre, vor dem sie stehen bleibt, ohne dasselbe zu durchschauen; die reine Heiligkeit ist reine Dummheit. — Uebrigens ist für Hegel auch der Yôgi in seiner Beschaulichkeit nur 'andächtig': 16, 381.* (B.)

[2]) *Vgl. jedoch L. von Schröder über 'Pythagoras und die Inder' (Berlin 1884), sowie R. Garbe über 'Die Sânkhyaphilosophie' (Lpz. 1894), SS. 85 ff.* (B.)

[3]) *Vgl. 10, 1: 392.* (B.)

ferner in der Religion ausdrückliche Philosophien, wie z. B. die Philosophie der Kirchenväter.[1] Die scholastische Philosophie ist wesentlich Theologie gewesen[2]; wir finden hier eine Verbindung, oder, wenn man will, 'Vermischung', von Theologie und Philosophie, die uns wohl in Verlegenheit setzen kann. Die Frage ist nun einerseits: Wie unterscheidet sich die Philosophie von der Theologie, dem Wissen der Religion, als Bewusstsein? Und dann: Inwiefern haben wir in der Geschichte der Philosophie auf das Religiöse Rücksicht zu nehmen? Zur Beantwortung dieser letzten Frage ist wieder von drei Seiten zu sprechen: erstens der mythischen und geschichtlichen Seite der Religion und ihrer Verwandtschaft mit der Philosophie, zweitens von den ausdrücklichen Philosophemen und speculativen Gedanken in der Religion, drittens von der Philosophie innerhalb der Theologie.

Die mythische Seite, darunter die geschichtlich positive Seite überhaupt, ist interessant zu betrachten, weil daraus der Unterschied in Hinsicht der Form erhellen wird, in welcher dieser Inhalt im Gegensatze zur Philosophie vorhanden ist. Ja, bei ihrer Verwandtschaft geht ihre Verschiedenheit zugleich zur scheinbaren Unverträglichkeit fort; dieser Gegensatz fällt nicht nur in unsere Betrachtung, sondern macht selbst ein sehr bestimmtes Moment in der Geschichte aus. Es wird der Philosophie zugemutet, dass sie ihr Beginnen, ihre Erkenntnisweise rechtfertige und sie hat sich dadurch in Gegensatz gegen die Religion gesetzt; umgekehrt ist dann auch das Philosophieren von der Religion und der Kirche angefeindet und verdammt worden. Schon die griechische Volksreligion hat mehrere Philosophen verbannt; noch mehr ist dieser Gegensatz aber in der christlichen Kirche vorgekommen. Es ist also nicht nur zu fragen, ob in der Geschichte der Philosophie auf die Religion Rücksicht zu nehmen sei, sondern es ist geschehen, dass die Philosophie selbst Rücksicht auf die Religion, und diese auf jene, genommen hat. Da sich beide in der Geschichte nicht unberührt auf der Seite haben liegen lassen, so dürfen wir es auch nicht. Von ihrem Verhältnisse müssen wir daher bestimmt, offen und ehrlich sprechen, 'aborder la question', wie es die Franzosen nennen. Wir dürfen nicht quängeln, als sei solche Erörterung zu delicat, nicht uns hinaushelfen wollen durch Drumherumreden, noch Ausflüchte und Wendungen suchen, so dass am Ende niemand wisse, was es heissen soll. Man muss sich nicht den Schein geben wollen, als ob man die Religion wolle unangetastet liegen lassen; dieser Schein ist nichts Anderes, als dass man verdecken will, dass sich die Philosophie gegen die Religion gerichtet hat.[3] Die Religion, d. h. die Theologen, machen es zwar so: sie ignorieren die Philosophie, aber nur um in ihren willkürlichen Räsonnements nicht gêniert zu werden.

Es könnte scheinen, als wenn die Religion forderte, dass der Mensch auf das

---

[1]) *Hegel hat aber keinen Versuch gemacht, die Systeme etwa des Origenes und Augustin zu reproducieren.* (B.)

[2]) *Wurde aber als die Dienstmagd derselben betrachtet.* (B.)

[3]) *Der Kampf neuerer Zeiten zwischen Wissenschaft und Kirche ist im Ganzen ein Kampf zwischen kosmologischer und theologischer Metaphysik gewesen, der sich so ziemlich an dem Gegensatze zwischen Evolution und Emanation denken lässt, indem in demselben Vertreter natürlicher Selbstbestimmung und Verfechter göttlicher Weltbestimmung einander gegenüberstanden. Dogmatismus gab es in dieser Weise auf beiden Seiten.* (B.)

Denken allgemeiner Gegenstände, auf die Philosophie verzichte, weil dies nur 'Weltweisheit', menschliches Tun sei. Die menschliche Vernunft wird dann der göttlichen entgegengesetzt. Man ist hierüber zwar wohl an die Unterscheidung von göttlicher Lehre und Gesetz und von menschlichem Machwerk und Erfindung in dem Sinne gewohnt, dass unter Letzterem alles das zusammengefasst wird, was in seiner Erscheinung aus dem Bewusstsein, der Intelligenz oder dem Willen des Menschen hervorgeht, und dass alles dieses dem Wissen von Gott und den göttlichen Dingen vermittelst göttlicher Offenbarung entgegengesetzt wird.[1]) Die durch diesen Gegensatz ausgesprochene Herabsetzung des Menschlichen wird dann aber noch weiter getrieben, indem sie die nähere Wendung erhält, dass man zwar wohl angewiesen wird, die Weisheit Gottes in der Natur zu bewunderen[2]), dass die Saat, die Berge, die Cedern Libanons in ihrer Pracht, der Gesang der Vögel in ihren Zweigen und die weitere Kraft und Haushaltung der Tiere als die Werke Gottes gepriesen werden: dass zwar wohl auch in den menschlichen Dingen auf die Weisheit, Güte und Gerechtigkeit Gottes hingewiesen wird, aber nicht sowohl in den menschlichen Einrichtungen und Gesetzen, in den durch den Willen erzeugten Handlungen und dem Gange der Welt, als vornehmlich in den menschlichen Schicksalen, d. h. demjenigen, was dem Wissen und dem freien Willen äusserlich und dagegen zufällig ist, so dass dieses Æusserliche und Zufällige als das vornehmlich was Gott dazu tut, die wesentliche Seite aber, die im Willen und Gewissen ihre Wurzel hat, als das angesehen wird, was der Mensch tut. Die Zusammenstimmung der äusserlichen Verhältnisse, Umstände und Ereignisse zu den Zwecken des Menschen überhaupt ist freilich etwas Höheres, aber es ist es nur darum, weil es menschliche Zwecke, nicht Naturzwecke — das Leben eines Sperlings, der sein Futter findet u. s. f. — sind, zu welchen eine solche Zusammenstimmung betrachtet wird. Wird in ihr aber dies als das Hohe gefunden, dass Gott Herr über die Natur sei, was ist dann der freie Wille?[3]) Ist er nicht der Herr über das Geistige, oder (indem er selbst geistig) der Herr im Geistigen? Und wäre der Herr über oder in dem Geistigen nicht höher, als der Herr über oder in der Natur? Jene Bewunderung Gottes aber in den natürlichen Dingen, als solchen, den Bäumen, den Tieren, im Gegensatze gegen das Menschliche, ist sie weit entfernt von der Religion

---

[1]) *Unmündigen muss eben vor die Vorstellung gebracht werden, was den Begreifenden unsichtbar bleibt (Matth. 11:25), wie denn z. B. auch das mazdaische Licht der Magier die anschaulich gemachte göttliche Wahrheit gewesen sein soll. (Porph. v. Pythag. 41.)* (B.)

[2]) *'Teleologischer' Gottesbeweis. Xenoph. Memor. 1: 4, Cic. de D. N. 2: 37. 93, de LL. 1: 8. 25, Philo Jud. de Mon. 1 : 4, de Somn. 1: 17, Sap. 13: 1—5, Actt. App. 14: 17, Röm. 1: 20, cett. Siehe Hegels Empörung gegen den physicotheologischen Beweis in seinem Tagebuche der Alpenreise: 'Leben' S. 482.* (B.)

[3]) *„Was hast du aber, das du nicht empfangen hast?" 1 Kor. 4: 7. — „Gott ist es, der in euch wirket beides Wollen und Vollbringen, nach seinem Wohlgefallen." Phil. 2: 13 — Jeremia (10: 23): „Ich weiss, Herr, dass des Menschen Tun stehet nicht in seiner Gewalt, und stehet in Niemandes Macht, wie er wandele oder seinen Gang richte." — Pirqê Abôth (3: 15): „Alles ist vorherbestimmt; dennoch ist (uns) ein freier Wille gegeben." — Clemens Alexandrinus: Ἡμᾶς δὲ ἐξ ἡμῶν αὐτῶν βούλεται σῴζεσθαι· αὕτη οὖν φύσις ψυχῆς ἐξ ἑαυτοῦ ὁρμᾶν. (6, 663.) — Augustin: „Dicit mihi aliquis ergo agimur, non agimus. Respondeo immo et agis et ageris." (Serm. 257, 2) — Thomas: „Necessitas naturalis non aufert libertatem voluntatis." (S. Th. 1: 82, 1.)* (B.)

der alten Ægypter, welche in den Ibis, Katzen und Hunden ihr Bewusstsein des Göttlichen gehabt haben, oder von dem Elend der alten und der jetzigen Indier, die noch die Kühe und die Affen göttlich verehren und für die Erhaltung und Nahrung dieses Viehs gewissenhaft bedacht sind, und die Menschen verhungern lassen, welche durch das Schlachten jenes Viehs oder auch nur durch dessen Futter dem Hungertode zu entziehen ein Frevel sein würde?

In dieser Wendung scheint ausgesprochen zu sein, dass das menschliche Tun gegen die Natur ein Ungöttliches, die Naturwerke göttliche Werke seien, was aber der Mensch produciere, ungöttlich. Was die menschliche Vernunft produciert, könnte aber wenigstens gleiche Würde haben, als die Natur. Da vergeben wir aber der Vernunft schon mehr, als uns erlaubt. Ist schon das Leben und Tun der Tiere göttlich, so muss das menschliche Tun viel höher stehen und in unendlich höherem Sinne göttlich genannt werden; der Vorzug des menschlichen Denkens muss sogleich zugestanden werden. Christus spricht hierüber (Matth. 6: 26—30): „Sehet die Vögel" (worunter auch die Ibis und Kokilas gehören) „an unter dem Himmel. Seid ihr denn nicht viel mehr, als sie? So Gott das Gras auf dem Felde also kleidet, das doch heute stehet und morgen in den Ofen geworfen wird, sollte er das nicht viel mehr euch tun?" Der Vorzug des Menschen, des Ebenbildes Gottes, vor dem Tier und der Pflanze wird zwar an und für sich zugestanden; aber indem gefragt wird, wo das Göttliche zu suchen und zu sehen sei, so wird in jenen Ausdrückungen nicht auf das Vorzügliche, sondern auf das Geringere gewiesen. Ebenso ist es eben in Rücksicht des Wissens von Gott viel anders, dass Christus die Erkenntnis und den Glauben an ihn nicht in die Bewunderung aus den natürlichen Creaturen, noch in die Bewunderung aus der sogenannten Macht über sie, aus Zeichen und Wundern, sondern in das Zeugnis des Geistes setzt. Der Geist ist ein unendlich Höheres als die Natur; in ihm manifestiert sich die Göttlichkeit mehr als in der Natur.

Die Form aber, wodurch der an und für sich allgemeine Inhalt erst der Philosophie angehört, ist die Form des Denkens, die Form des Allgemeinen selbst. In der Religion ist dieser Inhalt aber durch die Kunst für die unmittelbare äussere Anschauung, ferner für die Vorstellung und die Empfindung. Die Bedeutung ist für das sinnige Gemüt; sie ist das Zeugnis des Geistes, der solchen Inhalt versteht. Es ist, um dies deutlicher zu machen, an den Unterschied zu erinnern zwischen dem, was wir sind und haben, und dem, wie wir dasselbe wissen, d. h. in welcher Weise wir es wissen, d. h. als Gegenstand haben. Dieser Unterschied ist das unendlich Wichtige, um das es sich allein in der Bildung der Völker und der Individuen handelt, und was oben als der Unterschied der Entwickelung dagewesen ist. Wir sind Menschen und haben Vernunft; was menschlich, was vernünftig überhaupt ist, wiederklingt in uns, in unserem Gefühl, Gemüt, Herzen, in unserer Subjectivität. Dieser Wiederklang, diese bestimmte Bewegung ist es, worin ein Inhalt überhaupt unser und als der unsrige ist. Die Mannigfaltigkeit von Bestimmungen, die er enthält, ist in dieser Innerlichkeit concentriert und eingehüllt, ein dumpfes Weben des Geistes in sich, in der allgemeinen Substantialität. Der Inhalt ist so unmittelbar identisch mit der einfachen, abstracten Gewissheit unserer selbst, mit dem Selbstbewusstsein. Aber der Geist, weil er Geist ist, ist ebenso wesentlich Bewusstsein. Die in sein einfaches Selbst eingeschlossene Gedrungenheit muss sich gegenständlich werden,

sie muss zum Wissen kommen, und in der Art und Weise dieser Gegenständlichkeit, der Art und Weise hiermit des Bewusstseins, ist es, dass der ganze Unterschied liegt.

Diese Art und Weise erstreckt sich von dem einfachen Ausdrucke der Dumpfheit der Empfindung selbst bis zur objectivsten, der an und für sich objectiven Form, dem Denken. Die einfachste formalste Objectivität ist der Ausdruck und Name für jene Empfindung und für die Stimmung zu derselben, wie er heisse, 'Andacht', 'Beten' u. s. f. „Lasst uns beten, lasst uns andächtig sein" u. s. f., ist die einfache Erinnerung an jenes Empfinden. „Lasst uns an Gott denken", aber z. B. spricht schon Weiteres aus; es drückt den absoluten umfassenden Inhalt jenes substantialen Gefühls aus, den Gegenstand, der von der Empfindung als subjectiver, selbstbewusster Bewegung unterschieden ist, oder welcher der Inhalt ist, unterschieden von dieser Bewegung als der Form. Aber dieser Gegenstand, zwar den ganzen substantialen Inhalt in sich fassend, ist selbst noch unentwickelt und völlig unbestimmt. Dessen Inhalt aber entwickeln, die sich daraus ergebenden Verhältnisse fassen, aussprechen, zum Bewusstsein bringen, ist das Entstehen, Erzeugen, Offenbaren der Religion. Die Form, in welcher dieser entwickelte Inhalt zunächst Gegenständlichkeit erhält, ist die der unmittelbaren Anschauung, der sinnlichen Vorstellung, oder einer von den natürlichen physischen oder geistigen Erscheinungen und Verhältnissen hergenommenen, näher bestimmten, Vorstellung.

Die Kunst vermittelt dieses Bewusstsein, indem sie dem flüchtigen Scheine, mit dem die Objectivität in der Empfindung vorübergeht, Haltung und Befestigung giebt. Der formlose, heilige Stein [1]), der blosse Ort, oder was es sei, woran das Bedürfniss der Objectivität sich zunächst anknüpft, erhält von der Kunst Gestalt, Züge, Bestimmtheit und bestimmteren Inhalt, der gewusst werden kann und nun als Gegenstand für das Bewusstsein vorhanden ist. Die Kunst ist so Lehrerin der Völker geworden, wie z. B. in Homer und Hesiod, welche nach Herodot (2: 53) „den Griechen ihre Theogonie gemacht", indem sie es sei woher man wolle erhaltene und vorgefundene verworrene Vorstellungen und Traditionen, dem Geiste ihres Volkes entsprechend, zu bestimmten Bildern und Vorstellungen erhoben und gefestigt haben. Es ist dies nicht die Kunst, welche den sonst schon auf seine Weise vollständig ausgedrückten Inhalt einer in Gedanken, Vorstellung und Worten schon ausgebildeten fertigen Religion nun nur auf ihre Weise ausdrückt, d. h. nun auch in den Stein, auf Leinwand oder in Worte bringt, wie die Kunst neuerer Zeit tut, welche, wenn sie religiöse Gegenstände oder ebenso wenn sie Geschichtliches behandelt, die vorhandenen Vorstellungen und Gedanken zugrunde liegen hat. Das Bewusstsein dieser Religion ist vielmehr das Product der denkenden Phantasie, oder des Denkens, welches 'nur' durch das Organ der Phantasie erfasst, und in ihren Gestalten seinen Ausdruck hat.

Ob nun gleich in der wahrhaften Religion das unendliche Denken, der absolute Geist, sich offenbar gemacht hat und offenbar macht, so ist das Gefäss, in welchem es sich kund tut, das Herz, das vorstellende Bewusstsein und der Verstand des Endlichen. Die Religion ist nicht nur überhaupt an jede Weise der Bildung — „den Armen wird das Evangelium gepredigt" [2]) — gerichtet,

---

[1]) *Wie z. B. derjenige, von dem 1 Mose 28: 18 u. 35: 14 die Rede ist.* (B.)

[2]) *'Gepredigt'. 'Predigen' heisst die Leute weise machen, indem man ihnen etwas*

sondern sie muss, als Religion ausdrücklich als an das Herz und Gemüt gerichtet, in die Sphäre der Subjectivität hereintreten, und damit in das Gebiet der endlichen Vorstellungsweise. Im wahrnehmenden und über die Wahrnehmungen reflectierenden Bewusstsein hat für die ihrer Natur nach speculativen Verhältnisse des Absoluten der Mensch in seinem Vorrat nur endliche Verhältnisse, welche ihm allein dienen können, es sei in ganz eigentlichem oder aber auch in symbolischem Sinne, jene Natur und Verhältnisse des Unendlichen zu fassen und auszusprechen.

In der Religion, als der nächsten und unvermittelten 'Offenbarung' Gottes, kann nicht nur die Form der Vorstellungsweise und des reflectierenden endlichen Denkens allein diejenige sein, unter der er sich Dasein im Bewusstsein giebt, sondern diese Form soll es auch sein, unter der er erscheint, denn diese ist es auch allein, welche für das religiöse Bewusstsein verständlich ist. Es muss, um dies deutlicher zu machen, etwas darüber gesagt werden, was 'Verstehen' heisst. Es gehört nämlich dazu einerseits, wie oben bemerkt worden, die substantiale Grundlage des Inhalts, welche, als das absolute Wesen des Geistes an ihn kommend, sein Innerstes berührt, in demselben wiederklingt und darin Zeugnis von ihm erhält. Dies ist die erste absolute Bedingnis des Verstehens; was nicht an sich in ihm ist, kann nicht in ihn hineinkommen, kann nicht für ihn sein, — solcher Inhalt nämlich, der unendlich und ewig ist.[1]) Denn das Substantiale ist eben als unendlich dasjenige, was keine Schranke an demjenigen hat, auf welches es sich bezieht, denn sonst wäre es beschränkt und nicht das wahrhaft Substantiale, und der Geist ist nur dasjenige nicht 'an sich', was endlich, äusserlich ist; denn eben das, was 'endlich' und 'äusserlich' ist, ist nicht mehr das, was 'an sich' ist, sondern was für ein Anderes, was ins Verhältnis getreten ist. Aber indem nun andererseits das Wahre und Ewige gewusst werden, d. h. in das endliche Bewusstsein treten, für den Geist sein soll, so ist dieser Geist, für welchen es zunächst ist, der endliche, und die Weise seines Bewusstseins besteht in den Vorstellungen und Formen endlicher Dinge und Verhältnisse. Diese Formen sind das dem Bewusstsein Geläufige und Eingewöhnte, die allgemeine Weise der Endlichkeit, welche Weise es sich angeeignet und zu dem allgemeinen Medium seines Vorstellens gemacht hat, auf welches alles, was an dasselbe kommt, zurückgebracht sein muss, damit es sich selbst darin habe und erkenne.

Die Stellung der Religion ist diese, dass die Offenbarung der Wahrheit, die durch sie an uns kommt, eine dem Menschen äusserlich gegebene ist; deshalb behauptet man auch, er habe sich darin in Demut zu bescheiden, indem die menschliche Vernunft für sich selbst nicht darauf kommen könne.[2]) Der Charakter der positiven Religion ist, dass ihre Wahrheiten 'sind', ohne dass man

---

weismacht; die Sprache der Erbauung ist nicht die Sprache reiner Vernunft. Und dies enthält keinen Tadel, denn viele zwar lassen sich mit Erfolg zu einer erbaulichen Rede berufen, aber wenige sind zur Weisheit auserwählt. (B.)

[1]) *Augustin: „Nolite putare quemquam hominem aliquid discere ab homine: admonere possumus per strepitum vocis nostrae; si non sit intus qui doceat, inanis fit strepitus noster." — Édouard Le Roy: „C'est du sein même de l'humanité que sort la voix révélatrice." ('Dogme et Critique' p. 309.)* (B.)

[2]) *Tatsächlich besagt übrigens Matth. 11: 25 γνωστικῶς, dass einfältigen Leuten durch das Evangelium fühlbar gemacht wird, was nicht einmal Rabbiner bedacht hatten.* (B.)

wisse, woher sie gekommen [1]), so dass der Inhalt, als gegebener, ein solcher ist, der über und jenseits der Vernunft sei. Irgend durch einen Propheten oder göttlichen Abgesandten ist die Warheit verkündet; wie Demeter und Triptolem, welche den Ackerbau und die Ehe eingeführt haben, deshalb von den Griechen geehrt wurden, so sind die Völker auch gegen Moses und Muhammad dankbar geworden. Diese Æusserlichkeit, durch welches Individuum die Wahrheit gegeben worden, ist etwas Geschichtliches, das für den absoluten Inhalt an und für sich gleichgültig ist, indem die Person nicht der Inhalt der Lehre selbst ist. Bei der christlichen Religion ist jedoch dieses Eigentümliche, dass diese Person Christi selbst, seine Bestimmung, Sohn Gottes zu sein, zur Natur Gottes selbst gehört. Ist Christus für die Christen nur 'Lehrer', wie Pythagoras, Sokrates oder Columbus, so ist dies kein allgemeiner göttlicher Inhalt, keine 'Offenbarung' oder Belehrung über die Natur Gottes, und über diese allein wollen wir belehrt sein.

Allerdings muss die Wahrheit, es sei auf welcher Stufe sie selbst stehe, zuerst in äusserlicher Weise an die Menschen kommen, als ein sinnlich vorgestellter, gegenwärtiger Gegenstand, wie Moses Gott im feurigen Busch erblickte, und sich die Griechen den Gott in Marmorbildern oder sonstigen Vorstellungen zum Bewusstsein gebracht haben. Das Weitere ist aber, dass es bei dieser äusserlichen Weise nicht bleibt und nicht bleiben soll, in der Religion wie in der Philosophie. Solche Gestalt der Phantasie, oder solcher geschichtlicher Inhalt, wie Christus, soll für den Geist ein Geistiges werden [2]): so hört er auf ein Æusserliches zu sein, denn die äusserliche Weise ist die geistlose. Wir sollen Gott „im Geist und in der Wahrheit" erkennen; Gott ist der allgemeine, der absolute, wesentliche Geist. [3]) In Ansehung des Verhältnisses des menschlichen Geistes zu diesem Geiste kommt es auf folgende Bestimmungen an.

Indem der Mensch eine Religion annehmen soll, so fragt sich: Was ist der Grund seines Glaubens? Die christliche Religion antwortet: Das Zeugnis des Geistes von diesem Inhalt. Christus verweist es den Pharisäern, dass sie Wunder wollen; der Geist allein 'vernimmt' den Geist [4]), das Wunder [5]) hingegen ist nur 'Ahnung' des Geistes, und ist das Wunder Unterbrechung der Natur, so ist der Geist erst das wahrhafte Wunder gegen den Lauf der Natur. Der Geist selbst ist nur dieses Vernehmen seiner selbst. Es ist nur Ein Geist, der allgemeine göttliche Geist [6]), — nicht dass er nur allenthalben ist; er ist nicht als Gemeinschaftlichkeit, als äusserliche Allheit nur in vielen oder allen Individuen, die wesentlich als Einzelne sind, zu fassen, sondern als das Durchdringende, als die

---

1) *Die Christen wissen auch jetzt am allerwenigsten, dass ihnen ihr Evangelium von alexandrinischen... Minäern offenbart worden und u. A. der 'felsenartige' Gewährsmann des Erzählers die reine Fiction ist.* (B)

2) *„Es ist nicht die Geschichte eines Einzelnen." (12: 304.)* (B.)

3) *Das Allgemeine, Absolute und Wesentliche hat sein Dasein am Einzelnen, Relativen und Vorübergehenden, das absolut Negative sein Dasein am relativ Positiven, und dies ist am Geiste die Persönlichkeit; der Geist ist gemeinschaftliches Princip aller Persönlichkeit und so Princip persönlicher Gemeinschaft, — wodurch er eben über alle Persönlichkeit hinausgeht.* (B.)

4) *Vernehmen verhält sich zu Wahrnehmen und Empfinden, wie die Idealität objectiver Erfahrung zu deren Realität und Potentialität.* (B.)

5) *Lies: der Glaube an (gemeine) Wunder.* (B.)

6) *„Die Wahrheit ist, dass nur Eine Vernunft, Ein Geist ist und der Geist als endlicher keine wahrhafte Existenz hat." (12: 286.) — „Der Geist existiert nicht als ein Abstractum, sondern als die vielen Geister." (12: 431.)*

Einheit seiner selbst und eines Scheines seines Anderen, als des Subjectiven, Besonderen. Er ist als 'allgemein' sich Gegenstand und so, als Besonderes bestimmt, dieses Individuum; als 'allgemein' aber über dieses sein Anderes übergreifend, so dass sein Anderes und er selbst in Einem sind. Die wahrhafte Allgemeinheit erscheint, popular ausgedrückt, als zwei, das Gemeinschaftliche des Allgemeinen selbst und des Besonderen. Im Vernehmen seiner selbst ist eine Entzweiung gesetzt, und der Geist ist die Einheit des Vernommenen und Vernehmenden. Der göttliche Geist, der vernommen wird, ist der objective; der subjective Geist vernimmt. Der Geist ist aber nicht passiv, oder die Passivität kann nur momentan sein; es ist Eine geistige substantiale Einheit. Der subjective Geist ist der tätige, aber der objective Geist ist selbst diese Tätigkeit, der tätige subjective Geist, der den göttlichen Geist vernimmt und insofern er ihn vernimmt, ist der göttliche Geist selber. Dieses Verhalten des Geistes nur zu sich selbst ist die absolute Bestimmung; der göttliche Geist lebt in seiner Gemeinde und ist darin gegenwärtig. Dieses Vernehmen ist Glaube genannt worden, dass ist aber nicht ein historischer Glaube; wir Lutheraner — ich bin es und will es bleiben[1] — haben nur jenen ursprünglichen Glauben. Diese Einheit ist nicht die spinosistische Substanz, sondern die wissende Substanz im Selbstbewusstsein, welches sich verunendlicht und zur Allgemeinheit verhält. Das Gerede von den Schranken des menschlichen Denkens ist seicht; Gott zu erkennen, ist der einzige Zweck der Religion. Das Zeugnis des Geistes vom Inhalte der Religion ist Religiosität selbst; es ist ein Zeugnis, das bezeugt und zugleich Zeugen ist. Der Geist zeugt sich selbst, und erst im Zeugnis; er ist nur, indem er sich zeugt, sich bezeugt, und sich zeigt oder manifestiert.

Das Weitere ist dies, dass dieses Zeugnis, dieses innige Selbstbewusstsein und Weben in sich selbst, sich entschliesst, während es im eingehüllten Bewusstsein der 'Andacht' nicht zum eigentlichen Bewusstsein eines Objectes, sondern nur zum Bewusstsein des Versenktseins ins absolute Wesen, kam. Dieser durchdringende und durchgedrungene Geist tritt jetzt in die Vorstellung; Gott geht zum Anderen über, macht sich zum Gegenständlichen. Hier treten alle Bestim-

---

[1] *„Indem das Nachdenken... in seiner Selbstständigkeit wieder in neueren Zeiten erblüht ist (nach den Zeiten der lutherischen Reformation)." Enc. § 7. — „In der lutherischen Kirche ist die Subjectivität und Gewissheit des Individuums ebenso notwendig als die Objectivität der Wahrheit; die Wahrheit ist den Lutheranern nicht ein gemachter Gegenstand, sondern das Subject selbst soll ein wahrhaftes werden, indem es seinen particularen Inhalt gegen die substantiale Wahrheit aufgiebt und sich diese Wahrheit zu eigen macht." (9: 502.) Zum Cardinal Polignac soll Bayle gesagt haben, der wahre Protestant protestiere gegen alle Religion. Hegel schreibt den 3. Nov. 1810 an Niethammer: „Der Protestantismus besteht nicht so sehr in einer besonderen Confession, als im Geiste des Nachdenkens und höherer vernünftiger Bildung, nicht eines zu irgend diesen oder jenen Brauchbarkeiten zweckmässigen Dressierens." — „Ein grosser Geist hat zur öffentlichen Beantwortung die Frage aufgestellt, ob es erlaubt sei, ein Volk zu täuschen?" (8: 403.) — „Nicht allein, aber vornehmlich ist die Philosophie jetzt wesentlich orthodox: die Sätze, die immer gegolten, die Grundwahrheiten des Christentums werden von ihr erhalten und aufbewahrt." (11: 207.) — Gabler im Jahre 1836: „Religionis nostrae doctrina ad veritatem ita composita est, ut philosophiae cum illius praeceptis dogmatisque summa esse possit consensio atque concordia, neque ideo quidquam impediat philosophum quominus ex toto animo totaque mente idem sit Christianus Christianaeque causae addictus, itemque sacra obeat quemadmodum obeunt ceteri." ('De verae philosophiae erga religionem christianam pietate' pp. 19—20.)* (B.)

mungen von Gegebensein und Empfangen ein, die uns in der Mythologie vorkommen; alles Historische, die positive Seite hat hier ihre Stelle. Um bestimmter zu sprechen, wir haben dann den Christus, der vor beinahe 2000 Jahren in die Welt gekommen; aber, sagt er, „Ich bin bei euch bis an der Welt Ende: wo zwei in meinem Namen versammelt sind, bin ich bei euch". Werde ich nicht mehr sinnlich als Person gegenwärtig vor euch sein, so „wird euch der Geist in alle Wahrheit leiten"; das äusserliche Verhältnis ist nicht das rechte, es wird sich aufheben.

Darin sind die zweierlei Stadien angegeben. Erstens das Stadium der 'Andacht', des Cultus, z. B. beim Genuss des Nachtmahls: das ist das Vernehmen des göttlichen Geistes in der Gemeinde [1]), worin der jetzt gegenwärtige, inwohnende, lebendige Christus, als Selbstbewusstsein, Wirklichkeit hat; das zweite Stadium ist das des entwickelten Bewusstseins, wo der Inhalt Gegenstand wird: hier fliegt dieser jetzige, gegenwärtige, inwohnende Christus um 2000 Jahre zurück, wird in einen Winkel von Palästina relegiert, ist als diese geschichtliche Person fern zu Nazareth, zu Jerusalem. [2]) Analogisch ist es in der griechischen Religion, wo der Gott in der Andacht zur prosaischen Bildsäule, zu Marmor wird, oder in der Malerei, wo es, wenn er zu Leinwand oder Holz wird, ebenfalls zu dieser Æusserlichkeit kommt. Das Nachtmahl ist lutherisch nur im Glauben [3]), im Genusse ein göttliches, nicht als Hostie noch verehrlich; so ist uns ein Heiligenbild nichts Anderes als Stein oder ein Ding. [4]) Der zweite Standpunkt muss zwar der sein, womit das Bewusstsein anfängt; es muss von dem äusserlichen Vernehmen dieser Gestaltung ausgehen, das Berichtetwerden an sich kommen lassen, den Inhalt ins Gedächtnis aufnehmen. Bleibt es aber dabei, so ist das der ungeistige Standpunkt; auf diesem zweiten Standpunkt — in dieser historischen, toten Ferne — stehen bleiben, heisst den Geist verwerfen. Wer gegen den Heiligen Geist [5]) lügt, dessen Sünde kann nicht verziehen werden. Das Lügen aber gegen den Geist ist eben dies, dass er nicht ein allgemeiner, nicht ein heiliger sei, d. h. dass Christus nur ein Getrenntes, Abgesondertes sei, nur eine andere Person, als diese Person, nur in Judæa gewesen, — oder auch jetzt noch

---

[1]) *Vgl. 1 Kor. 10: 16—17, 12: 27; Eph. 1: 23.* (B.)

[2]) *Hegel unterscheidet den geschichtlichen Jesus von dem Christus der Idee; im evangelischen Erlöser erscheint aber überhaupt alexandrinisch jüdische Allegorese der H. Schriften symbolisch historisiert. Grundschrift ist das (später so genannte) Evangelium der Aegypter gewesen, welches gegen Ende des ersten Jahrhunderts entstanden sein muss, von 'Paulus', 'Barnabas', 'Clemens', 'Ignaz', Justin und dem Verfasser der Petrushomilien noch citiert wird und in unseren (sämtlich wohl von römischen Gnostikern verfassten) synoptischen Evangelien überarbeitet vorliegt. Dass das Evangelium aus der ersten Schrift drei-, vier- und mehrfach umgeformt und umgefälscht worden sei, hat um 170 der später von Origenes bekämpfte Celsus (2: 27) den Christen vorgeworfen, und dass das Evangelium der Aegypter vor dem Lucasevangelium verfasst worden sei, gesteht noch Origenes in seinen Bemerkungen zu Luc. 1: 1; Clemens aber hatte von alten Presbytern noch vernommen, dass unser erstes und drittes Evangelium vor den beiden anderen entstanden seien. (Eus. H. E. 6: 14, 5.)* (B.)

[3]) *„Ist der Leib im Brot und wird mit Glauben leiblich gegessen, so stärket er die Seele, dadurch, dass sie glaubt, es sei Christi Leib, was der Mund isst. Denn was wir zu empfahen glauben, das empfahen wir auch in Wahrheit." Luther 19: 433 u. 17: 557.* (B.)

[4]) *Vgl. hier Min. Fel. Oct. 24: 1 und Thom. Aq. S. Th. 3: 80, 3 ad 3.* (B.)

[5]) *Den reinen Geist vernünftiger Gemeinschaft. Vgl. Matth. 12: 32 u. 2 Kor. 13: 13.* (B.)

ist, aber jenseits, im Himmel, Gott weiss wo, nicht auf wirkliche, gegenwärtige Weise in seiner Gemeinde.[1] Wer von der 'nur' endlichen, 'nur' menschlichen Vernunft, den 'nur' Schranken der Vernunft spricht, der lügt gegen den Geist; denn der Geist, als unendlich, allgemein, sich selbst vernehmend, vernimmt sich nicht in einem Nur, in Schranken, im Endlichen als solchem, hat kein Verhältnis dazu, sondern vernimmt sich nur 'in' sich, in seiner Unendlichkeit.[2]

Sagt man von der Philosophie, sie erkenne 'das Wesen', so ist der Hauptpunkt dann dieser, dass das Wesen nicht ein dem Æusserliches ist, dessen Wesen es ist. Beim wesentlichen Inhalt eines Buches z. B. abstrahiere ich von Band, Papier, Druckerschwärze, Sprache, den vielen tausend Buchstaben, die darin stehen; der einfache allgemeine Inhalt, als das Wesen, ist nicht ausserhalb des Buches. Ebenso ist das Gesetz nicht ausserhalb des Individuums, sondern macht das wahrhafte Sein des Individuums aus. Das Wesen meines Geistes ist also in meinem Geiste selbst, nicht draussen; es ist mein wesentliches Sein, meine Substanz selbst, sonst bin ich wesenlos. Dieses Wesen ist, so zu sagen, der brennbare Stoff, der von dem allgemeinen Wesen, als gegenständlichem, entzündet und erleuchtet werden kann, und nur insofern dieser 'Phosphor' im Menschen ist, ist das Erfassen, das Anzünden und Erleuchten möglich. Nur so ist Gefühl, Ahnung, Wissen von Gott im Menschen; ohne dies wäre auch der göttliche Geist nicht das an und für sich Allgemeine. Das Wesen ist selbst ein wesentlicher Inhalt, nicht das Inhaltslose, Unbestimmte; doch wie das Buch noch anderen Inhalt hat, so ist auch am individualen Geiste eine grosse Masse anderer Existenz, die nur zur Erscheinung dieses Wesentlichen gehört, und das Individuale, mit äusserlicher Existenz umgeben, muss von diesem Wesen unterschieden werden. Da das Wesen selber Geist, nicht ein Abstractum ist, so ist „Gott nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebendigen", und zwar der lebendigen Geister.

Freundlos war der grosse Weltenmeister,
Fühlte Mangel, darum schuf er Geister,
Säl'ge Spiegel seiner Säligkeit.
Fand das höchste Wesen schon kein Gleiches,
Aus dem Kelch des ganzen Geisterreiches
Schäumt ihm die Unendlichkeit.[3]

Die Religion ist nun auch der Zustand, von diesem Wesen zu 'wissen'. Was aber die unterschiedene Gestalt des Wissens in der Religion und der Philosophie betrifft, so erscheint die Philosophie als zerstörend gegen dieses Verhältnis in der Religion gekehrt, dass der allgemeine Geist zunächst als äusserlich, in gegenständlicher Weise des Bewusstseins scheint. Die 'Andacht', beim Æusserlichen anfangend, kehrt dann selbst, wie schon erinnert, dieses Verhältnis um und hebt es auf; so wird die Philosophie durch die Andacht und den Cultus gerechtfertigt, und tut nur dasselbe, was sie tun. Der Philosophie ist es nun um das Zwiefache zu tun: erstlich, wie der Religion in der 'Andacht', um den substantialen Inhalt, die geistige Seele, und zweitens, dieses vor das Bewusst-

---

[1] *„Ecclesia catholica sola est corpus Christi." August. ep. 185, 50.* (B.)
[2] *Der Geist bringt keine Schranken mit sich, die er nicht überschritte.* (B.)
[3] *Vgl. 2: 591 u. 12: 282 in der zweiten Auflage der gesammelten Werke. — Citat aus Schillers Gedicht 'Freundschaft'.* (B.)

sein als Gegenstand hervorzubringen, aber in Gestalt des Denkens. Die Philosophie denkt, begreift das, was die Religion als Gegenstand des Bewusstseins vorstellt, es sei als Werk der Phantasie oder als geschichtliche Existenz. [1]) Im religiösen Bewusstsein ist die Form des Wissens vom Gegenstande eine solche, die der Vorstellung angehört, also mehr oder weniger Sinnliches enthält. Dass Gott einen Sohn gezeugt (ein aus der natürlichen Lebendigkeit genommenes Verhältnis), so werden wir uns in der Philosophie nicht ausdrücken; der Gedanke, das Substantiale solches Verhältnisses, wird darum [2]) in der Philosophie doch anerkannt. Indem die Philosophie ihren Gegenstand denkt, hat sie den Vorteil, dass die beiden Stadien des religiösen Bewusstseins, die in der Religion unterschiedene Momente sind, in dem philosophischen Denken in Eine Einheit vereint sind.

Diese beiden Formen sind es, die verschieden von einander sind und die darum als entgegengesetzt, als einander widerstreitend erscheinen können, und es ist natürlich und eine notwendige Erscheinung, dass, so zu sagen, in ihrem bestimmteren Auftreten sie nur ihrer Verschiedenheit sich bewusst sind und dass sie daher zuerst feindselig gegen einander auftreten. In der Erscheinung ist das Erste das 'Dasein', d. h. ein bestimmtes 'Fürsichsein' gegen das Andere; es ist das Spätere, dass das Denken sich selbst concreter fasst, sich in sich vertieft, und der Geist als solcher ihm zum Bewusstsein kommt. Früher ist der Geist 'abstract', in dieser Befangenheit weiss er sich verschieden und in Entgegensetzung gegen das Andere; indem er sich concreter erfasst, ist er nicht mehr bloss in der Bestimmtheit befangen, nur in diesem Unterschiedenen sich wissend und besitzend, sondern er ist das Allgemeine, das, indem es sich bestimmt, sein Anderes in sich enthält. Als 'concrete' Geistigkeit fasst er ebenso das Substantiale in der Gestalt, die von ihm verschieden erschien, deren 'Erscheinung' er nur gefasst und sich gegen diese gekehrt hatte, erkennt in deren Inhalt, in deren Innerem nunmehr sich selbst, fasst jetzt erst sein Gegenteil und lässt ihm Gerechtigkeit widerfahren. [3])

Ueberhaupt ist dies der Gang dieses Gegensatzes in der Geschichte, dass das Denken zu allererst nur innerhalb der Religion unfrei in einzelnen Æusserungen sich hervortut; zweitens erstarkt es, fühlt sich als auf sich beruhend, nimmt und benimmt sich feindselig gegen die andere Form, und erkennt sich nicht darin; das Dritte ist, dass es damit endet, in diesem Anderen sich selber anzuerkennen. [4]) Oder aber das Philosophieren hat damit anfangen müssen, sein Geschäft ganz für sich zu treiben, das Denken von allem Volksglauben zu isolieren, und sich für ein ganz anderes Feld zu nehmen, für ein Feld, dem die Welt der Vorstellung zur Seite liege, so dass sie ganz ruhig neben einander

---

[1]) *„Les formules dogmatiques contiennent . . . des métaphores empruntées au sens commun, par exemple quand elles parlent de paternité ou de filiation divines." Édouard Le Roy, 'Dogme et Critique' p. 11.* (B.)

[2]) *Als Selbstverendlichung des Unendlichen zur unendlichen Nichtigkeit oder nichtigen Unendlichkeit, als Selbstdifferenzierung des Integrals.* (B.)

[3]) *Das Licht beleuchtet die Notwendigkeit der Finsternis, das Ich ist sich des Nicht-Ich als des Unbewussten bewusst, und die Vernunft begreift die Unvernunft als das Andere, in welchem sie ewig . . . sich selbst findet.* (B.)

[4]) *Das Wahre ist nicht das Gesetzte und das Wahre ist nicht das Entgegengesetzte; das Wahre ist das Wahre in der Vereinigung.* (B.)

bestanden, oder vielmehr, dass es überhaupt noch zu keiner Reflexion auf ihren Gegensatz kam. Ebensowenig kam der Gedanke, sie versöhnen zu wollen, da denn im Volksglauben derselbe Inhalt aufgezeigt würde als nur in einer anderen (äusseren) Gestalt als im Begriffe vorhanden, d. h. der Gedanke, den Volksglauben erklären und rechtfertigen zu wollen, um so die Begriffe des freien Denkens selbst wieder in der Weise der Volksreligion ausdrücken zu können. [1])

So sehen wir die Philosophie zuerst gebunden und innerhalb des Kreises des griechischen Heidentums befangen; hierauf, sich auf sich setzend, tritt sie der Volksreligion entgegen und nimmt eine feindselige Stellung an, bis sie deren Inneres erfasst und in ihr sich erkennt. So huldigten die älteren griechischen Philosophen meist der Volksreligion; wenigstens waren sie ihr nicht entgegen und reflectierten nicht darauf. Spätere, ja schon Xenophanes, griffen aufs heftigste die Volksvorstellungen an, und so traten viele sogenannte 'Atheisten' auf. Wie die Gebiete der Volksvorstellungen und des abstracteren Denkens ruhig neben einander standen, sehen wir aber auch noch an späteren gebildetern griechischen Philosophen, mit deren speculativem Treiben die Ausübung des Cultus, das fromme Anrufen der Götter, Opferbringen u. s. w. ganz ehrlich, nicht als eine Heuchelei, zusammen bestand. Sokrates wurde angeklagt, andere Götter als die Volksreligion zu lehren. Allerdings war sein δαιμόνιον dem Principe der griechischen Sittlichkeit und Religion entgegen; aber er hat zugleich ganz ehrlich die Gebräuche seiner Religion mitgemacht, und wir wissen, dass sein letztes Wort noch war, seinen Freunden aufzugeben, dass sie dem Æskulap einen Hahn opfern sollten [2]), — ein Verlangen, das mit den durchgeführten Gedanken des Sokrates vom Wesen Gottes, vornehmlich der Moralität, nicht zusammen bestehen kann. Plato eiferte gegen die Dichter und ihre Götter. Erst ganz spät erkannten die Neuplatoniker in der von den Philosophen früher verworfenen Volksmythologie den allgemeinen Inhalt, indem sie dieselbe in Gedankenbedeutung um- und übersetzten, und diese Mythologie selbst für ihre Philosopheme als eine Bildersprache symbolisch gebrauchten. [3])

Ebenso in der christlichen Religion sehen wir zuerst das Denken unselbstständig sich mit der Gestalt dieser Religion in Verbindung setzen und sich

---

[1]) *Nach Thomas von Aquino sind göttliche Dreieinigkeit, Erbsünde, Menschwerdung Gottes, Sacramente, Fegefeuer, Auferstehung des Fleisches, Weltgericht, ewige Säligkeit und Verdammnis durch die natürliche Vernunft nicht zu erweisen.* (B.)

[2]) *In Borsippa, einer Nachbarstadt Babylons, ist als Gott der Totenwelt Nabó verehrt worden und sein Tier war der Hahn, dessen Krähen aber das Ende der Herrschaft seines Herrn verkündete, weshalb er dem Gotte der Totenwelt als Sühneopfer dargebracht zu werden pflegte; man denke hier an den Kappârathhahn der Juden, der am Tage vor dem Versöhnungstag geschlachtet wird. Im Parsismus sind Hahn und Hund heilige Tiere, der Hund als treuer Hüter des Hauses und der Herden, der Hahn als Symbol des Lichtes und der Sonne, und letzterer ist da vorzüglich dem Çraoscha, dem himmlischen Wächter, geweiht; als Verkündiger des Morgens vertreibt er durch sein Krahen die Daewas oder bösen Geister der Finsternis. (Vgl. Matth. 26: 74—75.) In Athen hat der Hahn zunächst der persische Vogel geheissen (Cratinus ap. Athen. 9: 16, Aristophanes Vögel 277, 485, 707, 833), und wenn nun der platonische Sokrates (Phd 118) nach seinem letzten Agon einen Kampfhahn opfern lässt, so tut er dies nach der Weise des... Kynikers. Vgl. D. L. 6: 38, sowie Plut v. Marcelli 22. — Ovid: Nocte deæ Nocti cristatus cæditur ales." (Fast. 1: 455.)* (B.)

[3]) *Hegels Christentum ist Symbolismus oder Bildersprache; der Weise begreift, dass die Menge das Ewige und Wahre nur im Bilde haben kann.* (B)

innerhalb derselben bewegen, d. h. sie zu Grunde legen und von der absoluten Voraussetzung der christlichen Lehre ausgehen. Später sehen wir den Gegensatz von sogenanntem 'Glauben' und sogenannter 'Vernunft', nachdem dem Denken die Fittige erstarkt sind; der junge Adler fliegt für sich zur Sonne der Wahrheit auf, aber noch als Raubtier gegen die Religion gewendet bekämpft er sie. Das Späteste ist, dass die Philosophie dem Inhalte der Religion durch den speculativen Begriff, d. h. vor dem Gedanken selbst, Gerechtigkeit widerfahren lasse; dafür muss der Begriff sich concret erfasst haben, zur concreten Geistigkeit durchgedrungen sein. Dies muss der Standpunkt der Philosophie der jetzigen Zeit sein. Sie ist innerhalb des Christentums entstanden und kann keinen anderen Inhalt als der Weltgeist selber haben; wenn er sich in der Philosophie begreift, so begreift er sich auch in jener Gestalt, die vorher ihr feindselig war.

So hat also die Religion einen gemeinschaftlichen Inhalt mit der Philosophie, und nur die Formen sind verschieden; es handelt sich nur darum, dass die Form des Begriffes so weit vollendet werde, den Inhalt der Religion erfassen zu können. Wahrhaft ist nur dasjenige, was man die 'Mysterien' der Religion genannt hat; sie sind [1]) das Speculative der Religion, wie bei den Neuplatonikern μυεῖν, μυεῖσθαι (eingeweiht werden), heisst 'sich mit speculativen Begriffen beschäftigen'. Unter 'Mysterien' versteht man, oberflächlich genommen, das Geheimnisvolle, was ein solches bleibt und nicht bekannt wird. In den eleusinischen Mysterien war aber nichts Unbekanntes; alle Athenienser waren darin eingeweiht, und nur Sokrates schloss sich aus. Das öffentliche Bekanntmachen vor Fremden war das Einzige, was verboten war, wie es denn auch Verschiedenen zum Verbrechen gemacht wurde. Es sollte nur als von etwas Heiligem nicht gesprochen werden; Herodot sagt oft (z. B. 2: 45—47) ausdrücklich, er wolle von den ägyptischen Gottheiten und Mysterien sprechen, so weit es 'heilig' sei; er wisse noch Mehreres, aber es sei nicht 'heilig', davon zu sprechen. In der christlichen Religion heissen die Dógmata [2]) Mysterien; sie sind das, was man von der Natur Gottes weiss. Dies ist auch nichts Geheimes: in ihr wissen es alle Mitglieder, und dadurch unterscheiden sie sich von denen anderer Religionen; so heisst also 'Mysterium' auch hier nicht etwas Unbekanntes, denn alle Christen sind im Geheimnis. Die Mysterien sind ihrer Natur nach, als speculativer Inhalt, freilich geheim für den Verstand [3]), nicht aber für die Vernunft; sie sind gerade das Vernünftige im Sinne des Speculativen. Der Verstand fasst das Speculative, was eben das Concrete ist, nicht, indem er die Unterschiede schlechthin in ihrer Trennung festhält; auch das Mysterium enthält ihren Widerspruch, ist aber zugleich die Auflösung desselben.

Die Philosophie ist dagegen dem sogenannten Rationalismus in der neueren Theologie entgegen, welcher die Vernunft immer im Munde führt, aber nur trockener Verstand ist; von der Vernunft ist nichts darin zu erkennen, als das

---

[1]) *Das Wahre an sich.* (B.)

[2]) *Oder Lehrsätze, — ein Wort welches den griechischen Philosophenschulen entlehnt worden ist.* (B.)

[3]) *Sie sind, als das der Menge Geoffenbarte, für diese Menge der Natur der Sache gemäss das bekannte Unerkannte, das Fremde, mit dem man vertraut ist.* (B.)

Moment des Selbstdenkens, das aber nur 'abstractes' Denken ist.[1]) Wenn der Verstand, der die Wahrheiten der Religion nicht fasst, sich als 'Aufklärung' Vernunft nennt, und den Herrn und Meistern spielte, so irrte er.[2]) Der Rationalismus ist der Philosophie, dem Inhalt 'und' der Form nach, entgegengesetzt, denn er hat den Inhalt, hat den Himmel leer gemacht, und alles zu endlichen Verhältnissen heruntergesetzt; seine Form aber ist ein unfreies Räsonnieren, kein Begreifen. Der 'Supranaturalismus' ist in der Religion dem 'Rationalismus' entgegengesetzt, und wenn auch der Philosophie in Ansehung des wahrhaften Inhaltes verwandt, so doch der Form nach von ihr verschieden, denn er ist ganz geistlos und hölzern geworden, und nimmt äusserliche Autorität zur Rechtfertigung an. Die Scholastiker waren nicht solche Supranaturalisten; sie haben denkend, begreifend das Dogma der Kirche erkannt.[3]) Wenn die Religion in der Starrheit ihrer abstracten Autorität gegen das Denken von sich behauptet, dass „die Pforten der Hölle sie nicht überwinden werden", so ist die Pforte der Vernunft stärker als die Pforte der Hölle, nicht die Kirche zu überwinden, sondern sich mit ihr zu versöhnen. Die Philosophie, als begreifendes Denken diese Inhalts, hat in Rücksicht auf das Vorstellen der Religion den Vorteil, dass sie beides versteht: sie kann die Religion verstehen, sie versteht auch den Rationalismus und den Supranaturalismus, und auch sich. Aber nicht ist es auch umgekehrt der Fall; die Religion, auf dem Standpunkte der[4]) Vorstellung stehend, versteht nur dasjenige, was mit ihr auf gleichem Standpunkte steht, nicht die Philosophie, den Begriff, die allgemeinen Denkbestimmungen. Oft ist einer Philosophie nicht Unrecht getan, wenn man derselben ihren Gegensatz gegen die Religion vorgeworfen hat, aber auch oft ist ihr Unrecht geschehen, wenn dies vom religiösen Standpunkt aus getan ist.

Für den Geist, wie er an und für sich ist, ist die Gestalt der Religion notwendig; sie ist die Form des Wahrhaften, wie es für alle Menschen, für jede Weise des Bewusstseins ist.[5]) Diese allgemeine Bildung der Menschen ist erstens das sinnliche Bewusstsein und dann zweitens die Einmischung der Form des Allgemeinen in die sinnliche Erscheinung, die Reflexion; das vorstellende Bewusstsein, das Mythische, Positive, Geschichtliche ist die Form, welche zur Verständlichkeit gehört. Das im Zeugnis des Geistes enthaltene Wesen wird dem Bewusstsein nur Gegenstand, wenn es in verständlicher Form erscheint; d. h. das Bewusstsein muss mit diesen Formen schon sonst aus dem Leben und der Erfahrung bekannt sein. Weil nun das 'denkende' Bewusstsein nicht die äusserlich allgemeine Form für alle Menschen ist, so muss das Bewusstsein des Wahrhaften, des Geistigen, des Vernünftigen, die Form der 'Religion' haben; das ist die allgemeine Rechtfertigung dieser Gestalt.

---

[1]) *Nicht unverständiger 'Dogmatismus' und nicht verständiger 'Rationalismus' ist in Bezug auf das Uebersinnliche das Wahre und Rechte: das Höhere oder vielmehr Weitere ist in kirchlicher Hinsicht vernünftiger 'Symbolismus'.* (B.)

[2]) *Er war nur 'Ausklärung' und klärte den Glaubensinhalt nicht auf, sondern warf denselben nur aus. Die wahre Aufklärung hat das Dogma durchsichtig und begreiflich zu machen.* (B.)

[3]) *Bzw. erkennen wóllen. Fides quærebat intellectum.* (B.)

[4]) *nie durchdachten.* (B.)

[5]) *Wie der Roman das Kunstwerk für die Menge ist, so ist das Dogma für die gläubige Menge das Wahre, und wie kein Roman ohne Schönheit zu sein braucht, findet im Dogma der Weise einen Sinn.* (B.)

Wir haben hiermit den Unterschied von Philosophie und Religion auseinandergelegt. Es bleibt aber noch in Beziehung auf das, was wir in der Geschichte der Philosophie abhandeln wollen, einiges zu bemerken übrig, was teilweise aus dem Gesagten folgt; namentlich ist die Frage zu beantworten, wie wir uns zu diesem Verwandten in der Geschichte der Philosophie zu verhalten haben.

Die Mythologie begegnet uns zuerst, und sie scheint in die Geschichte der Philosophie gezogen werden zu können.[1] Sie ist zwar ein Product der Phantasie, aber nicht der Willkür, wiewohl diese hier auch ihren Sitz hat. Sondern die Hauptsache der Mythologie ist das Werk der phantasierenden Vernunft, die sich das Wesen zum Gegenstande macht, aber noch kein anderes Organ hat als die sinnliche Vorstellungsweise, so dass die Götter in menschlicher Gestalt erscheinen. Die Mythologie kann nun studiert werden für die Kunst u. s. w.; der denkende Geist muss aber den substantialen Inhalt, den Gedanken, das Philosophem, das implicité darin enthalten ist, aufsuchen, wie man in der Natur Vernunft sucht. Diese Weise, die Mythologie zu behandeln, war die der Neuplatoniker; in neueren Zeiten ist es vornehmlich ein Geschäft meines Freundes Creuzer in der Symbolik gewesen. Diese Behandlungsart wird von Anderen angefeindet und verdammt: man müsse nur 'historisch' zu Werke gehen, es sei aber 'unhistorisch', wenn in eine Mythe ein Philosophem hineingelegt, — oder herauserklärt werde, welches die Alten dabei nicht gedacht haben. Dies ist einerseits ganz richtig, denn es ist dies eine Betrachtungsweise Creuzers und auch der Alexandriner, die sich damit beschäftigt haben. Im bewussten Denken haben die Alten nicht solch' Philosophem vor sich gehabt; das behauptet aber auch niemand; dass indessen solcher Inhalt nicht implicité darin sei, ist ein absurder Einwand.[2] Als Producte der Vernunft (aber nicht der denkenden) enthalten die Religionen der Völker, so auch die Mythologien, sie mögen noch so einfach, ja läppisch erscheinen, wie echte Kunstwerke, allerdings Gedanken, allgemeine Bestimmungen, das Wahre, denn der Instinct der Vernünftigkeit liegt ihnen zu Grunde. Damit ist verbunden, dass, indem das Mythologische in die sinnliche Betrachtungsweise übergeht, sich mancherlei zufälliger, äusserlicher Stoff einmischt, denn die Darstellung des Begriffes auf sinnliche Weise enthält immer eine Unangemessenheit, da der Boden der Phantasie die Idee nicht auf wahrhafte Weise ausdrücken kann. Diese sinnliche Gestalt, welche auf eine historische oder natürliche Weise hervorgebracht wird, muss nach vielen Seiten bestimmt werden, und diese äusserliche Bestimmtheit muss mehr oder weniger von der Beschaffenheit sein, der Idee nicht zu entsprechen. Es kann auch sein, dass in jener Erklärung viele Irrtümer enthalten sind, besonders wenn es auf das Einzelne hinausgeht, die Menge von Gebräuchen, Handlungen, Geräten, Gewändern, Opfern u. s. f. kann allerdings etwas der Idee Analogisches enthalten; solche Beziehung ist aber sehr 'entfernt', und viele Zufälligkeiten müssen sich dabei einfinden. Dass aber eine Vernunft darin ist, ist für wesentlich anzuerkennen, und die Mythologie[3] so zu fassen, eine notwendige Betrachtungsweise.

---

[1] Καὶ γὰρ ὁ φιλόμυθος φιλόσοφος πώς ἐστιν. *Aristot. Metaph. 1: 1.* „*Quiconque a des tendances vers la foi est plus ou moins ami de la métaphysique.*" *A. Leclère: chez M. Rifaux, 'Les conditions du retour au Catholicisme' (1906) p. 286.* (B.)

[2] *Auch (oder gerade) der Sinn des Evangeliums lässt sich nicht 'kritisch-historisch' erschöpfen.* (B.)

[3] *Auch die christliche.* (B.)

Allein aus unserer Geschichte der Philosophie muss die Mythologie ausgeschlossen bleiben. Der Grund davon liegt darin, dass es uns in der Philosophie nicht um Philosopheme überhaupt zu tun ist, um Gedanken, die nur implicité in irgend einer Darstellung enthalten sind, sondern um Gedanken, die heraus sind, und nur insofern sie heraus sind, — sofern solcher Inhalt, den die Religion hat, in der Form des Gedankens zum Bewusstsein gekommen ist, und dies ist eben der ungeheure Unterschied, den wir oben als Anlage und Wirklichkeit sahen. Die Philosopheme, die implicité in der Religion enthalten sind, gehen uns also nichts an; sie müssen als Gedanken sein, denn nur der Gedanke ist die absolute Form der Idee.

In vielen Mythologien werden freilich Bilder gegeben und ihre Bedeutung zugleich, oder die Bilder führen die Bedeutung doch nahe mit sich. Die alten Perser[1]) verehrten die Sonne oder das Feuer überhaupt als das höchste Wesen[2]); der Urgrund in der persischen Religion ist Zervâne Akâreue, die unbegrenzte Zeit, die Ewigkeit.[3]) Dieses einfache unendliche Wesen habe nach Diogenes Laertius (1: 8) „die zwei Principien, Ormazd (Ὠρομάσδης) und Ahriman (Ἀρειμάνιος), die Herren des Guten und des Bösen".[4]) Plutarch in der Schrift über Isis und Osiris sagt, „es sei nicht Ein Wesen, welches das Ganze halte und regiere, sondern Gutes sei mit Bösem vermischt; überhaupt bringe die Natur nichts Reines und Einfaches hervor; so sei es nicht Ein Ausspender, der aus zwei Fässern uns ein Getränk, wie ein Wirt, austeile und mische, sondern durch zwei entgegengesetzte feindselige Principien, deren das eine rechts sich richte, das andere nach der entgegengesetzten Seite treibe, werde, wenn nicht die ganze Welt, wenigstens diese Erde auf ungleiche Weise bewegt. Zoroaster habe dies

---

1) *Die man sich hier nicht zu alt denken soll. Der endgültige Fall Babels wird um 539 v. Chr. angesetzt und in diese Zeit, in das Zeitalter des Kûrasch* (Κῦρος, *Cyrus*), *fällt auch die Entstehung der zarathustrischen Religion der Reinheit. Nach Amm. Marcell. 23: 6. 32 soll Zoroaster vieles von den Chaldäern, d. h. der medische Priester der Magier als Mazdajaçnier vieles von den Babyloniern angenommen haben, und es sind auch vielfach die Chaldäer und die Magier verwechselt worden; die zarathustrischen Magier waren aber ostiranische Arier, deren erster Schutzherr (um 560 v. Chr) ein baktrischer König Wistâspa gewesen sein soll. Die Perser oder Westeranier sind als Mazdajaçnier zweiter Instanz zu betrachten und es fragt sich, wie viel von der dem alten arischen Dêwismus entgegengesetzten Reformreligion der Magier zur Zeit des Kûrus und Darâjawus in dem persischen Volke bereits verbreitet war.* (B.)

2) *Strabo: „Die Perser errichten keine Bildsäulen und Altäre, sie opfern an einem hohen Orte, den Himmel für Zeus haltend; auch verehren sie die Sonne, die sie Mithra nennen, den Mond und Aphrodite und Feuer und Erde und Winde und Wasser... In Kappadokien aber, wo es ein zahlreiches Geschlecht der Magier giebt, die man Feuerbrenner nennt und viele Heiligtümer persischer Götter,... finden sich Feuerbrennstellen, gewisse merkwürdige Umhegungen, in deren Mitte ein Altar steht, voll Asche, auf welchem die Magier unverlösches Feuer bewahren." (XV, pp. 732—733) Herodot: „Die Perser halten das Feuer für einen Gott." (3: 16.) Das dritte Buch Esra (6: 24): „Im ersten Jahre der Herrschaft des Königs Kyros hat der König Kyros den Befehl gegeben, das Haus des Herrn in Jerusalem zu bauen, wo man mit beständigem Feuer Opfer bringt."* (B.)

3) *Die Lehre von der unendlichen Zeit, aus der alles hervorgegangen sei, dürfte durch spätere Auslegung älterer Gâthastellen entstanden sein; in der Avesta selbst wenigstens tritt eine Weltmacht der Zeit und des Schicksals kaum hervor, obgleich man später Zrwânam Akâranam dem Ormazd und Ahriman übergeordnet hat.* (B.)

4) *Die einfachen Gegensätze 'Licht und Dunkel', 'Gut und Uebel' erwähnt Aristoteles bekanntlich als pythagoreische; die zarathustrische Religionslehre hat Plutarch ('de Iside et Osiride' 47) als 'Magiermythologie' qualificiert.* (B.)

vorzüglich so vorgestellt, dass das eine Princip (Ormazd) das Licht sei, das andere aber (Ahriman) die Finsternis; ihre Mitte (μέσος δὲ ἀμφοῖν) sei Mithra, daher ihn die Perser Vermittler (μεσίτης) nennen."[1] Mithra ist dann auch die Substanz, das allgemeine Wesen, die Sonne zur Totalität erhoben. Er ist nicht Vermittler zwischen Ormazd und Ahriman, als ob er Frieden stiften sollte, so dass beide bestehen blieben; er hat nicht Teil am Guten und Bösen als ein unsäliges Mittelding, sondern steht auf der Seite des Ormazd und streitet mit ihm gegen das Böse. Ahriman wird zuweilen der erstgeborne Lichtsohn genannt, aber nur Ormazd ist im Lichte geblieben. Bei der Schöpfung der sichtbaren Welt setzte Ormazd auf die Erde in sein unbegreifliches Lichtreich das feste Gewölbe des Himmels, das oberhalb noch allenthalben mit dem ersten Urlichte umgeben ist. Mitten auf der Erde ist der hohe Berg Albordj, der bis ins Urlicht reicht.[2] Ormazd's Lichtreich befindet sich ungetrübt über dem festen Gewölbe des Himmels und auf dem Berge Albordj, und so war es auch auf der Erde bis ins dritte Zeitalter; da brach Ahriman, dessen Nachtreich vorher unter der Erde beschränkt war, in Ormazd's Körperwelt ein, und herrschte gemeinschaftlich mit ihm. Jetzt ist der Raum zwischen Himmel und Erde zur Hälfte in Licht und Nacht geteilt. Wie Ormazd vorher nur einen Geisterstaat des Lichts, so hatte Ahriman nur einen der Nacht; eingedrungen, setzte er der irdischen Lichtschöpfung eine irdische Nachtschöpfung entgegen. Von nun an stehen zwei Körperwelten einander gegenüber, eine reine und gute, und eine unreine und böse; dieser Gegensatz geht durch die ganze Natur. Auf Albordj hat Ormazd den Mithra als Mittler für die Erde geschaffen; der Zweck der Schöpfung der Körperwelt ist kein anderer, als durch sie die von ihrem Schöpfer abgefallenen Wesen wieder zurückzuführen, sie wieder gut, und dadurch das Böse auf ewig verschwinden zu machen. Die Körperwelt ist der Schau- und Kampfplatz zwischen Gut und Böse; aber der Kampf des Lichts und der Finsternis ist nicht ein absolut unaufgelöster Gegensatz an sich, sondern ein vorübergehender, worin Ormazd, das Princip des Lichtes, siegen wird.

---

[1]) *Den auch den Indiern vedisch bekannten freundlichen Gott Mithra kennt schon Herodot, der ihn aber mit der Aphrodite, d.h. mit der semitischen Astarte oder Istar (Estêr) identificiert; Xenophon lässt die Perser bei einem männlichen Mithra schwören. „Gott ist Licht", sagt nachher Philo von Alexandrien ('de Somn.' 1: 13, vgl. Jes. 60: 19), „die zu denkende Sonne" (de Hum. 22); „Sonne nennt (Moses) den göttlichen Logos" ('de Somn.' 1: 15), und als Lichtvermittler mahnt alsdann Mithra an das „von dem Vater der Lichter" (Jac. 1: 17) ausgegangene (Joh. 16: 28, 1: 5) „Licht der Welt" (Joh. 8: 12), dessen Mittlertum in Alexandrien aus dem Mosaismus als idealistischer Josuanismus hervorgegangen ist. Vgl. Phil. 'de Mut. Nom.' 21, 'Himmelf. Mosis' 1: 14 u. 10: 15, Matth. 1: 21, Joh. 5: 46, Apg. 18: 25, Gal. 3: 19—20, Hebr. 8: 6, 9: 15, 12: 24, 1 Tim. 2: 5.* (B.)

[2]) *„La chaîne qui dresse ses cimes colossales au sud de la caspienne et dont le faîte le plus élevé est le volcan du Démavand. L'Alborz est l'arête de la géographie mythologique de la Perse; il entoure la terre et monte jusqu' au ciel, le soleil, la lune et les étoiles passent au travers dans leur course quotidienne, et toutes les montagnes de la terre s'en détachent comme les branches de l'arbre se détachent du tronc." J. Darmesteter, 'Le Zend-Avesta' (1892) 1: 101. Man denke hier zugleich an Olymp, Meru, cett.: „Jede der grossen indischen Religionen," schreibt Ferd. von Andrian ('Der Höhencultus' S. 36), „hat sich ihren Götterberg construiert und denselben an zahlreichen indischen Bergen localisiert." Vgl. auch Jes. 14: 13, Hes. 28: 14. 16 u. Matth. 5: 1—2, 15: 29—30, 17: 1, 28: 16.* (B.)

Ich bemerke hierüber, dass, wenn wir die Momente in diesen Vorstellungen, die eine nähere Beziehung auf Philosophie haben, betrachten, uns daran in dieser Rücksicht bloss das Allgemeine dieses Dualismus interessant und merkwürdig sein kann, mit welchem der Begriff notwendig gesetzt ist; denn dieser ist eben an ihm unmittelbar das Gegenteil seiner selbst, im Anderen Einheit seiner selbst mit sich, — ein einfaches Wesen, dessen absoluter Gegensatz als Gegensatz des Wesens und der Aufhebung desselben erscheint. Indem von beiden eigentlich nur das Lichtprincip das Wesen ist, das Princip der Finsternis aber das Nichtige, so fällt das Lichtprincip mit dem Mithra, der vorhin als das höchste Wesen genannt wurde, selbst zusammen. Der Gegensatz hat den Schein der Zufälligkeit abgelegt; aber das geistige Princip wird von dem physischen nicht geschieden, indem das Gute und das Böse zugleich als Licht und Finsternis bestimmt werden. Wir sehen also hier ein Losreissen des Gedankens von der Wirklichkeit, und zugleich nicht' ein Losreissen, wie es nur in der Religion stattfindet, so dass das Uebersinnliche selbst wieder auf sinnliche begrifflose zerstreute Weise vorgestellt ist, sondern die ganze Zerstreuung des Sinnlichen ist in den einfachen Gegensatz zusammengenommen, die Bewegung ebenso einfach vorgestellt. Diese Bestimmungen liegen dem Gedanken viel näher, es sind nicht blosse Bilder; aber auch solche Mythen gehen die Philosophie nichts an. Nicht der Gedanke ist darin das Erste, sondern die Form der Mythe bleibt das Ueberwiegende. In allen Religionen findet sich dieses Schwanken zwischen Bildlichem und Gedanken, und eine solche Vermischung liegt eben noch ausserhalb der Philosophie.

Dieselbe Bewandtnis hat es unter den Phöniciern mit Sanchuniathons Kosmogonie. Diese Fragmente, welche sich bei Eusebius (Pr. Ev. 1:10) finden, sind aus eines Grammatikers Philon aus Byblus Uebersetzung des Sanchuniathon ins Griechische aus dem Phönicischen; Philo lebte zu Vespasians Zeiten, und schreibt dem Sanchuniathon ein hohes Alter zu.[1] Es heisst darin: „Die Principien der Dinge seien ein Chaos, in welchem die Elemente unentwickelt unter einander lagen, und ein Luftgeist. Dieser schwängerte das Chaos, und erzeugte mit ihm einen schleimigen Stoff, Mot (ἰλύν), der die lebendigen Kräfte und Samen der Tiere in sich enthielt. Durch die Vermischung des Mot mit der Materie des Chaos und

---

[1]) *Vatke u. A. hat schon 1835 (S. 368) von „den angeblichen Fragmenten Sanchoniathons" geredet. Und als Philo Byblius griechisch die (acht oder) neun Bücher phönicischer und asiatischer Göttergeschichten veröffenlichte, die etwa 1250 v. Chr. ein gewisser Sanchuniáthon (Sakûnjathôn?) nach Durchforschung von heiligen Schriften, Tempelarchiven und Annalen einzelner Städte verfasst haben sollte, Philo selbst jedoch erst aufgefunden habe, war unter den Phöniciern die alte Sprache Kanaans, welche Moab, Ammon, Edom, Israel und Juda mit ihnen gemeinsam gehabt hatten, als Umgangssprache dem von Syrien her eingedrungenen Aramäischen längst erlegen; wäre die philonische, an Hesiodus mahnende, Kosmogonie eine so alte, wie Philo behauptete, so wäre Letzterem eine Sprache geläufig gewesen, welche in Tyrus und Sidon selbst nicht mehr lebendig war. Tatsächlich enthält der philonische Bericht nicht einmal stilistische Semitismen und dürfte unser Evemerist auf ein stoisch allegorisierendes Werk reagiert haben, das selbst schon etwa 100 oder 150 v. Chr. griechisch geschrieben worden war; er verdankte wohl demselben z. T. das eigene Material, wenngleich er immerhin irgend eine phönicische Quelle, in der noch Zusammenstellungen aus älteren Tempelarchiven vorlagen, vielleicht wohl gar ein phönicisches Gedicht, zugleich benutzt haben mag.* (B.)

die daraus entstandene Gärung trennten sich die Elemente. Die Feuerteile stiegen in die Höhe und bildeten die Gestirne. Durch den Einfluss dieser auf die Luft wurden Wolken erzeugt. Die Erde ward fruchtbar. Aus der durch das Mot in Fäulnis übergegangenen Mischung von Wasser und Erde entstanden die Tiere, unvollkommen und ohne Sinne. Diese erzeugten wieder andere Tiere, vollkommener und mit Sinnen begabt. Die Erschütterung des Donners beim Gewitter war es, welche die ersten Tiere, die in ihren Samenhüllen schliefen, zum Leben erwachen liess." [1])

Die Fragmente des Berosus [2]) unter den Chaldäern [3]) wurden aus Josephus,

---

[1]) Sanchuniathonis Fragm. ed. Rich. Cumberland, Lond. 1720, 8; deutsch von J. P. Kassel, Magdeb. 1755, 8., SS. 1—4.

[2]) *Es handelt sich hier zunächst um das etwa 2000 Jahre v. Chr. entstandene babylonische Weltschöpfungsepos* Enuma elisch, *dessen Anfang folgender ist: „Einst als droben der Himmel noch nicht benannt war, drunten die Erde noch keinen Namen trug, da mischten das Urwasser, ihr allererster Erzeuger, und die Mutter Tihâmat, die sie alle gebar, ihre Wasser zusammen." So heisst es auch im Rigweda (10: 129, 3): „Finsternis war in Finsternis verhüllt am Anfang; eine ununterschiedene Wasserflut (apraketám salilám) war dieses Alles." Das babylonische Epos hat eine Theogonie, einen Kampf des Lichtes mit den Mächten der Finsternis und eine Anwendung des Jahresmythus auf das Weltenjahr enthalten, oder enthält das Genannte noch, betonte dann aber, das Bêl Merodach (Jer. 50: 2, 51: 4, Jes. 46: 1) oder Maruduch (FHG 2: 505. 507), der Gott Babels, der Weltbildner und diesem von den übrigen Göttern die Verfügung über die Schicksalstafeln, bzw. die Weltherrschaft, übertragen worden sei; die Erzählung sollte den Anspruch Babels auf die Weltherrschaft begründen, was jedoch in der vorliegenden Ueberlieferung des Berosus, der um 275 Priester des Marduktempels in Babel war, nicht mehr zu Tage tritt. In dieser ist nur vom Chaos und dessen Verhältnis zum nachmaligen Himmel und Erde, sowie von der Schöpfung der sichtbaren Welt die Rede; es wird nicht einmal gesagt, dass der Schöpfung ein Kampf zwischen 'dem alten Drachen' und Bêl Maruduch vorangegangen war und gerade das Eigentümliche der babylonischen Legende also aus dem Spiele gelassen. Damascius jedoch, der letzte Scholarch der Akademie, hat um die babylonische Theogonie noch gewusst. Der Text der Erzählung, die jetzt als 'Siebentafelepos' zum Teil wieder vorliegt, ist zunächst in einer assyrischen Abschriftensammlung Assurbanipals (668—626) wiedergefunden worden und hat auch in einer jüngeren Gestalt circuliert, welche statt Marduks als Weltbildner Assur vorführte; in den Schriften der Synagoge (Hiob 9: 13, 26: 12—13, Ps 74: 13, 89: 10, Jes. 51: 9 u. s. w.) klingt er vernehmlich nach, und sogar der mardochaïsche Tag (2 Makk. 15: 36, Esth. 9: 21) steht als Tag des babylonischen Neujahrsfestes mit demselben in einem jetzt vergessenen Zusammenhange.* (B.)

[3]) *Schon Hes. 12: 13 z. B. heisst Babylon das Land der Chaldäer und der Verfasser des Buches Daniël erwähnt „Schrift und Sprache der Chaldäer"; Diodor (2: 24, 2) jedoch redet gelegentlich von Priestern, „welche die Babylonier Chaldäer nennen." Der berühmte babylonische Gesetzgeber Hammurabi, der um 2225 v. Chr. geherrscht hat, ist noch kein Chaldäer gewesen und war vielmehr, ebenso wie die vorisraelitischen Kananäer, ein Amurru oder Amoriter. Die semitische Sprache Babylons, der eine weder semitische noch indogermanische 'sumerische' vorangegangen war, hiess eigentlich die 'akkadische' und wurde in Kanaan vom Volke nicht verstanden (Dt 28: 49), wenngleich dieselbe wenigstens zwischen 2000 und 1000 v. Chr. mehr oder weniger internationales Verständigungsmittel gewesen ist; chaldäische Stämme sollen sich in Babylon etwa seit dem eilften vorchristlichen Jahrhundert, vermutlich von Ostarabien her, angesiedelt haben. Wenn man in Babel vom eigenen Lande redete, so nannte man es das Land Akkad. Nachdem aber im Jahre 682 v. Chr. der Assyrier Sanherib die Mutterstadt Babel zerstört hatte, ist dort um 650 von Nabopolassar eine chaldäische Dynastie begründet worden, und nach dem Falle Ninivehs im Jahre 606 ist auch das neubabylonische*

Syncellus und Eusebius unter dem Titel Berosi Chaldaica von Scaliger als Anhang zu seiner Schrift 'De emendatione temporum' gesammelt, und finden sich vollständig in Fabricius' Griechischer Bibliothek. (T. XIV, pp. 175—211.) Berosus lebte zu Alexanders Zeit, soll ein Priester des Bêl gewesen sein, und aus den Tempelarchiven zu Babylon geschöpft haben. Er sagt: „Der ursprüngliche Gott sei Bêl[1]), die Göttin Omoroka[2]) (das Meer); neben diesen habe es aber noch andere Götter gegeben. Bêl schnitt die Omoroka mitten durch, um aus ihren Teilen den Himmel und die Erde zu bilden. Hierauf schnitt er sich selbst den Kopf ab, und aus den Tropfen seines göttlichen Bluts entstand das Menschengeschlecht. Nach Schöpfung des Menschen verscheuchte Bêl die Finsternis, schied Himmel und Erde, und formte die Welt zu ihrer natürlicheren Gestalt. Da einzelne Gegenden der Erde ihm noch nicht bevölkert genug schienen, so zwang er einen anderen Gott, sich selbst Gewalt anzutun, und aus dem Blute desselben wurden mehr Menschen und andere Tiergattungen erzeugt. Die Menschen lebten anfangs wild und ohne Cultur, bis ein Ungeheuer" (welches Berosus Oannes[3]) nennt) „sie zu einem Staate vereinigte, sie Künste und Wissen-

---

Reich Nabukadrezzars (605—562) ein chaldäisches (2 Kön. 25: 5) gewesen, worauf die alte Hauptstadt der Akkadier, die nunmehrige Stadt der Chaldäer, im Jahre 539 von Kûrusch (Cyrus) besetzt worden ist. In späterer Zeit ist die babylonische Sprache dem von Syrien her eingedrungenen Aramäischen erlegen, wodurch eine Verwechslung der Chaldäersprache und des auch von den späteren Juden gesprochenen Aramäischen veranlasst ist; semitische Sprachen sind übrigens das Akkadische (bzw. das Chaldäische), das Kanaanitische und das Aramäische sämtlich gewesen, obgleich sich das Babylonische, sowie das nur mundartlich von demselben verschiedene Assyrische, von dem sonstigen Semitischen verhältnismässig stark unterschied. — Vgl. hier noch Jes. 13: 19, 14: 23, 21: 9, 48: 10, Jer. 51: 13. 42, Hes. 17: 4, Hdt 1: 183, Arr. Anab. 7: 17, Diod. 2: 31, Plin. H. N. 6: 30 u. s. w. u. s. w. (B.)

[1]) *Kurzweg 'Bêlu' oder Herr heisst Marudük z. B. in einer Inschrift aus Borsippa (Col. 1: 16); in einem babylonischen Psalme heisst er gelegentlich 'Marduk der Bêl von Babel'. Sein Gestirn war der Planet Jupiter. — Vgl. Jer. 50: 2, 51: 4, Jes. 46: 1.* (B.)

[2]) *Omoroka heisst das Urungeheuer wohl noch als „Mutter der Tiefe"; Tihâmat oder Thamte hiess auch Ummu Chubur. Noch Off. 12: 7—8 klingt der hier angedeutete Kampf mit dem Urdrachen nach; man vgl. Hippol. Rom. de Hæresibus 5: 6 u. 5: 9, wo sich ersehen lässt, dass die ursprünglich alexandrinischen Gnostiker noch wussten, dass die chaotische Urschlange als das Urwasser zu deuten sei. Nach Vend. 1: 7 ist die grosse Schlange ein Geschöpf Ahrimans.* (B.)

[3]) *In den Fabeln des Hyginus erscheint „Euadnes, qui in Chaldæa de mari exisse dicitur" und Helladios von Alexandrien kannte um 425 noch eine Erzählung, nach welcher Sternkunde und Literatur von einem aus dem erythräischen Meere aufgetauchten Manne namens Oë gelehrt worden seien, der zwar Kopf, Arme und Füsse eines Menschen aber einen fischartigen Leib gehabt habe. Bei Damascius heisst dieser Oës Aos und es ist der jetzt wieder wohlbekannte Ea gemeint, dessen als Ia oder Jah gedachter Name an Ex. 15: 2 und Ps 58: 5 erinnert. „Hallêlu Jah!" Dem Himmelsgott Anu gegenüber war Ea Erdgott und Geist der Wassertiefe und „an der Mündung der Ströme" im heutigen Abu Schahrein war eine Cultstadt Ea's, das Heiligtum von Eridu, wo man das Paradies eines von Ea erschaffenen Adapa entdeckt hat. In einem babylonischen Epenfragment wird erzahlt, dass Ea dem Adapa zwar Weisheit, nicht jedoch ewiges Leben gegeben habe und dass nun der Himmelsgott Anu dem menschlichen Sprosse das ewige Leben habe geben wollen; Ea jedoch habe den Adapa gewarnt, man werde ihn, wenn er vor Anu hintrete, Speise des Todes reichen, er aber solle Speise und Trank ausschlagen. Aber siehe da! Was Anu dem Adapa geben wollte,*

schaften lehrte und zur Humanität überhaupt erzog. Das Ungeheuer stieg zu diesem Zwecke bei Aufgang der Sonne aus dem Meer, und beim Untergange verbarg es sich wieder unter die Fluten."

Das Mythologische kann auch zweitens die Prätension machen, eine Art und Weise des Philosophierens zu sein. Es hat Philosophen gegeben, die sich der mythischen Form bedienten, um ihre Philosopheme der Phantasie näher zu bringen, indem sie den Gedanken zum Inhalt des Mythus machten. Bei den alten Mythen ist aber der Mythus nicht blosse Hülle; man hat den Gedanken nicht bloss gehabt, und ihn nur versteckt. In unserer reflectierenden Weise kann dies geschehen, die ursprüngliche Poesie geht aber nicht aus von der Trennung der Prosa und Poesie. Haben Philosophen Mythen gebraucht, so ist es meist der Fall, dass sie den Gedanken gehabt und dazu nun das Bild gesucht haben; so hat Plato viel schöne Mythen. Auch Andere haben mythisch gesprochen, z. B. Jacobi, der in der Form der christlichen Religion Philosophie treibt, und auf diese Weise die speculativsten Dinge sagt. Diese Form ist aber für die Philosophie nicht die passende; der Gedanke, der sich selbst zum Gegenstande hat, muss auch zu seiner Form, zur Form des Gedankens sich erhoben haben. Plato wird oft wegen seiner Mythen geschätzt; er soll damit ein höheres Genie, als sonst Philosophen vermögen, bewiesen haben. Man meint, die Mythen des Plato seien vortrefflicher, als die abstracte Weise des Ausdrucks, und es ist allerdings eine schöne Darstellung im Plato. Genauer betrachtet ist es zum Teil das Unvermögen, auf die reine Weise des Gedankens sich auszudrücken, zum Teil spricht Plato auch nur in der Einleitung so; wo er aber auf die Hauptsache kommt, drückt er sich anders aus, wie z. B. im Parmenides einfache Gedankenbestimmungen ohne Bildliches ausgedrückt sind. Nach aussen mögen jene Mythen freilich dienen, indem man von der speculativen Höhe heruntergeht, um leichter Vorstellbares zu geben; der Wert Platos liegt aber nicht in den Mythen. Ist das Denken einmal so erstarkt, um in sich selbst, in seinem Elemente, sich sein Dasein zu geben, so ist die Mythe ein überflüssiger Schmuck, wodurch die Philosophie nicht gefördert wird. Oft hält man sich nur an diese Mythen. So ist Aristoteles missverstanden worden, weil er hie und da Vergleichungen einstreut; die Vergleichung kann nicht dem Gedanken ganz angemessen sein[1]), sondern enthält immer noch mehr. Die Ungeschicklichkeit, den Gedanken als Gedanken vorzustellen, greift zu den Hülfsmitteln, in sinnlicher Form sich auszudrücken. Versteckt soll der Gedanke durch den Mythus auch nicht werden; die Absicht des Mythischen ist vielmehr, den Gedanken auszudrücken, zu enthüllen. Dieser Ausdruck, das Symbol ist freilich mangelhaft; wer den Gedanken in Symbole versteckt, hat ihn noch nicht, denn der

---

war Lebensspeise und Lebenswasser und zum Erstaunen Anu's bringt also der Schöpfer Adapa's diesen selbst um die Unsterblichkeit, die Anu zur Gescheidtheit hatte hinzufügen wollen. Wie das babylonische Gilgamesch-epos erzählt, hat Ea nachher auch den Chasisatra samt seinem Weibe von einer Sintflut errettet und es sei hier noch kurz bemerkt, dass die heiligen Schriften der Juden einen Ausschnitt aus einer grossen und im Wesentlichen einheitlichen Cultur darstellen, die einst ganz Vordcrasien umfasste; die Kinder Israels dürften nach ihrer Einwanderung aus Muçri oder Madjân im Nordwesten Arabiens u. A. den babylonischen Schöpfungsmythus, eine Adapa-Erzählung, einen Mythus von zehn Urkönigen und eine Sintfluterzählung von den Kananäern gelernt und übernommen haben. (B.)

[1]) *Cf. Laërt. Diog. 2: 107.* (B.)

Gedanke ist das sich Offenbarende, das Mythische also nicht ein adæquates Medium für den Gedanken. Aristoteles (Metaph, 3 : 4) sagt: „Von denen, welche mythisch philosophieren, ist es nicht der Mühe wert, ernstlich zu handeln"; es ist dies nicht die Form, in welcher der Gedanke sich vortragen lässt, sondern nur eine untergeordnete Weise.

Es schliesst sich hieran eine verwandte Weise an, allgemeinen Inhalt darzustellen: in 'Zahlen', 'Linien', 'geometrischen Figuren'; sie sind bildlich, aber nicht concret bildlich, wie die Mythen. [1]) So kann man sagen, die Ewigkeit sei ein Kreis, die Schlange, die sich in den Schwanz beisst; das ist nur ein Bild, der Geist bedarf aber eines solchen Symbols nicht. Es giebt Völker, die sich an diese Darstellungsweise gehalten; aber mit solchen Formen geht es nicht weit. Die abstractesten Bestimmungen kann man wohl in diesem Elemente ausdrücken, aber will man weiter gehen, so giebt es Verwirrung. Wie eben die Freimaurer Symbole haben, die für tiefe Weisheit gelten — tief, wie man einen Brunnen tief nennt, dessen Boden man nicht sehen kann, — so kommt leicht den Menschen dasjenige tief vor, was verborgen ist, als stecke etwas Tiefes dahinter. Aber wenn es versteckt ist, so ist auch der Fall möglich, dass Nichts dahinter ist, wie bei den Freimaurern das ausserhalb (und vielen auch innerhalb) ganz Verborgene, woran sie nichts Ausgezeichnetes in Kenntnissen und Wissenschaften, am wenigsten in der Philosophie besitzen. Der Gedanke ist vielmehr eben dies, sich zu manifestieren; dies ist seine Natur, dies er selbst, klar zu sein. 'Manifestieren' ist nich gleichsam ein Zustand, der sein und auch nicht sein kann, so dass der Gedanke noch Gedanke bliebe, wenn er nicht manifestiert wäre, sondern 'Manifestieren' ist selbst sein Sein. Zahlen, wie bei den Pythagoreern bemerkt werden wird, sind unpassende Medien, den Gedanken zu fassen: so μονάς, δυάς, τριάς beim Pythagoras [2]), als Einheit, Unterschied, und Einheit der Einheit und des Unterschiedes. In der Dreiheit kommen allerdings die beiden ersten durch Addition zusammen; solche Verbindung ist aber die schlechteste Form der Einheit. Die Drei erscheint auf tiefere Weise in der Religion als Dreieinigkeit, in der Philosophie als Begriff; 'Zählen' ist aber eine schlechte Manier. Dasselbe Vorurteil ist es, als ob Figurationen des Raumes fähig wären, das Absolute auszudrücken. Man spricht auch von der Philosophie der Chinesen, des Fohi, bei denen man es auch findet, dass sie durch Zahlen die Gedanken darstellen. [3]) Doch haben die Chinesen ihre Symbole auch erklärt, also die

---

[1]) *Dass der Gegenstand der Mathematik zwischen der Idee und der sinnlichen Erscheinung in der Mitte liege und auch die Mathematik selbst ein Mittleres zwischen reiner Wissenschaft und sinnlicher Anschauung sei, ist schon von Platon ausgesprochen worden.* (B.)

[2]) *Oder wenigstens (um 440 v. Chr.) beim Philolaos; vgl. D. L. 8: 15.* (B.)

[3]) *„Das Yi-King besteht aus Figuren, die man als Grundlagen der chinesischen Schrift angesehen hat, sowie man auch dieses Buch als Grundlage der chinesischen Meditation betrachtet, denn es fängt mit den Abstractionen der Einheit und Zweiheit an und handelt dann von concreten Existenzen solcher abstracten Gedankenformen." (9: 143.) „Im Yi-King sind gewisse Linien angegeben, welche die Grundformen und Grundkategorien bezeichnen, weshalb dieses Buch auch das Buch der Schicksale genannt wird." (9: 163. 'Yi-King' = Book of Changes; cf. J. Elkins on Chinese Buddhism 1880, pp. 324. 378.) „Die Zeichen heissen Kua, und die Chinesen erzählen, sie seien ihnen auf der Schale der Schildkröte erschienen." (11: 328.) A. Réville: „Pour les Chinois la carapace de la tortue est une source principale de la divination." ('La religion chinoise' 1889, pp. 613—614.)* (B.)

Bestimmung herausgesetzt. Die allgemeinen einfachen Abstractionen haben allen Völkern, die zu einiger Bildung gekommen, vorgeschwebt.

Es ist noch drittens zu bemerken, dass die Religion als solche, nicht bloss in Weise der Kunst dargestellt, und weiter auch die Poesie 'wirkliche Gedanken' enthält. In Dichtern, deren Kunst die Sprache zum Elemente hat, finden wir überall tiefe, allgemeine Gedanken über das Wesentliche[1]; in der indischen Religion besonders werden dergleichen ausdrücklich ausgesprochen, — bei den Indiern läuft aber Alles durch einander.[2] Man sagt, solche Völker hätten auch eigentliche Philosophie gehabt; die interessanten allgemeinen Gedanken in indischen Büchern schränken sich aber auf das Abstracteste ein, auf die Vorstellung von Entstehen und Untergehen, von einem Kreislauf darin. So ist das Bild des Phönix bekannt[3]; es ist aus dem Morgenlande überhaupt gekommen.[4] So finden wir bei den Alten Gedanken über Leben und Sterben, Uebergang des Seins ins Vergehen: aus Leben komme Tod, aus Tod Leben; im Sein, Positiven, sei selbst schon das Negative enthalten. Das Negative soll ebenso selbst schon in sich das Positive enthalten; alle Veränderung, aller Process der Lebendigkeit bestehe darin. Solche Gedanken kommen aber nur gelegentlich vor; für eigentliche Philosopheme sind sie nicht zu nehmen. Philosophie ist nur dann vorhanden, wenn der Gedanke, als solcher, zur absoluten Grundlage und Wurzel alles Uebrigen gemacht wird; das ist in solchen Darstellungen nicht der Fall.

Die Philosophie hat nicht Gedanken über etwas, einen Gegenstand, der schon vorher als Substrat zugrundeliegt: ihr Inhalt ist selbst schon Gedanke, der allgemeine Gedanke, der schlechthin das Erste sein soll; oder das Absolute in der Philosophie muss 'als' Gedanke sein.[5] In der griechischen Religion finden wir die Gedankenbestimmung 'ewige Notwendigkeit'; das ist ein absolutes, schlechthin allgemeines Verhältnis. Dieser Gedanke hat aber neben ihm noch Subjecte, er drückt nur ein Verhältnis aus; die Notwendigkeit gilt nicht als das wahrhafte, allumfassende Sein selbst. Also auch diese Weise haben wir nicht zu

1) *Von den Dichtern sagt Plato (Staat 366 b), sie seien Göttersöhne und 'Propheten' und er hält dafür, dass sie nicht durch Weisheit sondern aus einer gewissen Naturanlage und einem göttlichen Antriebe ihre Gedichte schaffen. (Apol. 22 c.) Rabbiner habe gesagt, ein Weiser sei mehr als ein Prophet.* (B.)

2) *„Alles ist verrückt." 11: 362.* (B.)

3) *„Bekannt ist aber das Bild des Phönix, von dem Naturleben, das ewig sich selbst seinen Scheithaufen bereitet und sich darauf verzehrt, so dass aus seiner Asche ewig das neue, verjüngte, frische Leben hervorgeht." (9: 90.) Auch Kant (1: 303 H.) redet von „diesem Phönix der Natur, der sich nur darum verbrennt, um aus seiner Asche wiederum verjüngt aufzuleben."* (B.)

4) *„Dieses Bild ist aber nur asiatisch, morgenländisch." (9: 90.) Vgl. hier Hdt 2: 73, Ovid. Metam. 15: 392, Plin. H. N. 10: 2, Tac. Ann. 6: 28, Poët. Lat. Min. 3: 246 (Ausg. Bährens), 1 Clem. 25, Philostr. v. Apoll. Tyan. 3: 49, 'Lactantii' carmen de Phoenice, Claud. 44 (eidyll. 1), ein altenglisches (sogenannt 'angelsächsisches') Gedicht aus dem Exeter Book, u. s. w.* (B.)

5) *Das Wahre ist Idee. „Die eine Idee." Enc. § 213 Anm. „Ita fit ut deus ille quem mente nôscimus atque in animi notione tamquam in vestigio volumus reponere, nusquam prorsus appareat." Cic. de D. N. 1: 14, 37.* — Ὁ θεὸς αὐτὸς οὔτε ὁρατὸς οὔτε αἰσθητός, ἀλλὰ λόγῳ μόνον καὶ νόῳ θεωρατός· *Onatus ap. Joh. Stob. Ecl. 1: 2, 39.* — Τὸ δὲ θεῖον αὐτὸ ἀόρατον ὀφθαλμοῖς, ἄρρητον φωνῇ, ἀναφὲς σαρκί, ἀπευθὲς ἀκοῇ· *Max. Tyr. diss. 17: 9. — „Und überhaupt muss uns, wenn es sich um den Begriff handelt, Hören und Sehen vergangen sein." Hegel, Enc. § 160 Zusatz. „Das Allgemeine hört man nicht und sieht man nicht, sondern dasselbe ist nur für den Geist." Enc. § 21 Zusatz.* — (B.)

betrachten. Wir könnten so von einer Philosophie des Euripides, Schillers, Gœthe's sprechen.[1] Aber alle solche Gedanken oder allgemeine Vorstellungsweisen über das Wahrhafte, die Bestimmung des Menschen, das Moralische u. s. f., sind teils nur beiläufig aufgestellt, teils hat dies nicht die eigentümliche Form des Gedankens gewonnen und so dass dies, was so ausgesprochen ist, das Letzte sei, was das Absolute ausmache.

Endlich geht uns auch die 'Philosophie' nichts an, die wir... innerhalb einer Religion finden. Auch bei den Kirchenvätern und Scholastikern, nicht nur in der indischen Religion, finden wir tiefe speculative Gedanken über die Natur Gottes selbst. In der Geschichte der Dogmatik ist es von wesentlichem Interesse, solche Gedanken kennen zu lernen, aber in die Geschichte der Philosophie gehören sie nicht. Von den Scholastikern muss indessen mehr Notiz genommen werden als von den Kirchenvätern. Diese waren zwar grosse Philosophen, denen die Ausbildung des Christentums viel zu verdanken hat; ihre speculativen Gedanken gehören aber einesteils anderen Philosophien an, die insofern für sich zu betrachten sind, z. B. der platonischen; anderenteils kommen sie vom speculativen Inhalte der Religion selbst her, der als Lehre der Kirche schon für sich als wahr zugrundeliegt, und zunächst dem Glauben angehört. Diese Gedanken beruhen also auf einer Voraussetzung, nicht auf dem Gedanken; sie sind nicht sowohl eigentliche Philosophie, d. i. Gedanke, der auf sich selbst steht, sondern sind zum Behufe dieser als fest schon vorausgesetzten Vorstellung tätig, sei es zur Widerlegung anderer Vorstellungen und Philosopheme, oder auch um gegen sie die eigene religiöse Lehre philosophisch zu verteidigen, so dass der Gedanke sich nicht als das Letzte, die absolute Spitze des Inhalts, als der innerlich sich bestimmende Gedanke erkennt und darstellt. Wenn also auch die Kirchenväter, da der Inhalt der christlichen Religion nur auf speculative Weise gefasst werden kann, innerhalb der Lehre der Kirche sehr speculativ gedacht haben, so war die letzte Rechtfertigung desselben doch nicht das Denken als solches, sondern die Lehre der Kirche; hier findet sich die Lehre der Philosophie innerhalb eines festen Lehrbegriffes, nicht als frei von sich ausgehendes Denken. So auch bei den Scholastikern construiert sich der Gedanke nicht aus sich, sondern bezieht sich auf Voraussetzungen, wiewohl er schon mehr auf sich ruhte, aber immer nicht im Gegensatze zur Lehre der Kirche; beides sollte concordieren und concordierte auch, indem der Gedanke aus sich beweisen sollte, was die Kirche schon bewahrheitet hatte.

Von den zwei mit der Philosophie verwandten Sphären hatte die eine, die der besonderen Wissenschaften, um zur Philosophie gezählt zu werden, für uns den Mangel gehabt, dass sie, als Selbstsehen und Selbstdenken in den endlichen Stoff versenkt, als Regsamkeit, das Endliche zu erkennen, nicht den Inhalt, nur das formale, subjective Moment, — die zweite Sphäre, die Religion, dass sie nur den Inhalt, das objective Moment mit der Philosophie gemein hatte, das Selbstdenken aber nicht wesentliches Moment, sondern den Gegenstand in bildlicher Form oder geschichtlich ist[2]) Die Philosophie fordert die Einheit und

---

1) *Vgl. zunächst u. A. J. Berlage 'de Euripide philosopho', Leiden 1888.*

2) *Gehörig durchdacht heisst dies, dass sich innerhalb der philosophischen Sphäre selbst die 'Theosophie', die Wissenschaftlichkeit und die reine Vernunft wie Potentialität, Realität und Idealität oder Wahrheit der Weisheit verhalten.* (B.)

Durchdringung dieser beiden Seiten; sie vereinigt den Sonntag des Lebens [1]), wo der Mensch demütig auf sich selbst verzichtet, und den Werktag, wo der Mensch auf seinen Beinen steht, Herr ist, und nach seinen Interessen handelt. [2]) Ein Drittes scheint beide Momente zu vereinen: das ist die 'Popularphilosophie'; sie hat es mit allgemeinen Gegenständen zu tun, philosophiert über Gott und Welt und dann ist das Denken auch tätig, solche Gegenstände zu erkennen. Doch auch diese Philosophie müssen wir noch auf die Seite stellen. Die Schriften des Cicero können hierher gerechnet werden; sie enthalten ein Philosophieren, das seine Stelle hat und worin Vortreffliches gesagt wird. [3]) Cicero hat vielfache Erfahrungen des Lebens und seines Gemütes gemacht und daraus sich das Wahrhafte genommen, nachdem er gesehen, wie es in der Welt zugeht; mit gebildetem Geiste drückt er sich über die grössten Angelegenheiten des Menschen aus und er wird so sehr beliebt sein. Schwärmer, Mystiker [4]) werden nach einer anderen Seite hierher gerechnet werden können: ihre tiefe Andacht sprechen sie aus, haben hier in den höheren Regionen Erfahrungen gemacht; den höchsten Inhalt werden sie ausdrücken können, und die Darstellung wird anziehend sein; so finden sich in den Schriften eines Pascal, namentlich in seinen 'Pensées', die tiefsten Blicke. Dieser Philosophie klebt aber noch der Mangel an, dass das Letzte, woran appelliert wird (wie auch in neueren Zeiten), dies ist, dass den Menschen solches von Natur eingepflanzt sei; damit ist Cicero sehr freigebig. Jetzt wird vom Moralinstinct geredet; man nennt es aber 'Gefühl'; so soll jetzt die Religion nicht auf Objectivem beruhen, sondern auf religiösem 'Gefühl', indem das unmittelbare Bewusstsein des Menschen von Gott ihr letzter Grund sei. [5]) Cicero gebraucht häufig den 'consensus gentium'; diese Berufung wird in der neueren Manier mehr oder weniger weggelassen, da das Subject auf sich beruhen soll. Die Empfindung wird zuerst in Anspruch genommen; dann kommt ein Räsonnement aus Gründen; diese können aber selbst nur an Unmittelbares appellieren. Selbstdenken wird hier freilich gefordert; auch der Inhalt ist aus dem Selbste geschöpft; aber wir müssen diese Weise gleichfalls von der Philosophie ausschliessen. [6]) Denn die Quelle, woraus der Inhalt geschöpft wird, ist

---

[1]) *„Der alles gleich macht und alle Schlechtigkeit entfernt."* *(10, 3: 123.)* (B.)

[2]) *Was sich setzen lässt, lässt sich verkehren und umkehren; so liesse sich hier umgekehrt der Werktag einen Tag der menschlichen Sklaverei, der Sonntag den Tag der Freiheit nennen.* (B.)

[3]) *Quinctilian: „Ille se profecisse sciat cui Cicero valde placebit." (10: 1, 112.) — Cicero: „Animo noctes et dies cogitanti exsistit illa a deo Delphis præcepta cognitio, ut ipsa se mens cognoscat conjunctamque cum divina mente se sentiat." (D. T. 5: 70.) „Est illud quidem vel maximum, animo ipso animum videre, et nimirum hanc habet vim præceptum Apollinis quo monet ut se quisque noscat." (D. T. 1: 52) „Magni est ingenii animi sevocare mentem a sensibus et cogitationem ab consuetudine abducere." (D. T. 1: 38.) „Nec vero probare soleo id quod de Pythagoreis accepimus, quos ferunt si quid affirmarent in disputando quom ex iis quæreretur quare ita esset, respondere solitos 'Ipse dixit': 'ipse' autem erat Pythagoras." (De D. N. 1: 5) — Lactantius: „Sæpe testatur, cum tanta multitudo fuerit philosophorum, sapientem tamen extitisse neminem." (I. D. 3: 14.) — Cicero: „Nihil tam absurde dici potest quod non dicatur ab aliquo philosophorum." (De Div. 2: 58.) „Ubi est veritas?" (De D. N. 1: 67.)* (B.)

[4]) *Von Meister Eckhart und seiner Schule hat Hegel wenig Notiz genommen.* (B.)

[5]) *Hier hat Hegel wohl zugleich an Jacobi und Schleiermacher gedacht.* (B.)

[6]) *Heutzutage namentlich muss es betont werden, dass man zwar in der 'Theosophie' über die kirchliche Religion 'hinaus', aber eben deshalb auch nur 'draussen'*

von gleicher Art, wie bei jenen ersten Sphären. Bei den endlichen Wissenschaften ist die Quelle die Natur, bei der Religion der Geist; diese Quelle ist aber Autorität, der Inhalt ist gegeben, und die Andacht hebt nur momentan diese Æusserlichkeit auf. In der Popularphilosophie ist die Quelle das Herz, die Triebe, Anlagen, unser natürliches Sein, mein Gefühl für Recht, von Gott; der Inhalt ist in einer Gestalt, welche nur eine natürliche ist. Im Gefühl habe ich zwar alles, aber auch in der Mythologie ist aller Inhalt; in beiden ist er jedoch nicht in wahrhafter Weise. Die Gesetze, die Lehren der Religion sind das, wo dieser Inhalt immer noch auf eine bestimmtere Weise zum Bewusstsein kommt, während im Gefühle die Willkür des Subjectiven dem Inhalte beigemischt bleibt.

* * *

Indem wir den Begriff der Philosophie so bestimmt haben, dass sie der Gedanke ist, der, als allgemeiner Inhalt, alles Sein ist, so wird sich in der Geschichte der Philosophie zeigen, wie nun die Bestimmungen an diesem Inhalt nach und nach hervortreten. Zuerst fragt sich nur noch: Wo fängt die Philosophie und ihre Geschichte an?

Die allgemeine Antwort ist nach dem Gesagten: dort fängt die Philosophie an, wo das Allgemeine als das allumfassende Seiende aufgefasst wird, oder wo das Seiende in einer allgemeinen Weise gefasst wird, wo das Denken des Denkens[1]) hervortritt. Wo ist dies nun geschehen? Wo hat dies begonnen? Das ist das Historische der Frage. Das Denken muss für sich sein, in seiner Freiheit zur Existenz kommen, sich vom Natürlichen losreissen und aus dem Versenktsein in die Anschauung heraustreten; es muss als freies in sich gehen, und damit zum Bewusstsein der Freiheit gelangen. Der eigentliche Anfang der Philosophie ist dort zu machen, wo das Absolute nicht als Vórstellung mehr ist, und der freie Gedanke nicht bloss das Absolute denkt, sondern die Idee desselben erfasst, d. h. wo der Gedanke das Sein (was auch der Gedanke selbst sein kann), welches er als das Wesen der Dinge erkennt, als die absolute Totalität und das immanente Wesen von Allem, — hiermit, wenn es auch sonst als ein äusseres Sein wäre, doch als Gedanken erfasst. So ist das einfache, unsinnliche Wesen, welches die Juden als Gott gedacht haben (denn alle Religion ist Denken), nicht ein Gegenstand der Philosophie, wohl aber z. B. die Sätze „Das Wesen oder Princip der Dinge ist das Wasser, oder das Feuer, oder der Gedanke."

Diese allgemeine Bestimmung, das Denken, das sich selbst setzt, ist eine abstracte Bestimmtheit; sie ist der Anfang der Philosophie, dieser aber zugleich ein Geschichtliches, die concrete Gestalt eines Volkes, deren Princip dies ausmacht, was wir gesagt haben. Sagen wir, zum Hervortreten der Philosophie gehört Bewusstsein der Freiheit[2]), so muss dem Volke, wo Philosophie beginnt, dieses Princip zugrundeliegen; ein Volk, das dieses Bewusstsein der Freiheit hat, gründet sein Dasein auf dieses Princip, indem die Gesetzgebung und der ganze Zustand des Volkes seinen Grund allein im Begriffe hat, den der Geist

---

und nicht etwa 'innerhalb' der logischen Wissenschaft und vernünftigen Weisheit steht. (B.)

[1]) Ἡ νόησις νοήσεως· *Aristot. Metaph. 1074 b.* (B.)

[2]) *oder vernünftigen Selbstbestimmung der Vernunft und des Gedankens.* (B.)

sich von sich macht, in den Kategorien, die er hat. Nach der praktischen Seite hängt damit zusammen, dass 'wirkliche' Freiheit, 'politische' Freiheit aufblühe; diese beginnt nur da, wo das Individuum für sich als Individuum sich als Allgemeines und Wesentliches weiss, wo es einen unendlichen Wert hat, oder wo das Subject das Bewusstsein der 'Persönlichkeit' erlangt hat, also schlechthin für sich gelten will. Das freie philosophische Denken hat sogleich diesen Zusammenhang mit der praktischen Freiheit, dass, wie jenes das Denken des absoluten, allgemeinen und wesentlichen Gegenstandes, so diese, indem sie sich denkt, sich die Bestimmung des Allgemeinen giebt. Denken überhaupt heisst, etwas in die Form der Allgemeinheit bringen, so dass der Gedanke erstens das Allgemeine zu seinem Gegenstande macht, oder das Gegenständliche, die Einzelnheit der natürlichen Dinge, die im sinnlichen Bewusstsein sind, als das Allgemeine, als einen objectiven Gedanken bestimmt; zweitens gehört dazu, dass, indem ich dieses objective und unendliche Allgemeine jetzt erkenne und weiss, ich zugleich selbst auf dem Standpunkte der Gegenständlichkeit ihm gegenüber erhalten bleibe.

Wegen dieses allgemeinen Zusammenhangs der politischen Freiheit mit der Freiheit des Gedankens tritt in der Geschichte die Philosophie nur dort auf, wo und insofern freie Verfassungen sich bilden. Da sich der Geist nun von seinem natürlichen Wollen und Versenktsein in den Stoff trennen muss, wenn er philosophieren will, so kann er dies noch nicht in der Gestalt, mit der der Weltgeist anfängt, die der Stufe jener Trennung vorausgeht. Diese Stufe der Einheit des Geistes mit der Natur, welche, als unmittelbar, nicht der wahrhafte und vollkommene Zustand ist, ist das orientalische Wesen überhaupt; die Philosophie [1]) beginnt daher erst in der griechischen Welt. [2])

Ueber diese erste Gestalt sind einige Erläuterungen zu geben. Indem der Geist in ihr, als Bewusstsein und Wollendes, nur begehrend ist, so steht das Selbstbewusstsein noch auf seiner ersten Stufe, wo der Kreis seines Vorstellens und Wollens ein endlicher ist. Da hier also die Intelligenz endlich ist, so sind ihre Zwecke noch nicht ein Allgemeines für sich; will dagegen ein Volk das Sittliche, hat es Gesetze des Rechts, so liegt seinem Wollen der Charakter des Allgemeinen zugrunde. Dies setzt ein Erstarken des Geistes voraus, womit er anfängt, frei zu sein; denn das allgemeine Wollen, als die Beziehung des Denkens auf das Denken oder das Allgemeine, enthält ein Denken, das bei sich selbst ist. Will also ein Volk die Freiheit, so ordnet es seine Begierden dem allgemeinen Gesetze unter, während vorher das Gewollte nur ein Besonderes war. Die Endlichkeit des Willens ist nun der Charakter der Orientalen, indem der Wille sich bei ihnen noch nicht als allgemeiner gefasst hat, denn das Denken ist noch nicht frei für sich; so giebt es nur den Stand des Herrn und den des Knechtes und in dieser Sphäre des Despotismus ist die Furcht die regierende Kategorie überhaupt. Denn da der Wille noch nicht frei von dem Endlichen ist, kann er daran gefasst und dasselbe negativ gesetzt werden; dieses Gefühl der Negation, dass etwas nicht aushalten könne, ist eben die 'Furcht', wogegen die Freiheit vielmehr darin besteht, nicht im Endlichen zu sein, sondern im

---

1) *Als ein sich von der 'Andacht' unterscheidendes Geschäft der Vernunft.* (B.)
2) *Die Weisheit von Babyloniern und Ægyptern, von Brahmanen und Buddhisten ist immer eine so zu sagen 'andächtige' gebliebene; sie, u. überhaupt die Theosophie, ist eine 'mystische' Weisheit ohne Logik.* (B.)

Fürsichsein, welches nicht angegriffen werden kann. Die[1]) Religion hat notwendig denselben Charakter, indem die Furcht des Herrn das Hauptmoment ist, über das nicht hinausgegangen werden kann. „Die Furcht des Herrn ist der Anfang der Weisheit" ist zwar ein richtiger Satz; der Mensch muss damit angefangen haben, die endlichen Zwecke in der Bestimmung des Negativen zu wissen. Der Mensch muss aber auch die Furcht durch Aufgebung der endlichen Zwecke überwunden haben, wogegen die Befriedigung, welche jene Religion gewährt, selbst im Endlichen befangen ist, indem die Hauptweisen der Versöhnung Naturgestaltungen sind, die personificiert und 'verehrt' werden.

Ueber den Naturinhalt erhebt sich das orientalische Bewusstsein wohl zu einem Unendlichen, aber gegen die Macht, vor der sich das Individuum fürchtet, weiss es sich nur als ein Accidentales. Diese Abhängigkeit kann zwei Gestalten annehmen, ja muss von einem Extrem zum anderen übergehen: das Endliche, welches für das Bewusstsein ist, kann die Gestalt des Endlichen als Endlichen haben, oder zum Unendlichen werden, welches aber nur ein Abstractum ist. Der Mensch, welcher in der Furcht lebt, und der, welcher die Menschen durch die Furcht beherrscht, stehen beide auf Einer Stufe; der Unterschied ist nur die grössere Energie des Willens, die dahin gehen kann, alles Endliche für einen besonderen Zweck aufzuopfern. Der Despot vollführt seine Einfälle, auch wohl das Gute, aber nicht als 'Gesetz', sondern als seine Willkür; von der Passivität des Willens, als Sklaverei, wird im Praktischen zur Energie des Willens übergegangen, die aber auch nur 'Willkür' ist. Ebenso finden wir in der Religion das Versinken in die tiefste Sinnlichkeit selbst als 'Gottesdienst'; und dann kommt die Flucht zur leersten Abstraction als dem Unendlichen, die Erhabenheit, Allem zu entsagen, bei den Orientalen vor, vorzüglich bei den Indiern, welche sich peinigen und in die innerste Abstraction übergehen; so sehen Indier zehn Jahre lang die Spitze ihrer Nase an, werden von den Umstehenden genährt, sind ohne weiteren geistigen Inhalt und nur die wissende Abstraction, deren Inhalt somit ein ganz endlicher ist. Dies ist also nicht der Boden der Freiheit.

Der Geist geht im Orient zwar auf, aber das Verhältnis ist noch ein solches, dass das Subject nicht als Person ist, sondern im objectiven Substantialen, welches teils übersinnlich, teils auch wohl mehr materiell vorgestellt wird, als negativ und untergehend erscheint. Das Höchste, zu dem die Individualität kommen kann, die ewige Säligkeit, wird als ein 'Versenktsein' in die Substanz, als ein 'Vergehen'[2]) des Bewusstseins und so des Unterschiedes zwischen Substanz und Individualität, mithin als 'Vernichtung' vorgestellt; es findet daher ein geistloses Verhältnis statt, indem das Höchste des Verhältnisses die Bewusstlosigkeit ist.[3]) Insofern aber der Mensch jene Säligkeit nicht erlangt hat, sondern sich als einzelnes existierendes Individuum von der allgemeinen Substanz verschieden findet, ist er aus der Einheit heraus, hat keinen Wert, und ist, als das Accidentelle und Rechtlose, das nur Endliche; er findet sich so als durch die Natur bestimmt, z. B. in den 'Kasten'. Der Wille ist hier nicht 'substantialer' Wille; er ist die der äusseren und inneren Zufälligkeit hingegebene Willkür, da nur die

---

1) *'gottesdienstliche'*. (B.)
2) *Bzw. als ein Zerwehen, — Nirwânam.* (B.)
3) *Keine Wahrheit für das Unbewusste ohne Weiteres!* (B.)

Substanz das Affirmative ist. Es ist damit Edelmut, Grösse, Erhabenheit des Charakters zwar nicht ausgeschlossen, aber nur als Naturbestimmtheit oder Willkür vorhanden, nicht in den objectiven Bestimmungen der Sittlichkeit und Gesetzlichkeit, die von Allen zu respectieren sind, für Alle gelten, und worin eben damit Alle anerkannt sind. Das orientalische Subject hat so den Vorzug der Unabhängigkeit, weil nichts fest ist[1]; so unbestimmt die Substanz der Orientalen ist, so unbestimmt, frei und unabhängig kann auch der Charakter sein. Was für uns Rechtlichkeit und Sittlichkeit, ist dort im Staate auch, aber auf substantiale, natürliche, patriarchalische Weise, nicht in subjectiver Freiheit. Es existiert nicht das 'Gewissen', nicht die 'Moral'; alles ist nur Naturordnung, die mit dem Schlechtesten auch den höchsten Adel bestehen lässt.

Die Folge davon ist, dass hier kein philosophisches Erkennen stattfinden kann. Dazu gehört das Wissen von der Substanz, dem absolut Allgemeinen, das, obgleich ich es denke und entwickele, doch mir gegenüber als Gegenständliches für sich bleibt und das, obgleich es mir als das Substantiale gilt, doch, insofern ich es denke, das Meinige ist, worin ich zugleich meine Bestimmung habe, d. h. affirmativ erhalten bin, so dass meine Gedanken 'nicht' nur subjective Bestimmungen, mithin 'Meinungen', sind, sondern ebenso, als es meine Gedanken sind, auch Gedanken des Objectiven oder substantiale Gedanken sind. Das Orientalische ist so aus der Geschichte der Philosophie auszuschliessen; im Ganzen aber will ich doch einige Notizen davon geben. Ich habe dies sonst[2] übergangen, denn man ist erst seit einiger Zeit in den Stand gesetzt worden, darüber zu urteilen.[3] Man hat früher von der indischen Weisheit grosses Aufsehen gemacht, ohne zu wissen, was daran sei; erst jetzt weiss man dies, und es fällt natürlich dem allgemeinen Charakter gemäss aus.

Die eigentliche Philosophie beginnt im Occident. Erst im Abendlande geht diese Freiheit des Selbstbewusstseins auf, das natürliche Bewusstsein in sich unter, und damit der Geist in sich nieder. Im Glanze des Morgenlandes 'verschwindet' das Individuum nur; erst im Abendlande wird das Licht zum Blitze des Gedankens, der in sich selbst einschlägt und von da aus sich seine Welt erschafft. Die Säligkeit des Occidents ist daher so bestimmt, dass darin das Subject als solches ausdauere und im Substantialen beharre; denn der einzelne Geist erfasst sein Sein als Allgemeines, die Allgemeinheit ist aber eben diese Beziehung auf sich. Dieses Beisichsein, diese Persönlichkeit und Unendlichkeit des Ich macht das Sein des Geistes aus; so 'ist' er, und er kann nun nicht anders sein. Dass ein Volk sich als frei weiss, und nur als Allgemeines ist, ist das Sein desselben, das Princip seines ganzen sittlichen und übrigen Lebens. Wir wissen z. B. unser wesentliches Sein nur so, dass die persönliche Freiheit Grundbedingung ist, wir also nicht Sklaven sein können; wäre die blosse Willkür des Fürsten Gesetz und er wollte Sklaverei einführen, so hätten wir das Bewusstsein, dass dies nicht ginge. Schläfrig sein, leben, 'Beamte' sein, das ist nicht unser wesentliches Sein, wohl aber, kein Sklave zu sein; das hat die Bedeutung

---

1) *„Nâsti" u. „Sârwam çûnyâm" sind buddhistische Sprüche.* (B.)

2) Nämlich in den Vorlesungen, die der aus dem Wintersemester 1825—1826 vorhergingen.

3) *Von Paul Deussen sind 1897 sechszig Upanischads des Weda aus dem Sanskrit übersetzt bei Brockhaus in Lpz. veröffentlicht worden.* (B.)

eines Naturseins erhalten. So sind wir im Occident auf dem Boden der eigentlichen Philosophie.

Indem ich im Triebe abhängig von einem Anderen bin, mein Sein in eine Besonderheit lege, so bin ich, wie ich existiere, mir ungleich, denn ich bin Ich, das ganz Allgemeine, aber in einer Leidenschaft befangen. Dies ist Willkür oder formale Freiheit, die den Trieb zum Inhalte hat. Den Zweck des wahrhaften Willens, das Gute, Rechte, — wo ich frei, Allgemeines bin, und die Anderen auch frei, auch Ich, mir gleich sind, also ein Verhältnis von Freien zu Freien, und damit wesentliche Gesetze, Bestimmungen des allgemeinen Willens, rechtliche Verfassung gesetzt ist, — diese Freiheit finden wir erst im griechischen Volke. Daher fängt hier die Philosophie an.

In Griechenland sehen wir die wirkliche Freiheit aufblühen, aber zugleich noch in einer bestimmten Form und mit einer Einschränkung behaftet, da es noch Sklaven gab und die Staaten durch die Sklaverei bedingt waren. Die Freiheit im Orient, in Griechenland und der germanischen Welt können wir in folgenden Abstractionen zunächst oberflächlich bestimmen: Im Orient ist nur ein Einziger frei, der Despot; in Griechenland sind Einige frei; im germanischen Leben gilt der Satz, es sind Alle frei, d. h. 'der Mensch als Mensch' ist frei. Da aber der Einzige im Orient nicht frei sein kann, weil dazu gehört, dass ihm die Anderen auch frei wären, so findet dort nur Begierde, Willkür, formale Freiheit statt. Indem in Griechenland der particulare Satz vorhanden ist, sind zwar die Athener, die Spartaner frei, nicht aber die Messenier und Heloten. Es ist zu sehen, worin der Grund dieses 'Einige' liegt; dieses enthält besondere Modificationen der griechischen Anschauung, welche wir in Beziehung auf die Geschichte der Philosophie zu betrachten haben. Indem wir diese Unterschiede betrachten, so heisst dies nichts Anderes, als dass wir zur Einteilung der Geschichte der Philosophie übergehen.

* * *

Indem wir wissenschaftlich zu Werke gehen, muss diese Einteilung selbst sich als notwendig darstellen. Im Allgemeinen haben wir eigentlich nur zwei Epochen der Geschichte der Philosophie zu unterscheiden, die griechische und die germanische Philosophie, wie antike und moderne Kunst. Die germanische Philosophie ist die Philosophie innerhalb des Christentums, insofern es den germanischen Völkern angehört; die christlich-europäischen Völker haben, insofern sie der Welt der Wissenschaft angehören, in ihrer Gesamtheit germanische Bildung, denn Italien, Spanien, Frankreich, England u. s. w. haben durch die germanischen Völker eine neue Gestalt erhalten. Das Griechentum reicht auch in die römische Welt hinein, und so haben wir von der Philosophie auf dem Boden der römischen Welt zu sprechen; aber die Römer haben keine eigentümliche Philosophie hervorgebracht, so wenig als sie eigentümliche Dichter haben. Sie haben nur empfangen und nachgeahmt, wiewohl oft geistreich; selbst ihre Religion kommt von der griechischen her und die Eigentümlichkeit, die sie hat, macht keine Annäherung an die Philosophie und Kunst, sondern ist unphilosophischer und unkünstlerischer.

Die näheren Bestimmungen jener beiden Hauptgegensätze sind anzugeben. Die griechische Welt hat den Gedanken bis zur 'Idee' entwickelt, die christlich germanische Welt hat den Gedanken als 'Geist' gefasst; 'Idee' und 'Geist' sind also die Unterschiede. Das Nähere dieses Fortgangs ist Folgendes. Indem das

noch unbestimmte und unmittelbare Allgemeine, Gott, das Sein, der objective Gedanke, welcher als 'eifrig' nichts neben sich bestehen lässt, die substantiale Grundlage aller Philosophie ist, die sich nicht verändert, sondern nur tiefer in sich geht und durch diese Entwickelung der Bestimmungen sich offenbart und zum Bewusstsein bringt, können wir den besonderen Charakter der Entwickelung in der ersten Periode der Philosophie so bezeichnen, dass dieses Entwickeln ein unbefangenes Hervorgehen der Bestimmungen, Figurationen, abstracten Qualitäten aus dem einfachen Grunde ist, der an sich schon alles enthält.

Die zweite Stufe auf dieser allgemeinen Grundlage ist das Zusammenfassen dieser so herausgesetzten Bestimmungen in ideelle, concrete Einheit, in Weise der Subjectivität. Jene ersten Bestimmungen waren nämlich, als unmittelbare, noch Abstractionen; weiter aber muss jetzt das Absolute als das sich selbst unendlich bestimmende Allgemeine, als der tätige Gedanke, nicht als das Allgemeine in dieser Bestimmtheit aufgefasst werden. So ist es als Totalität der Bestimmtheiten, als concrete Einzelnheit gesetzt; mit dem νοῦς des Anaxagoras, noch mehr bei Sokrates, fängt auf diese Weise eine subjective Totalität an, wo sich das Denken erfasst und die denkende Tätigkeit die Grundlage ist.

Das Dritte ist dann, dass diese zünachst abstracte Totalität, indem sie durch den tätigen, bestimmenden, unterscheidenden Gedanken realisiert wird, selbst sich in ihre unterschiedenen Bestimmungen setzt, die als ideelle ihr angehören. Da diese Bestimmungen ungetrennt in der Einheit enthalten sind, also jede in ihr auch die andere ist, so werden diese entgegengesetzten Momente selbst zu Totalitäten erhoben. Die ganz allgemeinen Formen des Gegensatzes sind das Allgemeine und das Einzelne, oder in anderer Form das Denken als solches, und die äusserliche Realität, die Empfindung, das Wahrnehmen. Der Begriff ist die Identität des Allgemeinen und Besonderen[1]; indem dann diese beiden selbst als concret in sich gesetzt werden, ist das Allgemeine in ihm selbst Einheit der Allgemeinheit und Besonderheit, und dasselbe gilt von der Besonderheit. Die Einheit ist so in beiden Formen gesetzt, und die abstracten Momente können nur durch diese Einheit selbst erfüllt werden; hier ist also dies eingetreten, dass die Unterschiede selbst jeder zu einem Systeme der Totalität erhoben sind, die als stoische und epikureische Philosophie einander gegenübertreten. Das ganz concrete Allgemeine ist nun 'der Geist', das ganz concrete Einzelne 'die Natur'. Im Stoicismus entwickelt sich das reine Denken zur Totalität; wird die andere Seite zum Geist, das natürliche Sein, die Empfindung, zur Totalität gemacht, so haben wir den Epikureismus. Jede Bestimmung ist zur Totalität des Denkens ausgebildet und nach der Weise der Unbefangenheit dieser Sphäre erscheinen diese Principien für sich selbstständig als zwei Systeme der Philosophie, die in Widerstreit mit einander kommen. 'An sich' sind beide identisch; sie nehmen sich selbst aber als das Entgegengesetzte, und die Idee ist auch, wie sie 'gewusst' ist, in einer einseitigen Bestimmtheit.

Das Höhere ist dann die Vereinigung dieser Unterschiede. Dies kann in der Vernichtung geschehen, im Skepticismus; das Höhere ist aber das Affirmative,

---

[1]) *Der 'Begriff' ist als subjectiviertes Wesen Vereinzelung besonderer Allgemeinheit, welche sich als solche zum Urteil bestimmt und sich in dessen Vieleinigkeit mit sich selbst zusammenschliesst. Das Andere seiner 'Subjectivität' ist das bekannte Fremde, welches 'Objectivität' heisst und mit dem er Eins ist in der 'Idee'.* (B.)

die Idee im Verhältnis zum Begriff. Wenn der Begriff also das Allgemeine ist, das sich ferner in sich bestimmt, aber dabei doch in seiner Einheit bleibt, in der Idealität und Durchsichtigkeit seiner Bestimmungen, die nicht selbstständig werden, das Weitere dagegen die Realität des Begriffes ist, worin die Unterschiede selbst zu Totalitäten gebracht werden, — so ist die vierte Stufe die Vereinigung der Idee, worin alle diese Unterschiede, als Totalitäten, doch zugleich in Eine concrete Einheit des Begriffes verwischt sind. Dieses Zusammenfassen geschieht zuerst auf eine unbefangene Weise, indem das Ideal selbst nur in dem Elemente der Allgemeinheit aufgefasst wird.

Bis zu dieser Idee ist die griechische Welt fortgegangen, indem sie eine ideale Intellectualwelt ausgebildet hat; und dies tat die alexandrinische Philosophie, mit welcher sich also die griechische Philosophie vollführt und ihre Bestimmung erreicht hat. [1]) Wenn wir diesen Fortgang bildlich darstellen wollen, so ist A) das Denken erstens überhaupt abstract, wie der allgemeine oder absolute Raum, worunter man ja auch oft den leeren Raum versteht; dann erscheinen die einfachsten Raumbestimmungen, wo wir mit dem Punkte anfangen, um zur Linie und zum Winkel überzugehen; das Dritte ist ihre Verbindung zum Dreieck, das zwar concret, aber noch in diesem abstracten Elemente der Fläche gehalten ist, und also nur die erste noch formale Totalität und Begrenzung ist, die dem νοῦς entspricht. B) Das Weitere ist, dass, indem wir jede der umschliessenden Linien des Dreiecks selbst wieder zur Fläche werden lassen, jede sich zur Totalität des Dreiecks, zur ganzen Figur ausbildet, der sie angehört; das ist die Realisierung in den Seiten des Ganzen, wie wir sie im Skepticismus oder Stoicismus sehen. C) Das Letzte ist, dass diese Flächen oder Seitendreiecke sich zusammen zu einem Körper, zur Totalität schliessen: der Körper ist erst die vollkommene räumliche Bestimmung, und das ist eine Verdoppelung des Dreiecks; insofern das zugrundeliegende Dreieck aber ausserhalb der Pyramide ist, passt dieses Beispiel nicht.

Der Schluss der griechischen Philosophie in den Neuplatonikern ist ein vollendetes Reich des Gedankens, der Säligkeit, eine an sich seiende Welt der Ideale, die aber unwirklich ist, weil das Ganze nur im Elemente der Allgemeinheit überhaupt steht. [2]) Dieser Welt fehlt noch die Einzelnheit, als solche, die ein wesentliches Moment des Begriffes ist; zur Wirklichkeit gehört, dass in der Identität der beiden Seiten der Idee die selbstständige Totalität auch als negativ gesetzt werde. Durch diese für sich seiende Negation, welche absolute Subjectivität ist, wird die Idee erst zum Geist erhoben. Der Geist ist die Subjectivität, sich zu wissen; aber er ist nur als Geist, indem er das, was ihm Gegenstand, und das ist er selbst, als Totalität weiss, und für sich Totalität ist. D. h. die zwei Dreiecke, die oben und unten am Prisma sind, sollen nicht zwei sein als verdoppelt, sondern sie sollen in durchdringender Einheit sein; oder mit dem Körper entsteht der Unterschied zwischen dem Centrum und der übrigen körper-

---

[1]) *„Die Eule der Athene beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug." Der Neuplatonismus, der den Aristotelismus voraussetzt, um auf höherer Stufe zum Platonismus zurückzukehren, ist der theosophisch durchhauchte Höhepunkt, auf dem die alte Weisheit... untergeht.* (B.)

[2]) *Bzw. in der Potentialität des Begriffes, dem noch die Realität der Wissenschaft fehlt. In der Idealität der Weisheit ist die Wissenschaftlichkeit nur als vorausgesetzte eine wirklich und wahrhaft aufgehobene.* (B.)

lichen Peripherie. Dieser Gegensatz der realen Körperlichkeit gegen das Centrum, als das Einfache, tritt jetzt hervor; und die Totalität ist die Vereinigung des Centrums und der Substantialität, aber nicht die unbefangene Vereinigung, sondern so dass das Subjective gegen das Objective und Substantiale sich als das Subjective weiss. So ist dann die Idee diese Totalität, und die sich wissende Idee wesentlich unterschieden von der Substantialität; jene setzt sich für sich, aber so, dass sie als solche für sich substantial gedacht wird. Die subjective Idee ist zuerst nur formal; aber sie ist die reale 'Möglichkeit' des Substantialen, des an sich Allgemeinen, und hat die Bestimmung, sich zu realisieren und mit der Substanz identisch zu setzen. Durch diese Subjectivität und negative Einheit, durch diese 'absolute Negativität' [1] ist das Ideal nun nicht mehr nur uns Gegenstand, sondern sich selbst Gegenstand; dieses Princip ist in der christlichen Welt aufgegangen. [2] Im modernen Princip wird so das Subject für sich frei, der Mensch als Mensch frei, und hierauf bezieht sich die Vorstellung, dass, weil er Geist ist, er durch seine Anlage die unendliche Bestimmung hat, substantial zu werden. Gott wird als Geist gewusst, der sich für sich selbst verdoppelt, diesen Unterschied aber ebenso aufhebt, um in demselben für sich und bei sich zu sein. Das Geschäft der Welt überhaupt ist, sich mit dem Geiste auszusöhnen, sich darin zu erkennen; dieses Geschäft ist der germanischen Welt übertragen.

Der erste Beginn dieses Geschäfts ist in der Religion vorhanden, die das 'Anschauen' und 'Glauben' dieses Princips als eines wirklichen Daseins ist, ehe es zur Erkenntnis dieses Princips gekommen. In der christlichen Religion ist dieses Princip mehr nur als Gefühl und Vorstellung enthalten; es liegt darin, dass der Mensch als Mensch für die ewige Säligkeit bestimmt ist, ein Gegenstand der göttlichen Gnade, Barmherzigkeit, des göttlichen Interesses ist, d. h. dass der Mensch absolut unendlichen Wert hat; näher liegt es in dem durch Christum den Menschen 'geoffenbarten' Dogma von der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, wonach die subjective und die objective Idee, Mensch und Gott, Eins sind. [3] In anderer Gestalt findet sich dies in der alten Erzählung

---

[1] *Die zum relativ Positiven kommen muss.* (B.)

[2] *Der christliche Gedanke ohne Weiteres ist nur vorläufiges Resultat antiker Entwicklung für das spätere unwissenschaftliche Gemüt; „ohne die Ausbildung der Erfahrungswissenschaften für sich hätte die Philosophie nicht weiter kommen können als bei den Alten."* (B.)

[3] *„Die Versöhnung des Geistes mit sich selbst, die absolute Geschichte, der Process der Wahrhaftigkeit wird durch das Erscheinen Gottes in der Welt zur Anschauung und Gewissheit gebracht; der einfache Inhalt dieser Versöhnung ist die Ineinssetzung der absoluten Wesenhaftigkeit und der einzelnen menschlichen Subjectivität. Ein einzelner Mensch ist Gott und Gott ein einzelner Mensch." (10, 2: 142.) — Alfred Loisy: „La christologie n'a pas besoin d'avoir été enseigné expressément par Jésus pour être vraie." ('Autour d'un petit livre', p. 136.) — Hegel: „Indem er die absolute Geschichte der gottlichen Idee, dass was an sich geschehen ist und was ewig geschieht, darstellt." (12: 302—303.) „Es ist nicht die Geschichte eines Einzelnen." (12: 304.) „In dem Tode Christi ist für das wahrhafte Bewusstsein des Geistes die Endlichkeit des Menschen getötet worden." (12: 305.) — Das heisst, die christliche Erlösungsgeschichte ist ein Mythus; der religiöse Mensch hat sich weniger durch Christum als in Christo erlöst zu fühlen und die Erzählung von Christi Geburt, Tod und Auferstehung ist Symbol für die Unmündigen, welche die Wahrheit nur im Bilde zu erfassen und festzuhalten vermögen, — für diejenigen also, denen das Wahre und Rechte irgendwann einmal geschehen sein muss, um jetzt Gültigkeit zu haben.* (B.)

vom Sündenfall, nach welcher die Schlange den Menschen nicht betrogen hat. Denn Gott[1]) sagt: „Siehe, der Adam ist worden wie unser einer; er weiss, was Gut und Böse ist." Um diese Einheit des subjectiven Princips und der Substantialität ist es zu tun; es ist der Process des Geistes, dass dieses Eins oder Fürsichsein des Subjectes sich seine unmittelbare Weise abtue und sich als mit dem Substantialen identisch hervorbringe. Dieser Zweck des Menschen ist als die höchste Vollkommenheit ausgesprochen. Wir sehen hieraus, dass die religiösen Vorstellungen und die Speculation nicht so weit von einander entfernt sind, als man sonst wohl glaubt, und ich führe diese Vorstellungen an, damit wir uns ihrer nicht schämen, da wir ihnen doch angehören. Und wenn wir darüber hinaussind, — dass wir unserer Voreltern der früheren christlichen Zeit uns nicht schämen, die so hohe Achtung vor diesen Vorstellungen hatten.

Die Grundlage der im Christentum aufgegangenen Philosophie ist hiernach, dass zwei Totalitäten sind, — eine Verdoppelung der Substanz, die aber nun den Charakter hat, dass die zwei Totalitäten nicht mehr aussereinanderfallen, sondern schlechthin in ihrer Beziehung auf einander gefordert werden. Wenn früher Stoicismus und Epikureismus, deren Negativität der Skepticismus war[2]), selbstständig auftraten, und zuletzt auch die an sich seiende Allgemeinheit beider stattfand, so werden jetzt diese Momente als unterschiedene Totalitäten gewusst und sollen in ihrem Gegensatze doch als Eins gesetzt werden. Hier haben wir die eigentliche speculative Idee, den Begriff in seinen Bestimmungen, deren jede zur Totalität realisiert und schlechthin auf die andere bezogen ist. Wir haben also eigentlich[3]) zwei Ideen, die subjective Idee als Wissen, und dann die substantielle concrete Idee; und die Entwickelung und Ausbildung dieses Princips, dass es zum Bewusstsein des Gedankens kommt, ist das Interesse der modernen Philosophie. Da sind denn die Bestimmungen concreterer Art, als bei den Alten. Dieser Gegensatz, zu dem die Seiten zugespitzt sind, in seiner allgemeinsten Bedeutung aufgefasst, ist der Gegensatz von Denken und Sein, von Individualität und Substantialität, so dass im Subjecte selbst seine Freiheit wieder im Kreise der Notwendigkeit stehe; es ist der Gegensatz von

---

[1]) *Historisch geredet, der Gott, der im alten Israel, bzw. von den Samaritanern, Jhwh, d. h. Jahwè, von den Judäern und späteren Juden Jhw, d. h. Jahû, genannt wurde, wie jetzt durch den berühmten Stein des 2 Kön 3: 4 genannten Mêscha (um 855 v. Chr.) und einen Brief jüdischer Priester vom Jahre 407 v. Chr. urkundlich feststeht. Die in Rede stehenden Priester gehörten zu einem Jahutempel in... der Festung Jêb auf der Insel Elephantine (vgl. Jes. 19: 19), den dort Kambyses 525 v. Chr. geschont, persische Besatzung jedoch auf Anstiftung ägyptischer Priester 410 v. Chr. zerstört hatte; zu Dt 12: 13 stimmt selbstverständlich dieser Tempel ebensowenig wie etwa Jes. 19: 19 zu Dt. 16: 22, allein er war eben wohl früher als 622 v. Chr. erbaut worden. Merkwürdigerweise schrieben die Juden in Jêb nicht wie Mêscha in Moab 'hebräisch', d.h. eigentlich kanaanitisch, wie die Phönicier, sondern aramäisch, d.h. vielmehr syrisch.* (B.)

[2]) *Der dem Dogmatismus überhaupt entgegengesetzte Skepticismus geht mit demselben dogmatisch in den Agnosticismus und begrifflich frei in den absoluten Relativismus der Weisheit zusammen; zunächst aber wollte der Skeptiker den Stoicismus und Epikureismus bloss verneinen, ebenso wie später z. B. Kant weder Dogmatiker wie Wolf noch Skeptiker wie Hume hat sein wollen und eben deshalb an sich beides in Einem war.* (B.)

[3]) *Eben weil das Wahre 'an und für sich' Idee ist.* (B.)

Subject und Object, von Natur und Geist, insofern dieser nämlich, als endlicher, der Natur entgegengesetzt ist. [1])

Das griechische Philosophieren ist 'unbefangen', weil es auf diesen Gegensatz von Sein und Denken 'noch nicht' Rücksicht nimmt, sondern von der bewusstlosen Voraussetzung ausgeht, dass das Denken auch das Sein sei. Man trifft zwar auch Stufen der griechischen Philosophie, die auf demselben Standpunkte wie christliche Philosophien zu stehen scheinen; wenn z. B. die 'sophistische', die 'neuakademische' und die 'skeptische' Philosophie die Lehre überhaupt aufstellten, dass sich das Wahre nicht erkennen lasse [2]), so könnten sie mit den neueren Philosophien der Subjectivität darin übereinzustimmen scheinen, dass alle Denkbestimmungen 'nur' subjectiver Art seien, wodurch über die Objectivität noch nicht entschieden würde. Es ist aber wesentlich ein Unterschied vorhanden. In den alten Philosophien, die sagten, wir wissen nur von 'Scheinendem', ist damit das Ganze geschlossen; nur fürs Praktische gaben die neue Akademie und die Skeptiker zu, man könne recht, sittlich und verständig handeln, wenn man auch das Scheinende zur Regel und zum Maassstab im Leben annehme. Aber, indem so nur Scheinendes zugrundeliegt, wird es nicht zugleich damit behauptet, auch ein Wissen von dem Wahren und Seienden zu sein, wie bei den 'nur' subjectiven Idealisten der neueren Zeit, die dann auch noch im Hintergrunde ein 'Ansich', ein Jenseits haben, von welchem nicht auf denkende, begreifende Weise gewusst wird; dieses andere Wissen ist ein 'unmittelbares' Wissen, ein 'Glauben', 'Schauen', eine Séhnsucht nach diesem Jenseits, wie z. B. bei Jacobi. Die alten Philosophen haben keine solche Sehnsucht, sondern vielmehr vollkommene Befriedigung und Ruhe in jener Gewissheit, dass nur Scheinendes für das Wissen sei. Man muss also in dieser Rücksicht genau die Standpunkte festhalten, sonst fällt man durch die Gleichheit der Resultate darein, in jenen alten Philosophien ganz die Bestimmtheit der modernen Subjectivität zu sehen. Da bei der Unbefangenheit des alten Philosophierens das Scheinende selbst die ganze Sphäre war, so waren die Zweifel am Denken des Objectiven nicht vorhanden.

Der bestimmte Gegensatz, dessen beide Seiten die neuere Zeit als Totalitäten wesentlich auf einander bezieht, hat auch die Form des Gegensatzes der Vernunft

---

[1]) *Stellen wie diese soll man sich merken, damit man wider diejenigen Beläge habe, die sich, wie etwa Herr Arthur Drews, einen Hartmann'schen Monismus als 'Idealrealismus' und Lehre von dem Absoluten als Einheit des Logischen und Unlogischen, des Bewussten und Unbewussten, von der Materie als Willen und Vorstellung u. s. w. u. s. w. gern gefallen lassen, Hegels concrete Identität Differenter aber nur als unbewiesene Widersinnigkeit abstract aufzufassen vermögen. Solche 'logisch unlogische' und 'bewusst unbewusste' Monisten oder 'Idealrealisten' sind nur unbewusste Nachtreter des verständnislosen Bachmann, der 1833 und 1835 die 'Identität von Denken und Sein' als eine von Hegel 'unbewiesen vorausgesetzte' gerügt und als einen Hegel'schen Grundirrtum bezeichnet hat, eben weil er selbst kein 'Monist' war. War denn aber Hegel einer gewesen? — Hegel hat gewusst, dass wahre und wirkliche Einheit Einheit Vieler, Vieleinigkeit, das 'absolut Identische' in 'relativer Differenz' das Identische ist, und er hat ebenso entschieden das einseitige Gerede von seiner 'Identitätsphilosophie' gerügt, wie Hartmann den eigenen 'Idealrealismus' als 'concreten Monismus' bezeichnet hat.* (B.)

[2]) Πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος· *D. L. 9: 51.* — Οὐδέν ἐστιν ἁπλῶς ἀληθείας κριτήριον· *Sext. adv. Math. 7: 159.* — Παντὶ λόγῳ λόγος ἀντίκειται .... τῶν δὲ λόγων ἰσοσθενούντων ἀγνωσία τῆς ἀληθείας ἐπακολουθεῖ. *D. L. 9: 74. 76.* (B.)

und des Glaubens, der eigenen Einsicht, und der objectiven Wahrheit, die ohne eigene Vernunft, ja selbst mit Hintansetzung und Verzichtleistung auf dieselbe, aufgenommen werden soll, des Glaubens im 'kirchlichen' Sinne, — und des Glaubens im 'modérnen' Sinne, d. h. eines Verwerfens der Vernunft gegen eine innere Offenbarung, die eine unmittelbare Gewissheit oder 'Anschauung', ein in sich gefundenes 'Gefühl' genannt wird. Der Gegensatz dieses Wissens, das sich erst zu entwickeln hat, gegen das Wissen, das sich schon in sich entwickelt hat, erregt ein besonderes Interesse; in beiden ist gesetzt die Einheit des Denkens oder der Subjectivität, und der Wahrheit oder der Subjectivität, nur dass in der ersten Form gesagt ist, dass der natürliche Mensch vom Wahren wisse, wie er es unmittelbar glaube, während in der zweiten Form zwar auch die Einheit des Wissens und der Wahrheit gesetzt ist, zugleich aber so, dass sich das Subject über die unmittelbare Weise des sinnlichen Bewusstseins erhebt, und die Wahrheit erst durch Denken erringt.

Das Ziel ist, das Absolute als Geist zu denken, als Allgemeines, das, als die unendliche Güte des Begriffes, in seiner Realität seine Bestimmungen frei aus sich entlässt, sich ihnen ganz einbildet und mitteilt, so dass sie selbst gleichgültig ausser einander sein können oder gegen einander kämpfend, so aber dass diese Totalitäten nur eins sind und nicht nur 'an sich', was nur unsere Reflexion wäre, sondern für sich identisch, die Bestimmungen ihres Unterschiedes also für sich selbst nur ideelle sind. Wenn also nun der Ausgangspunkt der Geschichte der Philosophie so ausgedrückt werden kann, dass Gott als die unmittelbare, noch nicht entwickelte Allgemeinheit gefasst wird und ihr Ziel, das Absolute als Geist durch die drittehalbtausendjährige Arbeit des insofern 'trägen' Weltgeistes zu fassen, das Ziel unserer Zeit ist, — so macht es sich für uns leicht, von einer Bestimmung durch Aufzeigung ihres Mangels zur anderen fortzugehen; im Verlauf der Geschichte ist dies aber schwierig.

Wir haben also im Ganzen zwei Philosophien, die griechische und die germanische. Bei den letzteren müssen wir die Zeit unterscheiden, wo die Philosophie förmlich als Philosophie hervorgetreten ist, und die Periode der Bildung und Vorbereitung für die moderne Zeit. Die germanische Philosophie können wir erst anfangen, wo sie als Philosophie in eigentümlicher Form hervortritt. Zwischen die erste Periode und die neuere Zeit fällt, als Mittelperiode, jenes Gären einer neuen Philosophie, das sich einerseits in dem substantialen Wesen hält und nicht zur Form gelangt, andererseits den Gedanken als blosse Form einer vorausgesetzten Wahrheit ausbildet, bis er sich wieder als freien Grund und Quelle der Wahrheit erkennt. Die Geschichte der Philosophie zerfällt daher in die drei Perioden der griechische Philosophie, der Philosophie der mittleren Zeit, und der Philosophie der neueren Zeit, deren die erste durch den Gedanken überhaupt bestimmt ist, die zweite in den Gegensatz des Wesens und der formalen Reflexion zerfällt, die dritte aber den Begriff zugrundeliegen hat. Dies ist nicht so zu verstehen, als ob die erste nur 'Gedanken' enthielte: sie enthält auch Begriffe und Ideen, so wie die letztere von abstracten Gedanken, die aber einen 'Dualismus' bilden, anfängt.

Erste Periode. Sie geht von Thales' Zeiten, ungefähr 600 vor Christi Geburt, bis zur Blüte der neuplatonischen Philosophie durch Plotin im dritten Jahrhundert und ihrer weiteren Fortsetzung und Ausbildung durch Proklos im fünften Jahrhundert, bis alle Philosophie erlischt. Die neuplatonische Philosophie ist dann

später ins Christentum hineingetreten [1]), und viele Philosophien innerhalb des Christentums haben nur diese Philosophie zur Grundlage. Es ist dies ein Zeitraum von etwa 1000 Jahren, dessen Ende mit der Völkerwanderung und dem Untergange des römischen Reichs zusammenfällt.

Zweite Periode. Sie ist die des Mittelalters. Hierher gehören die 'Scholastiker'; geschichtlich sind auch Araber und Juden zu erwähnen, aber vornehmlich fällt diese Philosophie innerhalb der christlichen Kirche, — ein Zeitraum, der etwas über 1000 Jahre umfasst.

Dritte Periode. Die Philosophie der neuen Zeit ist für sich erst seit der Zeit des dreissigjährigen Krieges mit Bacon, Jacob Bœhme und Descartes hervorgetreten; dieser fängt mit dem Unterschiede an: „cogito, ergo sum." Das ist ein Zeitraum von ein paar Jahrhunderten; diese Philosophie ist so noch etwas Neues.

* * *

Die 'Quellen' sind hier anderer Art, als in der politischen Geschichte. Dort sind die Geschichtschreiber die Quellen, welche wieder die Taten und Reden der Individuen selbst zu ihren Quellen haben, und die nicht ursprünglichen Geschichtschreiber haben noch obenein aus der zweiten Hand geschöpft. Immer aber haben die Geschichtschreiber die Taten schon in Geschichte, d. h. hier in die Form der Vorstellung gebracht, denn der Name 'Geschichte' hat den Doppelsinn, dass er einerseits die Taten und Begebenheiten selbst, andererseits sie, insofern sie durch die Vorstellung für die Vorstellung gebildet sind, bezeichnet. Bei der Geschichte der Philosophie dagegen sind nicht die Geschichtschreiber Quelle, sondern die Taten selbst liegen uns vor, und diese, die philosophischen Werke selbst, sind die wahrhaften Quellen; will man Geschichte der Philosophie ernstlich studieren, so muss man an diese Quellen selbst gehn. Diese Werke sind jedoch ein zu grosser Reichtum, um sich bei der Geschichte allein an sie zu halten. Bei vielen Philosophen ist es zwar unumgänglich notwendig, sich an die Schriftsteller selbst zu halten, in manchen Zeiträumen aber, von denen uns die Quellen nicht erhalten sind, z. B. die der älteren griechischen Philosophie, müssen wir uns freilich an Geschichtschreiber und andere Schriftsteller halten. Auch andere Perioden giebt es, wo es wünschenswert ist, dass Andere die Werke der Philosophen derselben gelesen haben, und uns Auszüge davon geben; mehrere Scholastiker haben Werke von 16, 24 und 26 Folianten hinterlassen, da muss man sich denn an die Arbeit Anderer halten. Viele philosophische Werke sind auch selten, und daher schwer zu bekommen. Manche Philosophen sind meist nur historisch und literarisch wichtig; so können wir uns für sie auf Sammlungen beschränken, worin sie enthalten sind. Die merkwürdigsten Werke über die Geschichte der Philosophie sind nun aber folgende, wobei ich für's Nähere auf den Auszug aus Tennemanns Geschichte der Philosophie von A. Wendt verweise, da ich keine vollständige Literatur geben will.

1. Eine der ersten Geschichten der Philosophie, die nur als Versuch merkwürdig ist, ist the history of Philosophy by Thom. Stanley (Lond. 1655 fol., ed. III 1701 4., übersetzt ins Lateinische von Godofr. Olearius, Lipsiæ 1711 4.)

---

[1]) *Durch die Schriften nämlich des falschen Dionysios (475—500), dessen Gedanken sich bei Joh. Scotus Eriugena, Thomas von Aquino, Nicolaus Cusanus, im Catechismus Romanus u. s. w. wiederfinden.* (B.)

Diese Geschichte wird nicht mehr viel gebraucht, und enthält nur die alten philosophischen Schulen als Secten, als ob's keine neuen gegeben hätte. Es liegt nämlich die gewöhnliche Vorstellung damaliger Zeit zu Grunde, dass es nur alte Philosophien gebe und die Zeit der Philosophie mit dem Christentum abgelaufen sei, — als ob die Philosophie Sache der Heiden wäre und die Wahrheit sich 'nur' im Christentum finden liesse.[1]) Es wird dabei ein Unterschied zwischen Wahrheit gemacht, wie sie aus 'natürlicher Vernunft' geschöpft wird in den alten Philosophien [2]), und geoffenbarter Wahrheit in der christlichen Religion, in welcher es somit keine Philosophie mehr gäbe. Zur Zeit des Wiederauflebens der Wissenschaften gab es freilich noch keine eigentümlichen Philosophien, zu Stanley's Zeiten aber allerdings; eigene Philosophien waren indessen noch zu jung, als dass die alte Generation solchen Respect vor ihnen gehabt hätte, um sie als etwas Eigenes gelten zu lassen.

2. Jo. Jac. Bruckeri Historia critica philosophiæ. Lipsiæ 1742—1744, vier Teile oder fünf Bände in 4., indem der vierte Teil zwei Bände hat; zweite unveränderte, aber mit einem Anhange vermehrte Auflage 1766—1767, vier Teile in sechs Quartanten, deren letzter eben das Supplement bildet. Das ist eine weitschichtige Compilation, die nicht rein aus den Quellen geschöpft, sondern mit Reflexionen nach der damaligen Mode vermischt ist, wie wir oben an einem Beispiele gesehen haben, im höchsten Grade unrein. Bruckers Art zu verfahren ist durchaus unhistorisch; nirgends ist jedoch mehr historisch zu verfahren, als in der Geschichte der Philosophie.[3]) Dieses Werk ist so ein grosser Ballast. Ein Auszug daraus ist: Jo. Jac. Bruckeri Institutiones historiæ philosophicæ, usui academicæ juventutis adornatæ. Lipsiæ 1747, 8.; zweite Ausgabe, Leipzig 1756; die dritte, von Born besorgt, Leipzig 1790, 8.

3. Dietrich Tiedemann's Geist der speculativen Philosophie. Marburg 1791—1797; 6 Bde 8. Die politische Geschichte hat er dabei weitläufig, aber geistlos abgehandelt; die Sprache ist steif und geziert. Das Ganze ist ein trauriges Beispiel, wie ein gelehrter Professor sich sein ganzes Leben mit dem Studium der specu-

---

[1]) *Justin: „Christus war und ist der in jedem Menschen sich findende Logos." (Apol. 2: 10.) „Wer mit Vernunft gelebt hat, ist Christ, auch wenn er für einen Atheisten gehalten werden sollte, wie unter den Griechen Sokrates und Heraklit und andere ihresgleichen." (Apol. 1: 46.) — Hieronymus: „Stoici nostro dogmati in plerisque concordant." (Comm. in Jes. 11.) — Lactantius: „Trismegistus (Hermes) veritatem pœne universam nescio quo modo investigavit." (Inst. Div. 4: 9.) „Facile est docere pœne universam veritatem per philosophos et sectas esse divisam.... docemus nullam sectam fuisse tam deviam nec philosophorum quemquam tam inanem, qui non viderit aliquid ex vero... Quodsi extitisset aliquis qui veritatem sparsam per singulos per sectasque diffusam colligeret in unum ac redigeret in corpus, is profecto non dissentiret a nobis." (Inst. Div. 7: 7.) Augustin: „Ipsa res quæ nunc Christiana religio nuncupatur erat apud antiquos, nec defuit ab initio generis humani, quousque ipse Christus veniret in carne, unde vera religio, quæ jam erat, coepit appellari Christiana." (Retr. 1: 13.)* (B.)

[2]) *Tatsächlich erwähnt z. B. Cicero ein 'natürliches Licht', „naturæ lumen" (D. T. 3: 1), das zur Zeit der Renaissance unmittelbar als ein unchristliches empfunden werden musste.* (B.)

[3]) *„Noch eine Bemerkung..., welche vielleicht geeignet ist, auch Gegner der Philosophie zu versöhnen und sie wenigstens davon zu überzeugen, dass in der Fassung der Geschichte in Gedanken weder die ursprünglichen Tatsachen verändert, noch ihnen irgend Gewalt angetan werden solle." Eduard Gans im Jahre 1837.* (B.)

lativen Philosophie beschäftigen kann und doch gar keine Ahnung von Speculation hat. Seine 'argumenta' zum Zweibrücker Plato sind in derselben Manier. Er macht in jenem Geschichtswerke Auszüge aus den Philosophen, so lange sie räsonnierend bleiben; wenn es aber ans Speculative kommt, pflegt er böse zu werden, erklärt alles für leere Subtilitäten, und bricht mit den Worten ab, wir wüssten es besser. Sein Verdienst ist, aus seltenen Büchern des Mittelalters, aus kabbalistischen und mystischen Werken jener Zeit, schätzbare Auszüge geliefert zu haben.

4. Joh. Gottlieb Buhle: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischen Literatur derselben; Göttingen 1796 bis 1804; 8 Teile, 8. Die alte Philosophie ist unverhältnismässig kurz behandelt; je weiter Buhle hineinkam, desto ausführlicher wurde er. Er hat viele gute Auszüge aus seltenen Werken, z. B. des Giordano Bruno, die sich auf der Göttinger Bibliothek befinden.

5. Wilh. Gottl. Tennemann's Geschichte der Philosophie, Leipzig 1798—1819; 11 Teile, 8. Der achte Teil, die 'scholastische' Philosophie, enthält zwei Bände. Die Philosophien sind ausführlich beschrieben, und die der neueren Zeit besser bearbeitet als die alten. Die Philosophien der modernen Zeit sind auch leichter darzustellen, weil man nur einen Auszug zu machen, oder geradezu zu übersetzen braucht, denn die Gedanken liegen uns näher. Bei den alten Philosophen ist es anders, weil sie auf einem anderen Standpunkte des Begriffes stehen, und deshalb sind sie auch schwerer zu fassen. Man verkehrt nämlich leicht das Alte in etwas, das uns geläufiger ist, und wo dies Tennemann begegnet, ist er fast unbrauchbar. Beim Aristoteles z. B. ist der Missverstand so gross, dass Tennemann ihm gerade das Gegenteil unterschiebt, man also, durch die Annahme des Gegenteils von dem, was Tennemann für aristotelisch angiebt, eine richtigere Anschauung von aristotelischer Philosophie bekommt; dabei ist Tennemann so aufrichtig, die Stelle aus dem Aristoteles unter den Text zu setzen, so dass Original und Uebersetzung sich oft widersprechen. Tennemann meint, es sei wesentlich, dass der Geschichtschreiber keine Philosophie habe, und er rühmt sich dessen; im Grunde hat er aber doch ein System: er ist nämlich 'kritischer' Philosoph. Er lobt die Philosophen, ihr Studium, ihr Genie; das Ende vom Liede ist aber, dass sie alle getadelt werden, den einen Mangel gehabt zu haben, noch nicht kantische Philosophen zu sein, noch nicht die Quelle der Erkenntnis untersucht zu haben, wovon das Resultat gewesen wäre, dass die Wahrheit nicht erkannt werden könne.

Von Compendien sind drei anzuführen. 1) Friedrich Ast's Grundriss einer Geschichte der Philosophie (Landshut 1807, 8; zweite Auflage, 1825) ist in einem besseren Geiste geschrieben, meist Schelling'sche Philosophie, nur etwas verworren; Ast hat auf etwas formale Weise 'ideale' und 'reale' Philosophie unterschieden. 2) Professor Wendt's zu Göttingen Auszug aus Tennemann (fünfte Ausgabe, Leipzig, 1829 8.). Man wundert sich, was da alles als Philosophie aufgeführt wird, ohne Unterschied, ob es von Bedeutung sei oder nicht; solche sogenannte neue Philosophien wachsen wie Pilze aus der Erde hervor. Es is nichts leichter, als nach einem Principe zu greifen; man muss aber nicht denken, immer damit etwas Neues und Tiefes geleistet zu haben. — 3) Rixner's Handbuch der Geschichte der Philosophie, 3 Bände, Sulzbach 1822—1823, 8. (zweite verb. Aufl. 1829) ist am meisten zu empfehlen; jedoch will ich nicht behaupten, dass es allen Anforderungen an eine Geschichte der Philosophie entspreche. Manche

Seiten sind nicht zu loben; besonders zweckmässig aber sind die Anhänge zu jedem Bande, in denen die Hauptoriginalstellen gegeben sind. Chrestomathien, vornehmlich aus den alten Philosophen, sind Bedürfnis, und sie würden nicht weitschichtig werden, da von den Philosophen vor Plato der Stellen nicht sehr viele sind.[1]

* * *

Von der äusserlichen Geschichte werde ich, was die allgemeine Geschichte betrifft, nur den Geist, das Princip der Zeiten berühren, ebenso die Lebensumstände der merkwürdigen Philosophen anführen. In Ansehung der Philosophien sind aber überhaupt nur diejenigen namhaft zu machen, deren Principe einen Ruck getan, und durch welche die Wissenschaft eine Erweiterung erlangt hat; so werde ich viele Namen auf der Seite liegen lassen, die im gelehrten Verfahren aufgenommen werden, die aber wenig Ausbeute in Rücksicht auf die Philosophie geben. Die Geschichte der Verbreitung einer Lehre, ihre Schicksale, diejenigen, welche eine Lehre bloss dociert haben, übergehe ich, wie die Ausführung der ganzen Weltanschauung in einem bestimmten Principe.

Die Forderung scheint plausibel, dass ein Geschichtschreiber der Philosophie 'kein System' haben, nichts von dem Seinigen hinzutun noch mit seinem Urteile darüber herfallen soll. Die Geschichte der Philosophie soll eben diese Unparteilichkeit herbeiführen und es scheint insofern geraten, nur 'Auszüge' aus den Philosophen zu geben. — Wer von der Sache nichts versteht, kein System, sondern bloss historische Kenntnisse hat, wird sich freilich unparteiisch verhalten. Es ist aber zwischen politischer Geschichte und Geschichte der Philosophie wohl zu unterscheiden. Wenn man sich nämlich bei jener zwar auch nicht darauf beschränken darf, nur chronikenmässig die Begebenheiten darzustellen, so kann man sie doch ganz objectiv halten, wie die homerische Epopöe. So lassen Herodot und Thukydides, als freie Menschen, die objective Welt frei für sich gewähren, haben vom Ihrigen nichts hinzugetan, noch die Handlungen, die sie darstellen, vor ihren Richterstuhl gezogen und beurteilt. Doch auch in die politische Geschichte legt sich sogleich ein Zweck hinein. Bei Livius ist die römische Herrschaft, ihre Erweiterung, die Ausbildung der Verfassung u. s. w. Hauptsache; wir sehen Rom steigen, sich verteidigen und seine Herrschaft ausüben. So macht sich von selbst in der Geschichte der Philosophie die sich entwickelnde Vernunft zum Zweck, der nicht fremd noch hineingetragen, sondern die Sache selber ist, die hier als das Allgemeine zugrundeliegt und womit sich von selbst die einzelnen Ausbildungen und Gestalten vergleichen. Wenn daher auch die Geschichte der Philosophie 'Taten der Geschichte' zu erzählen hat, so ist doch die erste Frage, was denn eine 'Tat' der Philosophie sei, und ob etwas philosophisch ist oder nicht. In der äusseren Geschichte ist alles Tat, freilich giebt es auch in ihr Wichtiges und Unwichtiges; die Tat ist aber hier der Vorstellung unmittelbar hingestellt. Nicht so in der Philosophie; deswegen kann die Geschichte der Philosophie durchaus nicht ohne Urteil des Geschichtschreibers abgehandelt werden.

---

[1] *Siehe jetzt die Fragmente der Vorsokratiker griechisch und deutsch von H. Diels: Berlin, Weidmann 1903.* (B.)

ORIENTALISCHE PHILOSOPHIE.

Das Erste ist die sogenannte orientalische Philosophie, die aber nicht in den Körper und Bereich unserer Darstellung eintritt; sie ist ein Vorläufiges, von dem wir nur sprechen, um davon Rechenschaft zu geben, warum wir uns nicht weitläufiger damit beschäftigen, und in welchem Verhältnisse es zum Gedanken, zur wahrhaften Philosophie steht. Der Ausdruck 'orientalische Philosophie' wird besonders von der Periode gebraucht, wo die grosse allgemeine orientalische Anschauung das Abendland berührt hat, — das Land der Begrenzung, des Maasses, wo der Geist der Subjectivität überwiegend ist. Besonders sind in den ersten Jahrhunderten des Christentums, einer bedeutenden Epoche, diese grossen orientalischen Anschauungen in das Abendland nach Italien gedrungen und haben in der 'gnostischen' Philosophie das Maasslose zu treiben angefangen, in dem occidentalen Geiste, bis er in der Kirche wieder dazu gekommen ist, das Uebergewicht zu erhalten und so das Göttliche fest zu bestimmen. Das, was wir orientalische 'Philosophie' nennen, ist weit mehr die 'religiöse' Vorstellungsweise und Weltanschauung der Orientalen überhaupt, der es sehr nahe liegt, für Philosophie genommen zu werden; und es ist der Hauptgrund anzugeben, weshalb dies näher liegt, die orientalische Religionsvorstellung gleich als 'religiöse Philosophie' zu betrachten.

Die römische, griechische und christliche Religion halten wir nicht sogleich für Philosophie; sie sind weniger dazu geeignet, indem die griechischen und römischen Götter, ebenso Christus und der Gott der Juden, wegen des Princips der Freiheit der Individualität, die im griechischen und noch mehr im christlichen Elemente hervortritt, sogleich als persönliche Gestaltungen für sich erscheinen, die als mythologische oder christliche erst eigens interpretiert und in Philosopheme verwandelt werden müssen. Bei den orientalischen Religionen hingegen werden wir viel unmittelbarer an die philosophische Vorstellung erinnert, denn da im Orient das Moment der Subjectivität nicht hervorgetreten ist, sind die religiösen Vorstellungen nicht individualisiert, sondern haben überwiegend den Charakter 'allgemeiner Vorstellungen', die daher als 'philosophische' Vorstellungen und Gedanken erscheinen. Zwar haben die Orientalen auch individuelle Gestalten, wie Brahma, Wischnu, Schiwa[1]), aber weil die Freiheit

---

[1]) *Die 'Trimûrtis'. „Er, welcher Wischnu ist, ist auch Schiwa (Çiva), und er, welcher Schiwa ist, ist auch Brahmâ: ein Wesen, aber drei Dêwâs, — Schiwa, Wischnu, Brahmâ." (Stelle im Hariwança, einem Anhange zum Mahâbhârata.)*

mangelt, ist die Individualität nicht fest, sondern nur oberflächlich, und so sehr, dass, wenn man glaubt, man habe es mit menschlichen Gestalten zu tun, sich dies doch sogleich wieder verliert, und ins Maasslose erweitert. Wie wir bei den Griechen von einem Uranos, Kronos — der Zeit [1]), aber auch schon individualisiert — hören, finden wir bei den Persern Zervâne Akerene [2]), aber es ist die unbegrenzte Zeit. Wir finden Ormazd und Ahriman als ganz allgemeine Weisen und Vorstellungen; sie erscheinen als allgemeine Principe, die so Verwandtschaft mit der Philosophie zu haben scheinen, oder selbst als Philosopheme erscheinen.

Wie der Inhalt der orientalischen Religionen, Gott, das Anundfürsichseiende, Ewige, mehr im Charakter des Allgemeinen aufgefasst ist, so auch das Verhältnis der Individuen dazu. In den orientalischen Religionen ist das Grundverhältnis dies, dass nur die eine Substanz als solche das Wahrhafte sei, und das Individuum keinen Wert in sich habe noch gewinnen könne, insofern es sich gegen das Anundfürsichseiende erhält; es könne vielmehr nur wahrhaften Wert haben durch die Ineinssetzung mit dieser Substanz, worin es dann aufhört, als Subject zu sein, und ins Bewusstlose verschwindet. [3]) In der griechischen

— *„In drei Personen zeigt sich Gott, der Eine, von denen später nicht noch früher keine; von Schiwa, Wischnu, Brahmâ, wer es sei, ist jeder jeder in der sil'gen Drei."* (*Kâlidâsa.*) — *In der indischen Dreieinigkeit erscheinen der gute Wischnu und der böse Çiwa durch Brahma'sche Einheit neutralisiert, wobei zu bemerken, dass schon 'das' Brahma in den Weden nicht das Ursprüngliche ist; es liegt schon Speculation vor, wenn es heisst: „Das Brahma ist das Wort und die Wahrheit im Worte ist das Brahma."* (*Çatapathabr. 2. 1: 4, 10.*) *Auch von Wischnu ist in dem älteren Teile der Weden noch wenig die Rede und gar nicht von Schiwa, der aber dort im Rudra steckt; der männliche Brahmâ dürfte nicht eben lange vor dem Anfange unserer Jahreszählung zur Vereinigung beider hinzugefügt worden sein. Hegel sagt von ihm: „Die Persönlichkeit ist an ihm leere Form, sie ist blosse Personification."* (*16: 417.*) *Er erwähnt auch „den Unterschied von Brahma mit einem kurzen a hinten, dem Neutrum, und mit einem langen, dem Masculinum"* (*16: 416*), *und fügt hinzu: „Es ist Sitte der bengalischen Pandits, den kurzen Schlussvocal des Neutrums zu unterdrücken und 'Brahm' zu schreiben."* (B.)

[1]) *Eine Inschrift von Beirut hat die Worte* χρόνου ἡλίου βωμός, *und der alte Kronos ist vielmehr als Karnos oder 'Cornutus' der Schamschu* Μάλκαρθος *der Tyrier, der kanaanitische Baal gewesen, ebenso wie auch* Ἀπόλλων ὁ Καρνεῖος (*Paus. 3: 13*) *eigentlich der gehörnte Sonnengott ist, 'deus taurus Semiturum'. Als solchen hat Sophokles den Kronos noch gekannt und auch im platonischen Minosgespräch* (*315 c*) *erscheint er als Gott der Karthager; Philo Byblius* (*ap. Eus. Pr. Ev 1: 10*) *stellt ihn als Gott der Phönicier mit der Astarte zusammen, und die Gleichung Kronos = Chronos, die sich z. B. bei Cicero* (*' De D. N.' 2: 25, 64*) *findet, ist stoische Allegorese.* (B)

[2]) *'Zrwânam akâranam'* (*Acc.*), *'zrwânahê akaranahê'* (*Gen.*), *'zruni akaranê'* (*Loc.*) *Dem Berosus soll 'Zerovanus'* (*persisch 'zurvân'*) *bereits bekannt gewesen sein: 'Zerovanus' heisst aber eben nur* χρόνος, *und als eine Gestalt der magischen Theologie dürfen wir ihn nicht „ins höhere Altertum hinaufrücken"; das hat schon Vatke* (*1835, S. 688*) *gesehen.* (B.)

[3]) *„Nunmehr von dem Nichtverlangenden. Wer ohne Verlangen, frei von Verlangen, gestillten Verlangens, selbst sein Verlangen ist, dessen Lebensgeister ziehen nicht aus, sondern er ist Brahma und in Brahma geht er auf." B(u)rhadâranyakópanischad 4: 3, 4. — „Wie die strömenden Flüsse im Ocean verschwinden, Namen und Gestalt verlierend, so der Wissende. Von Namen und Gestalt befreit geht er in den höchsten Atman, den göttlichen, den hochsten ein. Wahrlich, wer jenes höchste Brahma kennt, wird selbst Brahma. Er überschreitet den Kummer, er überschreitet das Böse und von den Fesseln des Herzens befreit wird er unsterb-*

und christlichen Religion weiss sich dagegen das Subject frei, und soll so erhalten sein; indem sich das Individuum auf diese Weise für sich setzt, ist es dann allerdings weit schwerer, dass der Gedanke sich von dieser Individualität befreit, und sich für sich constituiert. Der an sich höhere Standpunkt der griechischen Freiheit des Individuums, dieses frohere, feine Leben erschwert dem Gedanken seine Arbeit, die Allgemeinheit geltend zu machen. Im Orient hingegen ist schon in der Religion das 'Substantiale' für sich die Hauptsache, das Wesentliche (womit Rechtlosigkeit, Bewusstlosigkeit der Individuen unmittelbar verbunden ist), und diese Substanz ist allerdings eine 'philosophische' Idee. Auch die Negation des Endlichen ist vorhanden, aber so, dass das Individuum nur in dieser Einheit mit dem Substantialen zu seiner Freiheit gelangt. Insofern in dem orientalischen Geiste die Reflexion, das Bewusstsein durch den Gedanken zum Unterschied und zur Bestimmung von Principien kommt, stehen dann solche Kategorien, solche bestimmte Vorstellungen unvereinigt mit dem Substantialen. Entweder ist die Zertrümmerung alles Besonderen, ein Maassloses, die orientalische Erhabenheit, vorhanden, oder insofern auch das bestimmt für sich Gesetzte erkannt wird, ist es ein Trockenes, Verständiges, das nicht den speculativen Begriff in sich aufnehmen kann. Zum Wahren kann dieses Endliche nur werden als versenkt in der Substanz; von ihr verschieden gehalten, bleibt es dürftig. Wir finden daher bei den Orientalen nur trockenen Verstand, ein blosses Aufzählen von Bestimmungen, eine Logik, wie eine alte wolfische Logik.[1]) Es ist wie in ihrem Cultus: ein Versenktsein in die Andacht, und dann eine ungeheure Menge von Ceremonien, von religiösen Handlungen, — und auf der anderen Seite die Erhabenheit des Maasslosen, worin Alles untergeht.

Es sind nun zwei orientalische Völker, deren ich Erwähnung tun will: die Chinesen und die Indier.

---

lich." Mundakôp. 3: 2, 8—9. — „In allen Wesen sich selbst und ebenso in sich selbst alle Wesen sehend, geht er sich selbst opfernd, zur Herrlichkeit ein." Manu 12: 91. — „Brahma erscheint," so heisst es in der Bhagawadgîtâ, in der sich Krischna so ziemlich mit dem Buddha deckt, „sobald alles Fürchten und Gefürchtetwerden, alles Lieben und Hassen erlischt." „Der Yôgi wird Brahma und erreicht Brahmanirwânam." Und ein buddhistischer Spruch besagt: „Nur Leiden findet sich, doch nicht wer leidet, nur Taten finden sich, doch nicht ein Täter, Nirwânaglück, doch keinen, den's beseligt, ein Weg, doch keiner, der drauf wandert." Schon frühe hat die Brahmalehre eine Nichtigkeitslehre herausgefordert und der Keim des Buddhismus ist in den Upanischaden enthalten, wo das Brahma 'nirgunam' oder 'reine' Brahma 'çûnyâm', d h. das 'leere', heisst. Das Mahâbhâratam erwähnt Nirwânam zu wiederholten Malen und der Buddhismus dürfte aus der Sânkhyalehre entstanden, d.h auf brahmanischem Boden erwachsen sein. Im B(u)rhadâranyakê finden wir schon das Wort 'Çramana' (Schramana), welches Bettelmönch bedeutet und später von den buddhistischen Mönchen gebraucht worden ist, und das Çatapathabrâhmanam nennt den, welcher den Atman erkannt hat, einen 'Pratibuddham', oder Erweckten, Erleuchteten. Der Buddhismus hat die erlösende Einheitslehre verschwiegener Brahmanen zum ausgesprochenen Gemeingut einer Nichtigkeitslehre für alle Menschen gemacht. (B.)

[1]) *Gôtama, 'der Aristoteles von Indien', soll zur Einführung in die von Kanâda herrührende Einzelheits- oder Atomlehre das Nyâyasûtram geschrieben haben; 'nyâyâh' nämlich bedeutet zunächst Schluss. Im Bhâschâparicchêda, einem bekannten und viel gebrauchten indischen Handbuche, kommen die Nyâyawidyâ (oder das Nyâyikam) und das 'Wâiçêschikam' Kanâda's verbunden vor. Die Nyâyalehre soll von den sechs indischen Lehrsystemen das jüngste sein und ist im Gegensatze zur Wêdântalehre exoterisch.* (B)

A. CHINESISCHE PHILOSOPHIE. [1]

Es ist bei den Chinesen wie bei den Indiern der Fall, dass sie einen grossen Ruhm der Ausbildung haben, aber dieser sowohl, wie die grossen Zahlen der indischen Geschichte u. s. f., haben sich durch bessere Kenntnis sehr herabgesetzt. Die grosse Ausbildung dieser Völker betrifft die Religion, Wissenschaft, Staatsverwaltung, Staatsverfassung, Poesie, das Technische von Künsten, den Handel u. s. w. Wenn man aber die Rechtsinstitutionen und die Staatsverfassung von China mit einer europäischen vergleicht, so kann dies nur in Ansehung des Formalen geschehen, denn der Inhalt ist sehr verschieden. Man fühlt sogleich, dass, wenn sie auch noch so consequent formal ausgebildet sind, sie doch bei uns nicht stattfinden können, dass wir sie uns nicht würden gefallen lassen, dass sie statt Recht, vielmehr eine Unterdrückung des Rechtes sind. Ebenso ist es, wenn man indische Poesie mit europäischer vergleicht; sie ist zwar, als blosses Spiel der Phantasie betrachtet, höchst glänzend, reich und ausgebildet, wie die irgend eines Volkes [2], aber in der Poesie kommt es auf den Inhalt an, und es wird mit ihm Ernst. Selbst die homerische Poesie ist für uns nicht Ernst; deshalb kann solche Poesie bei uns nicht entstehen. Es ist nicht der Mangel an Genie in der orientalischen Poesie; es giebt Genie's derselben Grösse, auch die Form kann sehr entwickelt sein, aber der Inhalt bleibt innerhalb einer gewissen Grenze und kann uns nicht genügen, er kann nicht 'unser' Inhalt sein. Dies ist zunächst eine allgemeine Bemerkung in Ansehung solcher Vergleichungen, insofern man sich durch die Form bestechen lässt, dergleichen dem Unsrigen gleichzusetzen oder gar vorzuziehen.

1. Das erste bei den Chinesen zu Bemerkende ist die Lehre des Con-fu-tse, 500 Jahre vor Christi Geburt [3], die zu Leibnizens Zeiten grosses Aufsehen gemacht hat; es ist eine Moralphilosophie. Ausserdem hat er die älteren traditionellen Grundwerke der Chinesen, besonders die geschichtlichen, commentiert; seine Ausbildung der Moral hat ihn indessen am berühmtesten gemacht, und sie ist die geehrteste Autorität bei den Chinesen. Seine Lebensbeschreibung ist durch französische Missionare aus den chinesischen Originalwerken übersetzt; hiernach hat er mit Thales fast gleichzeitig gelebt, war eine Zeit lang Minister, ist dann in Ungnade gefallen, hat sein Amt verloren und unter seinen Freunden philosophierend gelebt, ist aber noch oft um Rat gefragt worden. Wir haben Unterredungen von Confucius mit seinen Schülern, worin nichts Ausgezeichnetes enthalten ist, sondern nur eine populare Moral, in guten, tüchtigen Lehren, die wir allenthalben, in jedem Volke, und besser finden; Cicero 'de Officiis', ein moralisches Predigtbuch, giebt uns mehr und Besseres als alle Bücher des Confucius. Er ist also nur der praktische Weltweise, bei dem sich durchaus keine speculative Philosophie findet; aus seinen Originalwerken kann man das Urteil

---

[1] *„Die Chinesen haben auch eine 'Philosophie', deren Grundbestimmungen sehr alt sind." (9: 166.)*

[2] *Gœthe: „Willst du die Blüten des frühen, die Früchte des späteren Jahres, willst du, was reizt und entzückt, willst du was sättigt und nährt, willst du den Himmel, die Erde mit Einem Namen begreifen, nenne ich Çakuntala dich, und so ist alles gesagt."* (B)

[3] *Kong-tse (= Meister Kong) 551—479.* (B.)

fällen, dass es für den Ruhm desselben besser gewesen wäre, wenn sie nicht übersetzt worden wären. Das Werk, welches die Jesuiten herausgaben [1]), ist indessen mehr eine Paraphrase als eine Uebersetzung.

2. Ein zweiter Umstand, der zu bemerken, ist, dass die Chinesen sich auch mit abstracten Gedanken, mit reinen Kategorien beschäftigt haben. Das alte Buch Yi-King [2]), d. h. Buch der Principien, dient hierbei zur Grundlage; es enthält die Weisheit der Chinesen, und sein Ursprung wird dem Fohi zugeschrieben. Die Erzählung, die von ihm dort vorkommt, geht ganz ins Mythologische und Fabelhafte, ja Sinnlose. Die Hauptsache ist, dass ihm die Erfindung einer Tafel mit gewissen Zeichen oder Figuren (Ho-tu) zugeschrieben wird, die er auf dem Rücken eines 'Drachenpferdes', als es aus dem Flusse stieg, gesehen habe. [3]) Diese Tafel enthält Striche, neben und über einander, die eine symbolische Bedeutung haben, und die Chinesen sagen, diese Linien seien die Grundlage ihrer Buchstaben, wie auch ihres Philosophierens. Diese Bedeutungen sind ganz abstracte Kategorien, und mithin die oberflächlichsten Verstandesbestimmungen. Es ist allerdings zu achten, dass die reinen Gedanken zum Bewusstsein gebracht sind; es wird aber hier nicht weiter damit gegangen, sondern bei ihnen stehen geblieben. Das Concrete ist nicht speculativ begriffen, sondern aus der gewöhnlichen Vorstellung genommen, indem nach der Anschauung und Wahrnehmung davon gesprochen wird, so dass in diesem Auflesen der concreten Principien nicht einmal ein sinniges Auffassen der allgemeinen natürlichen oder geistigen Mächte zu finden ist.

Der Curiosität wegen will ich diese Grundlage näher angeben. Die zwei Grundfiguren sind eine horizontale Linie, (——, Yang) und der entzweigebrochene Strich, so gross wie die erste Linie (— —, Yin): das Erste das Vollkommene, den Vater, das Männliche, die Einheit, wie bei den Pythagoreern, die Affirmation darstellend, das Zweite ... das Unvollkommene, die Mutter, das Weibliche, die Zweiheit, die Negation. Diese Zeichen werden hoch verehrt als die Principien der Dinge. Sie werden zuerst zu zweien mit einander verbunden, woraus vier Figuren entstehen (⚌ ⚍ ⚎ ⚏): der grosse Yang, der kleine Yang, die kleine Yin, die grosse Yin. Die Bedeutung dieser vier Bilder ist die Materie, die vollkommene und die unvollkommene. Die zwei Yang sind die vollkommene Materie, und zwar der erste in der Bestimmung von jung und kräftig; der zweite ist dieselbe Materie, aber als alt und unkräftig. Das dritte und vierte Bild, wo die Yin zugrundeliegt, sind die unvollkommene Materie, welche wieder die zwei Bestimmungen 'jung und alt', 'Stärke und Schwäche' hat. Diese Striche werden ferner zu dreien verbunden; so entstehen acht Figuren, welche die 'Kuá' heissen: ☰, ☱, ☲, ☳, ☴, ☵, ☶, ☷. Ich will die Bedeutung dieser Kuá angeben, um zu zeigen, wie... oberflächlich sie ist. Das erste Zeichen der grossen Yang, die in sich den Yang enthalten, ist der

---

[1]) Confucius, Sinarum philosophus, s. scientia Sinensis, latine exposita studio et opera Prosperi Juonetta, Herdtrich, Rougemont, Couplet, PP. S. J. Paris. 1687, fol.

[2]) *Es giebt in China fünf 'King' oder kanonische Bücher: das Schu-King oder Geschichtsbuch, das Schi-King oder Buch der Poesie, das Yi-King oder Buch der Veränderungen, das Li-Ki oder Ritenbuch, und das Tschun Tsiu ('Lenz und Herbst'), ein geschichtliches Werk des Kong-tse selbst.* (B.)

[3]) Mémoires concernant les Chinois (Paris 1776 sqq.), Tom. II, pp. 1—361: Antiquité des Chinois par le Père Amiot, p. 20, 54, etc.

Himmel (Tiën), der alles durchdringende Æther. Der Himmel ist den Chinesen das Höchste, und es ist ein grosser Streit unter den Missionaren gewesen, ob sie den christlichen Gott Tiën nennen sollten oder nicht.[1]) Das zweite Zeichen ist das reine Wasser (Tui), das dritte reines Feuer (Li), das vierte der Donner (Tschin), das fünfte der Wind (Siun), das sechste gemeines Wasser (Kan), das siebente die Berge (Ken), das achte die Erde (Kuen). — 'Wir' würden Himmel, Donner, Wind und Berge nicht in gleiche Linie stellen. Man kann also hier eine philosophische Entstehung aller Dinge aus diesen abstracten Gedanken der absoluten Einheit und Zweiheit finden. 'Den' Vorteil haben alle Symbole, Gedanken ánzudeuten, und die Meinung zu erwecken, diese seien also auch da gewesen. So fängt man mit Gedanken an; hernach geht's aber in die Berge, und mit dem Philosophieren ist es sogleich aus. Wenn daher Windischmann[2]) an dieser Manier des Confucius in dessen Commentar über das Yi-King ein „durchgängiges 'Ineindergreifen' aller Kuá im ganzen Kreislauf" rühmt, so ist vielmehr dagegen zu erinnern, dass nicht ein Funke von 'Begriff' darin anzutreffen ist. — Weiter zu vieren verbunden geben diese Striche 64 Figuren, welche die Chinesen für den Ursprung aller ihrer Charaktere halten, indem man zu diesen geraden Linien senkrechte und krumme in verschiedenen Richtungen hinzufügte.

Im Schu-King ist auch ein Kapitel über die chinesische Weisheit, wo die 'fünf' Elemente vorkommen, aus denen alles gemacht sei: Feuer, Wasser, Holz, Metall, Erde, die da kunterbunt unter einander stehen und die 'wir' ebensowenig als Principien gelten lassen würden. Die erste Regel des Gesetzes ist im Schu-King, dass man die fünf Elemente nenne, die zweite die Aufmerksamkeit darauf u. s. w.[3]) Die allgemeine Abstraction geht also bei den Chinesen zum Concreten fort, obgleich nur nach äusserlicher Ordnung, und ohne etwas Sinniges zu enthalten. Dies ist die Grundlage aller chinesischen Weisheit und alles chinesischen Studiums.

3. Dann giebt es aber noch eine eigentliche Secte, die der Tao-tse, deren Anhänger nicht Mandarinen[4]) und an die Staatsreligion angeschlossen, auch nicht Buddhisten[5]), noch 'lamaischer' Religion sind. Der Urheber dieser Philo-

---

1) *„When the once famous commissioner Yeh was asked to give an account of what an educated Chinese meant by 'Tiën', he said that 'Tiën' meant no doubt the material heaven, but that it also meant Shang-te, the supreme ruler or God. It is not lawful, he added, to use the name of Shang-te lightly, and therefore we name him by his residence, which is Tiën." F. Max Müller in his Gifford lectures on 'Anthropological Religion' (1891), p. 105. — Cf. the beginning of the famous Chinese inscription discovered in the valley of the Orkhon, made in the year 133 of our era, and running as follows: „O Heaven so blue, there is nothing that is not sheltered by Thee! Heaven and men are united together and the Universe is one." (See M. Müller's Gifford lectures on 'Theosophy, or Psychological Religion' 1893, p. 365.)* (B.)

2) 'Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte', Bd. I, S. 157.

3) Vergl. Windischmann, a. a. O., S. 125.

4) *Von den Chinesen 'Kwan' genannt. 'Mandarin' ist die europäische Entstellung des Sanskritwortes 'mantrin', Ratgeber, Minister, das, von altersher mit vielen anderen in der Sprache der Malayen eingebürgert, bei denselben ein Titel ihrer eigenen wie der chinesischen Würdenträger geworden ist.* (B.)

5) *Mit den 'Buddhisten' ohne Weiteres meint Hegel wohl die auf Nâgârdschuna (um 194 n. Chr.) zurückführenden mahâyânischen Buddhisten, die 'Grossschiffler', in deren Lehrbuch sich die Lehre entwickelt findet, dass nichts existiere und alles zu bezweifeln sei.* (B.)

sophie und der damit eng verbundenen Lebensweise ist Lao-tse (geboren am Ende des 7. Jahrhunderts vor Christus), älter als Confucius, da dieser mehr 'politische' Weise zu ihm reiste, um sich bei ihm Rats zu erholen. Das Buch des Lao-tse, Tao-te-king [1]), wird zwar nicht zu den eigentlichen King's gerechnet, hat auch nicht die Autorität derselben, es ist aber doch ein Hauptwerk bei den Tao-tse, d. h. den 'Anhängern der Vernunft', die ihre Lebensweise, 'Tao-Tao', d. h. Richtung oder Gesetz der Vernunft, nennen. Ihr Leben widmen sie dem Studium der Vernunft, und versichern dann, dass derjenige, der die Vernunft in ihrem Grunde erkenne, die ganz allgemeine Wissenschaft, allgemeine Heilmittel und — die Tugend besitze, dass er eine übernatürliche Gewalt erlangt habe, zum Himmel fliegen könne und nicht sterbe. [2])

Von Lao-tse selbst sagen seine Anhänger, er sei Buddha, der als Mensch immer fort existierende Gott geworden. Die Hauptschrift von ihm haben wir noch, und in Wien ist sie übersetzt worden; ich habe sie selbst dort gesehen. Eine Hauptstelle [3]) ist besonders häufig ausgezogen worden: „Ohne Namen ist Tao das Princip des Himmels und der Erde; mit dem Namen ist es die Mutter des Universums. Mit Leidenschaften betrachtet man sie nur in ihrem unvollkommenen Zustande; wer sie erkennen will, muss ohne Leidenschaft sein." Abel Rémusat sagt, am besten würde 'Tao' sich im Griechischen durch λόγος ausdrücken lassen. Die berühmte Stelle aus dem 42. Kapitel, die von den Ælteren oft ausgezogen worden, ist diese [4]): „Die Vernunft hat das Eine hervorgebracht; das Eine hat die Zwei hervorgebracht und die Zwei haben die Drei hervorgebracht; und die Drei produciert die ganze Welt." Darin hat man eine Anspielung auf die Dreieinigkeit finden wollen. „Das Universum ruht auf dem dunkeln Princip, das Universum umfasst das helle Princip", — oder auch: „es wird von dem Æther umfasst"; so kann man es umkehren, da die chinesische Sprache keine Bezeichnung der Casus hat, die Worte vielmehr bloss neben einander stehen. Eine andere Stelle (Kap. 14) ebendaselbst lautet folgendermaassen: „Derjenige, den ihr betrachtet, und den ihr nicht seht, er nennt sich 'Ji'; und du hörst ihn und hörst ihn nicht, und er heisst 'Hi'; du suchst ihn mit der Hand und erreichst ihn nicht, und sein Name ist 'Wei'. Du gehst ihm entgegen und siehst sein Haupt nicht, du gehst hinter ihm und siehst seinen Rücken nicht." Diese Unterschiede heissen „die Verkettung der Vernunft". Man hat natürlich bei der Anführung dieser Stelle an JHVH und an den afrikanischen Königsnamen Juba erinnert, — auch an 'Jovis'. [5]) Dieses 'Ji-Hi-Wei' oder 'J-H-W' soll dann weiter einen absoluten Abgrund und das... Nichts bedeuten: das Höchste, der Ursprung aller Dinge ist den Chinesen das Nichts, das Leere, das ganz Unbestimmte, das abstract Allgemeine, was auch 'Tao', die Vernunft, genannt wird. Wenn

---

[1]) *Siehe etwa 'Taòtekking von Laòtsee' aus dem Chinesischen von Friedr. Wilh. Noak: Berlin Duncker 1888.* (B.)

[2]) Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-Tseu par Abel Rémusat (Paris 1823), p. 18 sqq.; Extrait d'une lettre de Mr. Amiot, 16 Octobre 1787, de Péking (Mémoires concernant les Chinois, T. XV) p. 208. seqq.

[3]) *Der Anfang, der nebenbei gesagt, sehr verschieden übersetzt wird. Neben den anderen Uebersetzungen erscheint die von Hegel reproducierte als eine recht einfache.* (B.)

[4]) Abel Rémusat, l. c. p. 31 sqq.; Lettre sur les caractères des Chinois (Mémoires concernant les Chinois, T. I), p. 299. sqq.

[5]) *'Ji-Hi-Wei' scheint 'Farblos-Lautlos-Leiblos' zu bedeuten.* (B.)

die Griechen sagen, das Absolute sei das Eine, oder die Neueren, es sei das 'höchste' Wesen, so sind auch hier alle Bestimmungen getilgt, und mit dem blossen abstracten Wesen hat man nichts als diese selbe Negation, nur affirmativ ausgesprochen. Ist das Philosophieren nun aber nicht weiter gekommen als zu solchen Ausdrücken, so steht es auf der ersten Stufe. Was finden wir in allem diesen Belehrendes?

B. INDISCHE PHILOSOPHIE.

Hatte man sich früher das Vergnügen gemacht, an das Altertum der indischen Weisheit zu glauben und sie zu ehren, so hat man jetzt durch das Bekanntwerden mit den grösseren astronomischen Werken der Indier das Uneigentliche dieser grossen Zahlen erkannt. Es kann nichts verworrener sein, nichts unvollkommener, als die Chronologie der Indier; kein Volk, das in der Astronomie, Mathematik u. s. f. ausgebildet ist, ist so unfähig für die Geschichte, und es ist bei ihnen darin kein Halt, noch Zusammenhang. Man hatte geglaubt, einen solchen an der Æra des Wikramâditya zu haben, der ungefähr 50 Jahr v. Chr. gelebt haben sollte, und unter dessen Regierung der Dichter Kâlidâsa, Schöpfer der Çakuntalâ, lebte. Aber bei näherer Untersuchung haben sich ein halbes Dutzend Wikramâditya's gefunden und gründliche Beleuchtungen haben diese Epoche in unser elftes Jahrhundert verlegt.[1]) Die Indier haben Reihenfolgen von Königen, eine ungeheure Menge von Namen, aber alles ist unbestimmt.

Wir wissen, wie der uralte Ruhm dieses Landes schon bis zu den Griechen in hohem Grade vorgedrungen war, wie ihnen auch die 'Gymnosophisten'[2]) bekannt waren, 'fromme' Menschen, wenn man sie anders so nennen darf, Menschen, die einem beschaulichen Leben gewidmet, in einer Abstraction des äusserlichen Lebens sich befinden, und deshalb selbst, in Horden umherziehend, wie die Kyniker, allen Bedürfnissen entsagen. Diese sind als Philosophen auch besonders den Griechen bekannt geworden, insofern man nämlich die Philosophie auch in diese Abstraction setzt, in der man von allen Verhältnissen des äusserlichen Lebens abstrahiert, und diese Abstraction ist ein Grundzug, den wir hervorzuheben und zu betrachten haben.

Die indische Bildung ist sehr entwickelt und grossartig, aber ihre Philosophie ist identisch mit ihrer Religion, so dass die Interessen der Philosophie dieselben sind, die wir in der Religion finden, wie denn die heiligen Bücher, die Veda's, auch die allgemeine Grundlage für die Philosophie sind.[3]) Wir kennen die Veda's ziemlich gründlich; sie enthalten vornehmlich Gebete an die vielen Vorstellungen

---

1) *Die Wikrama-Æra beginnt 56 v. Chr., sechshundert Jahre vor der grossen Schlacht bei Korur, in der König Wikramâditya Harscha von Ujjayinî (Udschain) im westlichen Indien die Barbaren entscheidend aufs Haupt geschlagen hat; Kâlidâsa gehört also ins sechste Jahrhundert unserer christlichen Æra.* (B.)

2) *Mit dem 'nackten Lehrer' ist der Yôgî, oder wie er jetzt genannt wird, der Dschôgi, gemeint, den man nicht mit dem Fakir verwechseln soll. Letzterer ist Muhammadaner, der Yôgi dagegen ist der alte sogenannte Gymnosophist, und die Yogalehre Patandschali's soll mit der Sânkhyalehre Kapila's vieles gemeinsam haben, sich aber durch einen gewissen Theismus von derselben unterscheiden.* (B.)

3) *'Weda' bedeutet das (theologische, bzw. das theosophische) Wissen und heisst bisweilen auch 'Brahma'; in engerem Sinne versteht man unter 'Weda' oft den Rgwêda allein, der von allen wedischen Sammlungen die älteste ist. Zu unterscheiden sind nämlich Rgwêda, Jadschurwêda, Sâmawêda und Atharwawêda, von*

von Gott, Vorschriften über die Ceremonien, Opfer u. s. f. Und sie sind aus den verschiedensten Zeiten; viele Teile sind von hohem Alter, andere sind erst später entstanden, z. B. der über den Dienst des Wischnu. Die Veda's sind selbst die Grundlage für die atheistischen Philosophien der Indier; auch diesen fehlt es nicht an Göttern, und es wird auf die Veda's wesentliche Rücksicht genommen. Die indische Philosophie steht daher innerhalb der Religion, wie die scholastische Philosophie innerhalb der christlichen Dogmatik stand, und den Glauben der Kirche zugrundelegte und voraussetzte. Die Mythologie hat die Seite der 'Incarnation', der Individualisierung, von der man glauben könnte, dass sie dem Allgemeinen und der Ideenweise der Philosophie entgegen wäre, aber mit dieser 'Incarnation' ist es nicht so genau genommen: beinahe alles gilt als solche, und was sich als Individualität zu bestimmen scheint, zerfliesst alsobald wieder in dem Dunste des Allgemeinen. Die indische Vorstellung ist dann näher diese: Es ist Eine allgemeine Substanz [1]), die abstracter oder concreter gefasst werden kann, aus der alles entsteht; und das Höchste ist, dass der Mensch als Bewusstsein sich mit ihr identisch macht, in der Religion durch Andacht, Opfer und strenge Büssungen, in der Philosophie durch Beschäftigung mit dem reinen Gedanken.

Erst vor Kurzem haben wir von der indischen Philosophie bestimmte Kenntnis erhalten; im Ganzen verstand man darunter die religiösen Vorstellungen, in neueren Zeiten. hat man aber wirklich philosophische Werke kennen gelernt. Besonders hat uns Colebrooke [2]) aus zwei indischen philosophischen Werken Auszüge mitgeteilt und dies ist das Erste, was wir über indische Philosophie haben. [3]) Was Friedrich v. Schlegel von seiner Weisheit der Indier spricht [4]), ist nur aus den religiösen Vorstellungen genommen; er ist einer der ersten Deutschen, der sich mit indischer Philosophie beschäftiget hat, indessen hat dies nicht viel gefruchtet, denn er hat eigentlich nichts weiter gelesen, als das Inhaltsverzeichnis zum Râmâyana. Nach jenem Auszuge nun besitzen die Indier alte philosophische Systeme [5]); sie betrachten sie einesteils als orthodox, und zwar die, welche mit den Veda's übereinkommen, andere gelten als heterodox,

---

denen der Rigweda mehr als tausend Jahre v. Chr. entstanden sein muss und der letzte der jüngste ist; jeder von den Weden hat einen älteren 'mantrischen' oder metrischen und hymnischen und einen brâhmanischen oder erörternden und räsonnierenden Teil. Zur Brâhmanaliteratur gehören die speculativen Abhandlungen, welche als 'Upanischads' bekannt sind; diese Upanischads verhalten sich wieder zur Wedântalehre wie Bibel und christliche Dogmatik. Der ganze Weda als solcher ist Çruti, oder Offenbarung. (B.)

1) *„Beschränkt sind die Hymnen, beschränkt die Lieder, beschränkt die Sprüche, unendlich aber ist das Brahma." (Taitt. Sanh. 7. 3: 1, 4.) „Ungeteilt wohnt es in den Wesen, und doch gleich als wäre es geteilt." (Bhagawadgitâ 13: 16.)* (B.)

2) Transactions of the Royal asiatic Society of Great-Britain and Ireland, vol. I Part I, London 1824: p.p. 19—43; (II, on the Philosophy of the Hindus, Part I by Henry Thomas Colebrooke, read June 21, 1823.)

3) *„Colebrooke's 'Essays' are the great authorities on Hindu philosophy." John Dowson, 'A classical dictionary of Hindu mythology and religion, geography, history, and literature' (London 1879) p. 83. — Colebrooke 1765—1837.* (B.)

4) *Friedrich von Schlegel (1772—1829) 'über die Sprache und Weisheit der Indier' Heidelberg 1808. (Das Jahr, in dem er mit seiner Gattin zur römischen Kirche übertrat.* (B.)

5) *Sâmkhya-, Yôga-, Waiçêschika-, Nyâya- und die (doppelte) Wêdântalehre sind zusammen das 'Schaddarçanam', das sechsfache Lehrsystem der Inder; 'der*

und als nicht übereinkommend mit der Lehre der heiligen Bücher. Der eine Teil, der wesentlich orthodox ist, hat keine andere Absicht, als die Erklärung der Veda's zu erleichtern, oder aus dem Texte dieser Grundbücher eine feiner gedachte Psychologie zu ziehen; dieses System heisst 'Mîmânsâ', und es werden zwei Schulen davon angeführt. Davon verschieden sind andere Systeme, von denen die zwei Hauptsysteme Sânkhya und Nyâya sind; das erste zerfällt wieder in zwei Teile, die jedoch nur in Ansehung der Form verschieden sind. Der Nyâya ist besonders verwickelt, führt speciell die Regeln des Räsonnements aus, und ist mit der Logik des Aristoteles zu vergleichen. Von diesen beiden Systemen hat uns nun Colebrooke Auszüge gemacht; er sagt, man habe viele alte Werke darüber, und die 'versus memoriales' daraus seien sehr verbreitet.

1. Als Urheber der Sânkhyalehre wird Kapila genannt, ein alter Weiser, von dem die einen sagen, er sei ein Sohn des Brahma, einer von den sieben grossen Heiligen [1]), die anderen, er sei eine Incarnation des Wischnu, wie sein Schüler Asuri, und identisch mit dem Feuer. Ueber das Alter der Aphorismen (Sûtra) des Kapila weiss Colebrooke nichts zu sagen [2]); er erwähnt nur, dass sie in anderen, sehr alten Büchern schon angeführt werden, aber genau lässt sich nichts darüber angeben. Die Sânkhyaphilosophie teilt sich in verschiedene Schulen, zwei oder drei, die jedoch nur in wenigem Einzelnen von einander abweichen; sie wird zum Teil für heterodox, zum Teil für orthodox gehalten.

Der wesentliche Zweck aller indischen Schulen und Systeme der Philosophie, sowohl der atheistischen als der theistischen, ist, die Mittel anzugeben, wodurch die ewige Glücksäligkeit sowohl vor dem Tode, als nach dem Tode zu erlangen ist. [3]) Die Veda's sagen: „Was zu erkennen ist, ist die Seele; sie muss von der Natur abgeschieden werden, so wird sie nicht wieder kommen", — d. h. sie ist der Metempsychose [4]) entnommen, und damit der Körperlichkeit, so dass sie

---

Sâmkhyah' ist wörtlich 'die Zählmethode' (Sankhyâ = 'Zahl'), die Yogalehre mystische 'Vereinigungslehre', Kanâda's 'Waiçêschikam' Atomsystem, der 'Nyâyah' ist Beweislehre, und 'Vedânta' heisst 'Wêdaziel'. Die Sânkhyalehre soll dem Buddhismus als Grundlage gedient haben, scheint schon den älteren Pythagoreern irgendwie einigermaassen bekannt gewesen zu sein, und ist mit der Yoga- und Vedântalehre in der Bhagawadgîtâ, dem 'Gottheitsliede', vorausgesetzt. welches im Mahâbhârata als eine Episode im sechsten Buche vorkommt. (Uebersetzung u. a. von R. Boxberger, Berlin 1870.) Der eigentliche Sânkhyah nimmt keinen Gott an, wogegen der Yôgah einen Urgeist lehrt; überhaupt aber kennt nur die Lehre vom niederen Brahman und nicht etwa die vedântische höhere Lehre einen göttlichen 'Herrn'. Die Karmamîmânsâ nennt den von ihr interpretierten Veda ungeschaffen. 'Mîmânsâ' heisst Speculation und die 'Karmamîmânsâ' oder Pflichtenlehre unterscheidet sich als Pûrwamîmânsâ oder frühere Mîmânsâ von der als Uttaramîmânsâ oder spätere Mîmânsâ qualificierten Brahmamîmânsâ, der Vêdântalehre im engeren Sinne, welche höhere Speculation über das Brahm enthält und Adwaitawâdah oder abstracte Alleinigkeitslehre ist. (B.)

[1]) *Gemeint sind die sieben Rischis, 'Saptarschi', welche im Çatapathabrâhmana, Mahâbhârata und anderswo erwähnt werden.* (B.)

[2]) *Die vorliegenden Sûtren scheinen lange nach Kapila verfasst worden zu sein.* (B.)

[3]) *Sâmkhyalehre, Buddhismus und Vedântalehre setzen sämtlich Elend und Erlösungsbedürfnis voraus, die erste als Wirklichkeits-, die zweite als Nichtigkeits- und die dritte als Traumlehre. Im Vedânta vollzieht sich die Môkschâ oder Erlösung durch die Einsicht, dass das wirkliche Viele die Nichtigkeit des Erträumten habe; den vedântischen Weisen ist alles Brahma'scher, bzw. brahmahnischer, Traum.* (B.)

[4]) *Dem 'Sansâra', der Wanderung durch die verschiedenen Geburten.* (B.)

nach dem Tode nicht wieder in einem anderen Körper auftritt. Diese Säligkeit ist also, nach der Sânkhyalehre, eine vollständige und ewige Befreiung von jeder Art Uebel. Sie sagt nun: „Durch das Denken, die wahrhafte Wissenschaft kann eine solche Befreiung erreicht werden; die zeitlichen Mittel, sich Vergnügen zu verschaffen, oder geistige und körperliche Uebel von sich abzuhalten, sind nicht hinreichend; selbst die Mittel, die die Vedâs angeben, sind nicht dazu wirksam, nämlich die geoffenbarte Weise, welche die Andacht, die Vollbringung der religiösen Ceremonien ist, wie sie in den Veden verordnet sind." Als solch' ein Mittel gilt vorzüglich das Opfer von Tieren, und in dieser Beziehung verwirft der Sânkhya die Veda's, denn dieses Opfer sei nicht rein, da es mit dem Tode der Tiere verbunden sei, die Hauptsache aber sei, kein Tier zu verletzen.[1]) Andere Weisen der Befreiung vom Uebel sind die ungeheuren Büssungen[2]) der Indier, womit ein 'Zurückgehen in sich' verbunden ist. Wenn nun so der Indier in der Andacht sich in sich sammelt, sich in seine Gedanken zurückzieht, so ist das Moment dieser reinen Concentration Brahma, dieses Eine, schlechthin Unsinnliche, dieses höchste Wesen, wie es der Verstand nennt; dann bin Ich Brahma.[3]) Dieses Zurückziehen in den Gedanken kommt sowohl in der Religion als in der Philosophie der Indier vor, und sie behaupten in Rücksicht dieser Säligkeit, dass sie das Höchste sei und diesem Zustande selbst die Götter untergeordnet seien. Indra, z. B., der Gott des sichtbaren Himmels, sei viel niedriger als die Seele in diesem contemplativen Leben in sich selbst; viele tausend Indra's seien vergangen, aber 'die Seele' sei aller Veränderung entnommen.[4]) Die Sânkhyalehre ist von der Religion nur dadurch verschieden, dass sie eine ausführliche Denklehre hat und die Abstraction nicht zu etwas Leerem macht, sondern zur Bedeutung eines bestimmten Denkens erhebt; diese Wissenschaft bestehe, heisst es, in der richtigen Erkenntnis der Principien, die äusserlich wahrnehmbar sind oder nicht, der materiellen Welt und der immateriellen Welt.

Das Sânkhyasystem zerfällt in drei Abschnitte: die 'Weise' des Erkennens, den 'Gegenstand' des Erkennens, und die bestimmte 'Form' des Erkennens der Principien.

a. In Rücksicht der Erkenntnisweisen sagt der Sânkhya, dass es drei Arten

---

[1]) *Die ἐμψύχων ἀποχή ist bekanntlich auch in den orphischen Mysterien, im Pythagoreismus und überhaupt von den vorchristlichen sowie von den alten christlichen Enkratiten gelehrt und geübt worden.* (B.)

[2]) *Oder vielmehr 'Uebungen' — zur Erwirkung der mystischen Vereinigung durch Selbstbeherrschung, Enthaltsamkeit und Selbstertötung der Seele. „Das indische Vereinsamen der Seele in die Leerheit ist eine Verstumpfung, die vielleicht selbst den Namen Mysticismus gar nicht verdiente und auf keine Entdeckung von Wahrheiten führen kann, weil sie ohne Inhalt ist." (Hegel 16 : 392.) „Auch werden jene Uebungen nicht zur 'Busse' auferlegt, sondern direct um die Vollendung zu erreichen; der Ausdruck 'Büssungen', für jene Uebungen gebraucht, bringt eine Bestimmung herein, die nicht in ihnen liegt." (16: 389.)* (B.)

[3]) *„Brahm zu sein, werden wir uns durch die Mâyâ, die weltliche Täuschung, nicht bewusst." (9: 190.) Mâyâ und Awidyâ sollen nach der Brahmamimânsâ die erfahrungsmässige Vielheit und die Seelenwanderung annehmen lassen.* (B.)

[4]) *„Çivas ist der Zerstörer wie der Zeuger, Indras stirbt, ja die Vernichterin Zeit, als Kâla der furchtbare Riese personificiert, zerstört das gesamte Weltreich und alle Götter, selbst die Trimûrti, die gleichfalls in Brahman aufgeht." (10. 1: 437.) „Diese Götter sind veränderlich und vergänglich und dem höchsten Einen unterworfen." (11: 361.)* (B.)

der Evidenz gebe: erstens Wahrnehmung, zweitens Folgerung (inference), drittens Affirmation, auf welche sich alle übrigen, wie Achtung, Lernfähigkeit, Tradition u. s. f. zurückführen lassen. Die 'Wahrnehmung' bedarf keiner Erläuterung. Die 'Folgerung' ist ein Schluss von Ursach und Wirkung, wobei nur von einer Bestimmung zu einer zweiten übergegangen wird; er habe drei Formen, indem entweder von der Ursache auf die Wirkung, oder von der Wirkung auf die Ursache, oder nach verschiedenen Verhältnissen der Ursachen und Wirkungen geschlossen werde. Regen z. B. werde präsumiert, wenn man eine Wolke sich zusammenziehen sehe, Feuer, wenn man einen Hügel rauchen sehe, oder man schliesse auf die Bewegung des Mondes, wenn man ihn zu verschiedenen Zeiten in verschiedenen Stellungen sehe. Dies sind einfache, trockene Verstandesverhältnisse. Unter der 'Affirmation' ist 'Tradition', Offenbarung, verstanden, z. B. der orthodoxen Veda's; im ausgebreiteteren Sinne wird die unmittelbare Gewissheit oder die Affirmation in meinem Bewusstsein, in näherer Bestimmung eine Versicherung durch mündliche Mitteilung oder durch Tradition so genannt.

b. Der Gegenstände des Erkennens oder der Principien giebt das Sânkhya-system fünf und zwanzig an, die ich nennen will, um das — Ordnungslose darin zu eigen: 1. Die Natur, als Ursprung von allem, sei das Allgemeine, die materielle Ursache, die ewige Materie, ununterschieden, ununterscheidbar, ohne Teile, productiv ohne Production, die absolute Substanz. 2. Die Intelligenz, die erste Production der Natur und selbst andere Principe producierend, unterscheidbar als drei Götter durch die Wirksamkeit der drei 'Qualitäten' [1]) Güte, Falschheit (foulness) und Finsternis; diese seien Eine Person und drei Götter, nämlich Brahmâ, Wischnu und Mahêçwara. 3. Das Bewusstsein, die Ichheit, der Glaube, dass in allen Wahrnehmungen und Meditationen 'Ich' gegenwärtig bin, dass die Gegenstände der Sinne, so wie der Intelligenz, mich betreffen, kurz, dass Ich bin; es gehe von der Macht der Intelligenz aus, und produciere selbst die folgenden Principe. 4—8. Fünf feine Anfänge, Rudimente, Atome, die nur einem Wesen höherer Ordnung, nicht durch die Sinne der Menschen wahrnehmbar seien, vom Principe des Bewusstseins ausgehend, und selbst die fünf Elemente hervorbringend: der Raum, und die Anfänge von Erde, Wasser, Feuer und Luft. 9—19. Die elf nächsten Principe seien die Organe der Empfindung, die von der Ichheit produciert werde: zehn äusserliche Organe, die fünf Sinne, und fünf Organe der Handlung, Stimme, Hände, Füsse, After, Geschlechtsteile; das elfte Organ sei das des inneren Sinnes. 20—24. Diese Principe seien die von den früher genannten Rudimenten hervorgebrachten fünf Elemente: Æther (âkâça) den Raum einnehmend, Luft, Feuer, Wasser, Erde. 25. Die 'Seele'. — In dieser sehr unordentlichen Weise sehen wir nu die ersten Anfänge der Reflexion, die zusammengestellt als Allgemeines erscheinen; diese Zusammenstellung ist aber, geschweige systematisch zu sein, nicht einmal 'sinnig'.

Vorher waren die Principe aussereinander und nacheinander; in der 'Seele' haben sie ihre Vereinigung. Von ihr wird gesagt, sie sei nicht produciert; auch nicht productiv: sie sei individuell. So gebe es viele Seelen; sie sei empfindend, ewig, immateriell, unveränderlich. Hier unterscheidet Colebrooke das theistische [2])

---

[1]) *Trayo gunâh: sattwa, rajas, tamas, Klarheit, Ungestüm, Dumpfheit,* — τὸ φιλομαθές, τὸ θυμοειδές, τὸ φιλοχρήματον (*Plato*), τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα (*1 Thess. 5: 23*). *Marc. Aurel* (*3: 16*): σῶμα, ψυχή, νοῦς. (B.)

[2]) *Oder yogische.* (B.)

von dem atheistischen System des Sânkhya, indem jenes nicht nur individuale Seelen annehme, sondern auch Gott (Içwara) als Regierer der Welt behaupte.[1]) Die Erkenntnis der Seele bleibt dann die Hauptsache. Es sei durch die Betrachtung der Natur und durch die Abstraction von der Natur, dass die Einheit der Seele mit der Natur herbeigeführt werde, wie der Lahme und Blinde für die Fortschaffung und Leitung verbunden sind[2]), die eine tragend und geleitet (Natur?), die andere getragen und leitend (Seele?). Durch diese Vereinigung der Seele und Natur sei die Schöpfung bewirkt, bestehend in der Entwickelung der Intelligenz und der übrigen Principe. Diese Einheit ist dann der Halt an und für sich, für das, was ist, überhaupt, und für die Erhaltung desselben. Zugleich ist es ein grosser Gedanke, dass die Negation des Gegenstandes, welche im Denken enthalten ist, notwendig sei, um zu begreifen; es hat dies viel mehr Tiefe, als das Gerede vom unmittelbaren Bewusstsein. Wenn man dagegen sagt, die Orientalen hätten in der Einigkeit mit der Natur gelebt, so ist dies ein oberflächlicher und schiefer Ausdruck, denn eben die Tätigkeit der Seele, der Geist, ist allerdings in Verhältnis zur Natur und in Einigkeit mit dem Wahrhaften der Natur. Aber diese wahrhafte Einigkeit enthält wesentlich das Moment der Negation der Natur, wie sie unmittelbar ist; solche unmittelbare Einigkeit ist nur das Leben der Tiere, das sinnliche Leben und Wahrnehmen. Die Idee, die bei den Indiern vorhanden ist, ist also wohl Einigkeit der Natur und der Seele, aber das Geistige ist nur so eins mit der Natur, dass es in sich ist und zugleich das Natürliche als negativ setzt. — Ueber die Schöpfung heisst es dann weiter: Der Wunsch und Zweck der Seele sei Genuss und Befreiung und zu diesem Behufe sei sie mit einer feinen Umgebung angetan, in welcher alle obigen Principe, aber nur bis zur elementarischen Entfaltung, enthalten seien. Es ist in dieser Idee etwas von unserem 'Ideellen', von dem 'Ansich' vorhanden, wie die Blüte schon im Keim 'ideell', nicht aber wirksam und real ist; der Ausdruck dafür ist 'Lingam', die Zeugungskraft, Wirkungskraft des Natürlichen, welche in allen indischen Vorstellungen hochgestellt wird.[3]) Diese feine Gestalt, sagt der Sânkhya, nehme dann gröbere Körperlichkeit an, und verkleide sich in mehrere Gestalten, und um nun das Herabfallen in die gröbere

---

1) *„The word Ishwara is the term used by missionaries in India for God in the Christian sense." J. Edkins, 'Chinese Buddhism' pp. 215—216.* (B.)

2) *Schopenhauer: „Der Wille ist an sich erkenntnislos, der ihm zugesellte Verstand aber willenlos. — In Wahrheit ist das treffendste Gleichnis fur das Verhältnis beider der starke Blinde, der den sehenden Gelähmten auf den Schultern trägt." (2: 241. 242 Reclam.* (B.)

3) *„Es ist bei Gelegenheit der symbolischen Kunstform erwähnt worden, dass im Orient vielfach die allgemeine Lebenskraft der Natur, nicht die Geistigkeit und Macht des Bewusstseins, sondern die productive Gewalt der Zeugung herausgehoben und verehrt wurde. Besonders in Indien war dieser Dienst allgemein; auch nach Phrygien und Syrien zog er sich unter dem Bilde der grossen Göttin, der Befruchtenden, hin, eine Vorstellung welche selbst die Griechen aufnahmen. Näher nun wurde die Anschauung der allgemeinen productiven Naturkraft in der Gestalt der animalischen Zeugungsglieder, Phallos oder Lingam (und Yoni) dargestellt und heilig gehalten." (10, 2: 279.) Dowson: The Lingam or phallos is the symbol under which Çiwa is universally worshipped; it is of comparatively modern introduction and unknown to the Vedas, but receives distinct notice in the Mahâbhârata. The emblem, a plain column of stone, or sometimes a cone of plastic mud, suggests no offensive ideas; the people call it Çiva or Mahâdeva, and there's an end." (P. 177.)* (B.)

Körperlichkeit zu verhindern, ist die philosophische Contemplation als Mittel angegeben.

Bisher haben wir die abstracten Principien gesehen; von der Schöpfung der concreten Wirklichkeit des Universums ist Folgendes zu erwähnen. Die körperliche Schöpfung bestehe in der Seele, bekleidet mit gröberem Körper, und begreife acht Ordnungen höherer Wesen und fünf Ordnungen unterer Wesen, welche mit dem Menschen, der eine eigene Klasse bildet, vierzehn Ordnungen ausmachen, und in drei Welten oder Klassen verteilt sind. Die ersten acht Ordnungen haben Benennungen, welche in der indischen Mythologie vorkommen: Brahma, Prajâpatis [1]), Indra u. s. f.; es sind sowohl Götter als Halbgötter, Brahma selbst ist hier vorgestellt als ein Geschaffenes. Die fünf niederen Ordnungen sind die Tiere, die vierfüssigen in zwei Klassen, drittens die Vögel, viertens die Reptilien, Fische und Insecten, und endlich fünftens die vegetabilische und die unorganische Natur. Der Aufenthalt der acht höheren Klassen sei im Himmel: sie geniessen Güte und Tugend, und seien somit glücksälig, aber nur unvollkommen und vorübergehend; darunter sei nun der Sitz der Finsternis oder Täuschung, wo Wesen der niederen Ordnungen wohnen; dazwischen stehe die Welt des Menschen, wo Falschheit und Leidenschaft vorwalten.

Diesen drei der materiellen Schöpfung angehörigen Welten setzt nun das System noch eine andere Schöpfung gegenüber, die 'intellectuale', bestehend in Verstandesvermögen, Empfindungen, welche wieder in vier Klassen geteilt werden: Bestimmungen, die Hindernisse sind; die unfähig machen; die befriedigen; und welche die Intelligenz vollkommen machen. 1. Von den hindernden Bestimmungen werden 62 aufgeführt: acht Arten des Irrtums; ebensoviel der Meinung, oder Täuschung; zehn der Leidenschaft, als des Extrems der Täuschung; achtzehn des Hasses, oder der Düsterheit; ebenso viel des Kummers. Es zeigt sich hier mehr ein empirisch psychologisch beobachtendes Verfahren. 2. Die Unfähigkeit der Intelligenz hat wieder acht und zwanzig Species: Beschädigung, Mangel der Organe u. s. f. 3. Die Befriedigung ist entweder innerlich, oder äusserlich. Die innerliche Befriedigung ist vierfach; die erste betrifft die Natur, das ganz Allgemeine, Substantielle, und wird in die Meinung gesetzt, dass die philosophische Erkenntnis eine Modification des Princips der Natur selbst sei, womit unmittelbar die Erwartung einer Befreiung durch den Act der Natur verknüpft sei; die wahrhafte Befreiung sei jedoch nicht als Act der Natur zu erwarten, sondern es sei die Seele, die sie durch sich, durch ihre denkende Tätigkeit hervorzubringen habe. Die zweite Befriedigung ist der Glaube, dass asketische Uebungen, Schmerzen, Qualen, Büssungen hinreichen, sich der Befreiung zu versichern; die dritte betrifft die Zeit, die Vorstellung, dass die Befreiung im Laufe der Zeit ohne Studium kommen werde; die vierte Befriedigung ist die durch die Vorstellung des Glücks, dass die Befreiung vom Schicksal abhange. Die äusserliche Weise der Befriedigung bezieht sich auf Enthaltsamkeit vom Genuss, aber aus sinnlichen Motiven, z. B. aus Abneigung gegen die

---

[1]) *„Wer ist der Gott, den wir mit unserm Opfer ehren? so fragte der fromme (vedische) Dichter. Und der letzte Vers desselben Liedes, vielleicht ein später zugefügter, giebt ihm den Namen Prajâpati (lies: Pradschâpati), der Herr der Geschöpfe.“ (L. v. Schröder, 'Indiens Literatur und Cultur' Lpz. 1887 S. 213.) „Prajâpati war ganz allein; da fasste er den Wunsch: Zum Opfer werdend möchte ich die Geschöpfe schaffen!“ (U. s. w.; siehe a. a. O. S. 140.)* (B.)

Unruhe der Erwerbung, aus Furcht vor den üblen Folgen des Genusses u. s. w. 4. Von der Vervollkommnung der Intelligenz sind wieder mehrere Arten angegeben, unter anderen auch die directe psychologische Weise, den Geist zu vervollkommnen, z. B. durch Räsonnieren, freundschaftliche Unterhaltung u. s. w., wie man dies auch in unsern angewandten Logiken wohl finden kann.

Noch ist einiges Bestimmtere über den Hauptpunkt des Systems zu bemerken. Die Sânkhyalehren, wie die anderen indischen Systeme der Philosophie, beschäftigen sich besonders mit drei 'Qualitäten' (Guna) der absoluten Idee, die als Substanzen, als Modificationen der Natur vorgestellt werden. Es ist merkwürdig, dass bei den Indiern dieses in ihr beobachtendes Bewusstsein gefallen ist, dass das, was wahr und an und für sich ist, drei Bestimmungen enthält, und der Begriff der Idee in drei Momenten vollendet ist. Dieses hohe Bewusstsein der Dreiheit, welches wir auch bei Plato und Anderen wiederfinden, ist dann in der Region des denkenden Betrachtens verloren gegangen, und erhielt sich nur in der Religion, aber als ein Jenseitiges; der Verstand ist dann dahintergekommen und erklärte es für Unsinn, erst Kant hat zu seinem Erkennen wieder die Bahn gebrochen.[1] Die Wesenheit und Totalität des Begriffes von allem, in seiner Substanz betrachtet, wird nun durch die Dreiheit der Bestimmungen absorbiert, und es ist das Interesse der Zeit geworden, dies zum Bewusstsein zu bringen. Bei den Indiern ist dies Bewusstsein bloss aus sinniger Beobachtung hervorgegangen, und sie bestimmen nun näher diese Qualitäten so: Die erste und höchste sei die 'Güte' (Sattwa); sie sei erhaben, erleuchtend, mit Freude und Glücksäligkeit verbunden, die Tugend walte in ihr vor. Sie sei im Feuer überwiegend, darum steige die Flamme auf und fliegen die Funken aufwärts; wenn sie im Menschen das Uebergewicht habe, wie sie es in den acht höheren Ordnungen habe, so sei sie die Ursache der Tugend. Das ist also das durchaus und in jeder Rücksicht affirmative Allgemeine in abstracter Form. Die zweite und mittlere Qualität sei die 'Falschheit' oder Leidenschaft (Rajas, Tejas), die für sich blind ist, das Unreine, Schädliche, Hässliche; sie sei tätig, heftig und veränderlich, mit Uebel und Unglück verbunden, das Uebergewicht in der Luft habend, weshalb der Wind sich kreuzweise bewege; in lebenden Wesen die Ursache des Lasters. Die dritte und letzte Qualität sei die 'Finsternis' (Tamas); sie sei träge und hinderlich, mit Sorge, Stumpfheit und Täuschung verbunden, das Uebergewicht in Erde und Wasser habend, weshalb diese fallen und nach unten streben: in lebendigen Wesen die Ursache der 'Dummheit'. Die erste Qualität ist somit die Einheit mit sich: die Zweite das Manifestieren, das Princip der Differenz, der Trieb, die Entzweiung, als Schlechtigkeit; die dritte dann aber bloss Negation, wie sie auch im Concreten der Mythologie als Schiwa, Mahâdêwa oder Mahêçwara, der Gott der Zerstörung und Veränderung vorgestellt wird.[2] Der wichtige Unterschied gegen uns fällt dahin, dass das dritte Princip nicht die Rückkehr in das erste ist, wie der Geist und die Idee dies fordert, vermittelst des Aufhebens der Negation sich mit sich selbst zu vermitteln und

---

[1] *Vgl. Kant 3:103, 5:203 u. 8:141 in der Ausgabe Hartensteins.* (B.)

[2] *Man braucht sich die drei Gunâs nur umgekehrt als Dumpfheit, Erregtheit und Klarheit zu denken, um zu sehen, dass sie dem Verhältnis zwischen Leib, Seele und Geist entsprechen und auf diese Weise das anthropologische Schema abgeben.* (B.)

in sich selbst zurückzugehen; bei den Indiern bleibt das Dritte Veränderung, Vernichtung.

Diese drei 'Qualitäten' werden als die Wesenheit der Natur vorgestellt; der Sânkhya sagt: „Wir sprechen von ihnen, wie von den Bäumen eines Waldes." Das ist jedoch ein schlechter Vergleich, denn der Wald ist nur ein abstract Allgemeines, worin die Einzelnen selbstständig sind. In den religiösen Vorstellungen der Veden, wo diese Qualitäten auch als 'Trimûrti' vorkommen, wird von ihnen gesprochen als von successiven Modificationen, so dass „alles zuerst Finsternis war, dann den Befehl erhielt, sich zu verwandeln, solchergestalt die Weise des Triebes, der Wirksamkeit (foulness) annahm" (die aber noch schlimmer ist), „bis sie endlich auf nochmaligen Befehl Brahma's die Form der Güte annahm."

Das Fernere sind nähere Bestimmungen der Intelligenz in Rücksicht auf diese Qualitäten. Zur 'Intelligenz' werden acht Arten gerechnet, wovon vier der Güte angehören: erstens Tugend, zweitens Wissenschaft und Kenntnis, drittens Leidenschaftlosigkeit, die entweder ein äusserliches sinnliches Motiv habe, die Abneigung vor Unruhe, oder geistiger Art sei, und aus der Ueberzeugung erwachse, dass die Natur ein Traum sei, eine blosse Gaukelei und Täuschung; viertens die Macht. Diese sei achtfach, und da sind denn acht sonderbare Eigenschaften angegeben: das Vermögen, sich in eine ganz kleine Gestalt zusammenzunehmen, für die jedes Ding durchdringlich sei, das Vermögen, sich zu einem gigantischen Leibe auszudehnen, das Vermögen, eine Leichtigkeit anzunehmen, um an einem Sonnenstrahl in die Sonne steigen zu können, der Besitz unbegrenzter Action der Organe, so dass man mit den Fingerspitzen den Mond berühren könne, unwiderstehlicher Wille, so dass man z. B. in die Erde tauchen könne, so leicht wie in Wasser, Herrschaft über alle belebte und unbelebte Wesen, die Kraft, den Lauf der Natur zu verändern, das Vermögen, alles, was man wünsche, zu vollbringen. „Dass solche transscendente Macht," fährt Colebrooke fort, „dem Menschen in seinem Leben erreichbar sei, ist nicht der Sânkhyasecte eigentümlich, sondern allen Systemen und religiösen Vorstellungen gemein, und solche Macht wird von vielen Heiligen und Brahmanen in Dramen und Volkserzählungen dargestellt und geglaubt." Die sinnliche Evidenz hilft dagegen nichts, denn sinnliche Wahrnehmung ist für die Indier überhaupt nicht vorhanden; alles travestiert sich in Bilder der Phantasie, jeder Traum gilt ihnen als Wahrheit und Wirklichkeit. Diese Macht schreibt der Sânkhya dem Menschen zu, insofern er durch Bildung seines Denkens sich in die Innerlichkeit erhebt. Colebrooke sagt: „Das Yôgaçâstram nennt in dem einen seiner vier Kapitel eine Menge von Uebungen, wodurch solche Macht erlangt werde, z. B., tiefe Meditation, die mit Zurückhaltung des Atems und Untätigkeit der Sinne begleitet sei, während eine vorgeschriebene Stellung beständig beibehalten werde. Durch solche Uebungen erlange der Adept die Kenntnis alles Vergangenen wie Zukünftigen, die Gedanken der Anderen zu erraten, die Stärke des Elephanten, den Mut des Löwen, die Schnelligkeit des Windes zu haben, in der Luft zu fliegen[1]), im Wasser zu schwimmen, in die Erde zu tauchen, alle Welten in einem Augenblicke zu übersehen, und andere wunderbare Taten zu verrichten. Die schnellste Weise aber, die Glücksäligkeit durch tiefe Contemplation zu erreichen, sei diejenige Andacht zu Gott, welche darin bestehe, den mystischen

---

[1]) Ἐνίοτε δὲ καὶ πέταται· *Hom. Clem.* 2:32.

Namen Gottes 'Om' stets zu murmeln."[1]) Dies ist eine ganz allgemeine Vorstellung.

Colebrooke erwähnt näher die theistische und atheistische Teilung des Sânkhya. Während im theistischen System Içwara, der oberste Regierer der Welt, als eine von den anderen Seelen unterschiedene Seele oder Geist angenommen wird, läugnet Kapila in dem atheistischen Sânkhya den Içwara, Urheber der Welt mit bewusstem Willen (by volition), indem er anführt, dass es keinen Beweis für's Dasein Gottes gebe; die Wahrnehmung zeige es nicht, noch lasse es sich durch's Schliessen ableiten. Er erkennt zwar ein aus der Natur hervorgehendes Wesen an, welches die absolute Intelligenz sei, die Quelle aller individualen Intelligenzen, und der Ursprung aller anderen Existenzen, die sich nach und nach aus ihr entwickeln; er bemerkt ausdrücklich, dass „die Wahrheit solch' eines Içwara bewiesen ist", des Schöpfers der Welt in solchem Sinne der Schöpfung. Aber „die Existenz von Wirkungen," sagt er, „hängt von der Seele, dem Bewusstsein, nicht von Içwara ab; alles kommt von dem grossen Princip, der Intelligenz, her", der die individuale Seele angehört, und durch welche sie betätigt wird.

c. Was den dritten Abschnitt des Sânkhya betrifft, die bestimmtere Weise der Erkenntnis des Princips, so will ich hier nog einige Bemerkungen herausheben, die Interesse haben können. Von den verschiedenen schon angegebenen Erkenntnisarten bleibt die des Räsonnements, der Zusammenhang im Schluss durch das Verhältnis von Ursache und Wirkung hierbei Hauptbestimmung, und ich will angeben, wie die Indier dieses Verhältnis auffassen. Der Verstand und alle anderen abgeleiteten Principe seien Wirkungen und von ihnen schliessen sie auf ihre Ursachen; dieses ist in einiger Rücksicht analog mit unserem Schliessen, in anderer abweichend. Sie haben die Ansicht: „Die Wirkungen existieren schon vor dem Wirken der Ursache, denn was nicht existiert, kann nicht durch Causalität in die Existenz gesetzt werden." Colebrooke sagt: „Das ist, Wirkungen sind Educte eher als Producte." Es ist aber gerade die Frage, was sind Producte? Als Beispiel, wie nun schon die Wirkung in der Ursache enthalten sei, wird angeführt, das Œl sei schon in dem Samen des Sesamum, ehe es ausgepresst wird, Reis in dem Halm, ehe er gedroschen, Milch in dem Euter der Kuh, ehe sie gemolken. Das Wesen der Ursache und Wirkung sei dasselbe; ein Stück Kleid sei nicht wesentlich verschieden von dem Garn, woraus es gewoben, sondern derselbe Inhalt. So fassen sie dieses Verhältnis auf. Eine Consequenz hiervon wäre die Ewigkeit der Welt, denn der Satz „Aus Nichts wird Nichts", an den auch Colebrooke hier erinnert, widerspricht der Erschaffung

---

[1]) *„Das bis in die neueste Zeit hochheilige und wirkungsvolle Wort Om."* (*L. v. Schröder a. a. O. S. 110.*) — *„A word of solemn invocation, affirmation, benediction, and consent, so sacred, that when it is uttered no one must hear it. The word is used at the commencement of prayers and religious ceremonies, and is generally placed at the beginning of books. It is a compound of the three Vedas, and it is declared in the Upanishads, where it first appears, to have a mystic power and to be worthy of the deepest meditation. In later times the monosyllable represents the Hindu triad or union of the three gods, 'a' being Vishnu, 'u' Siva, and 'm' Brahmâ. This monosyllable is called Udgîtha."* (*Dowson a. a. O., S. 224.*) — *L. v. Schröder: „Das heilige Om ist vielleicht eigentlich nur Neutrum eines Pronomens, aus 'avam' verstümmelt oder contrahiert, mit der Bedeutung Das oder Jenes!"* (*A. a. O.*) (B.)

der Welt aus Nichts in unsrer religiösen Form. In der Tat muss man zugleich sagen: Gott schafft die Welt nicht aus Nichts, sondern aus sich; es ist seine eigene Bestimmung, die er in die Existenz bringt.[1] Der Unterschied von Ursache und Wirkung ist nur ein Formenunterschied; der Verstand hält sie aus einander, nicht die Vernunft.[2] Die Nässe ist dasselbe wie der Regen[3], oder wir sprechen in der Mechanik von verschiedenen Bewegungen, da doch die Bewegung dieselbe Geschwindigkeit vor dem Stoss und nach demselben hat. Das gewöhnliche Bewusstsein kann so dieses Verhältnis der Indifferenz[4] von Ursache und Wirkung nicht fassen.

Die Indier schliessen nun auf „eine allgemeine Ursache, welche ununterscheidbar sei, während die bestimmten Dinge endlich seien", und deshalb müsse es eine sie durchdringende Ursache geben. Selbst die Intelligenz ist Wirkung dieser Ursache, und dies ist die Seele, sofern sie schaffend ist in dieser Identität mit der Natur nach ihrem Abstrahieren davon. Die Wirkung geht von der Ursache aus, aber umgekehrt ist diese nicht selbstständig, sondern geht in die allgemeine Ursache zurück. Mit der hervortretenden Erschaffung der drei Welten ist zugleich die allgemeine Zerstörung gesetzt; wie die Schildkröte ihre Glieder ausstrecke und hernach sie wieder innerhalb ihrer Schale zurückziehe, so würden bei dem allgemeinen Untergange und der Auflösung der Dinge, welche zu einer bestimmten Zeit eintrete, die fünf Elemente, Erde u. s. f., welche die drei Welten constituieren, wieder in der umgekehrten Ordnung eingezogen, als die war, in welcher sie aus dem ursprünglichen Principe hervorgingen, indem sie Schritt vor Schritt in ihre erste Ursache zurückkehren, die höchste und ununterscheidbare, welche die Natur sei. Dieser werden die drei Qualitäten, Güte, Leidenschaft und Finsternis, beigelegt; das nähere Verhältnis dieser Bestimmungen könnte sehr interessant sein, aber es ist nur sehr oberflächlich aufgefasst. Die Natur wirke nämlich durch die Mischung dieser drei Qualitäten; jedes Ding habe alle drei in sich, wie drei Ströme, die zusammen-

---

1) *„Oportet considerare emanationem... totius entis a causa universali, quæ est Deus. Et hanc quidem emanationem designamus nomine creationis." Thom. S. Th. 1:45, 1. — „Omnes naturæ ab illo, non de illo": Aug. de nat. bona c.1.* — (B.)

2) *Bewegung verwandelt sich in Wärme und umgekehrt; alles geht wechselseitig in einander über und ist in aller Verschiedenheit Eins.* (B.)

3) *„Es ist dieselbe Sache, welche sich das eine mal als Ursache, das andere mal als Wirkung darstellt... der Regen macht nass, dies ist ein analytischer Satz. Dasselbe Wasser, was der Regen ist, ist die Feuchtigkeit und als Regen ist dieses Wasser nur in der Form einer Sache für sich, als Wässerigkeit oder Feuchtigkeit hingegen ist es ein Adjectives, ein Gesetztes, das nicht mehr sein Bestehen an ihm selbst haben soll. Die eine Bestimmung wie die andere ist ihm äusserlich." (4:219—220.) — „Die Wahrnehmung des Geschehens als eines gegenständlichen Geschehens ist nur auf Grund des Causalgedankens möglich und der Causalgedanke selbst ist in seinem Kerne nichts als die Festhaltung der identischen Beziehung trotz der Verschiedenheit der Merkmale." Fr. Staudinger im Jahre 1900: 'Kantstudien' 4:174—175, — Hume: „Cause and effect are evidently distinct." (Hum. Nat. III § 3.) „The effect is totally different from the cause, and consequently can never be discovered in it." (Inq. 4:1.) — Nimmer und immer! Die Wirklichkeit ist in ihrer Wirksamkeit eine Wirklichkeit der Selbsterhaltung durch Selbstverkehrung.* (B.)

4) *Lies: der Identität in der Differenz, der Selbstidentificiering in der Selbstdifferenzierung, der Selbstvereinigung der Vielheit in der Selbstvervielung der Einheit.* (B.)

fliessen; ebenso wirke sie durch Modification, wie das Wasser, durch die Wurzeln der Pflanze eingesogen und innerhalb der Frucht geleitet, einen besonderen Wohlgeschmack erhalte. Es sind so nur die Kategorien der 'Vermischung' und 'Modification' vorhanden. Die Indier sagen, die 'Natur' habe jene drei Qualitäten in ihrem eigenen Rechte, als ihre Formen und Eigenschaften, die anderen Dinge nur, weil sie in ihnen als die Wirkungen jener vorhanden seien.

Zu betrachten haben wir noch das Verhältnis der Natur zum Geiste. „Die Natur, ob sie gleich unbeseelt ist, verrichtet das Amt, die Seele zu ihrer Befreiung vorzubereiten, wie es die Function der Milch — einer Substanz, die keine Empfindung hat — ist, das Kalb zu ernähren." Der Sânkhya macht folgenden Vergleich: Die Natur sei einer Bajadere gleich, die sich der Seele zeige, wie zu einer Audienz; sie werde über ihre Schamlosigkeit geschmäht, sich zu wiederholten Malen dem rohen Anblick des Zuschauers preiszugeben. „Aber sie tritt ab, wenn sie sich genug gezeigt hat; sie tut's, weil sie gesehen worden ist, und der Zuschauer tritt ab, weil er sie gesehen hat. Die Natur hat keinen weitern Gebrauch für die Seele, dennoch bleibt ihre Verbindung fortdauernd bestehen." Mit der Erreichung der geistigen Erkenntnis durch's Studium der Principien werde die entscheidende, unwiderlegbare, einzige Wahrheit gelernt, dass: „Ich weder bin, noch etwas mein ist, noch ich existiere." Die Ichheit ist nämlich noch von der Seele unterschieden, und zuletzt verschwindet dem Indier die Ichheit und das Selbstbewusstsein: „Alles was im Bewusstsein vorkommt, wird reflectiert von der Seele, aber als ein Bild, das den Krystall der Seele nicht beschmutzt, ihm aucht nicht angehört. Im Besitz dieser Selbstkenntnis" (ohne Ichheit) „betrachtet die Seele bequem die Natur, dadurch entnommen der furchtbaren Veränderung, und befreit von jeder anderen Form und Wirkung des Verstandes, diese geistige Erkenntnis ausgenommen", ein vermitteltes, geistiges Wissen von dem ebenso vergeistigten Inhalte, ein Wissen ohne Ichheit und Bewusstsein. „Die Seele bleibt zwar einige Zeit noch mit einem Körper bekleidet, aber nur so wie das Rad des Töpfers, wenn auch der Topf schon vollendet ist, sich noch dreht durch die Kraft des früher ihm gegebenen Impulses." Die Seele hat also nach den Indiern nichts mehr mit dem Körper zu tun, und ihr Verhältnis zu ihm wird damit ein überflüssiges. „Wenn aber dann die Trennung der unterrichteten Seele von ihrem Körper endlich eintritt und die Natur in Rücksicht der Seele aufhört, so ist die absolute und letztliche Befreiung vollendet." — Das sind die Hauptmomente der Sânkhyaphilosophie. [1])

2. Die Philosophie des Gotama und die des Kanâda gehören zusammen. [2]) Die Philosophie des Gotama wird 'Nyâyah' genannt (räsonnierend), die des Kanâda 'Waiçêschikam' (particulare); die erstere ist eine besonders ausgebildete Dialektik, die zweite dagegen beschäftigt sich mit der Physik, d. h. mit den besonderen oder sinnlichen Objecten. Colebrooke sagt: „Kein Gebiet der Wissenschaft oder Literatur hat mehr die Aufmerksamkeit der Indier auf sich gezogen, als der Nyâya; und die Frucht dieser Studien ist eine unzählige Menge von Schriften, unter welchen sich Arbeiten von sehr berühmten Gelehrten befinden.

---

1) *Siehe weiter „Die Sâmkhyaphilosophie. Eine Darstellung des indischen Rationalismus nach den Quellen von R. Garbe." Lpz. 1894.* (B.)

2) Transactions of the Royal asiatic Society: Vol. 1 Part I, p. 92—118 (VII, Essay on the Philosophy of the Hindus, Part II by Henry Thomas Colebrooke.)

Die Ordnung, welche Gotama und Kanâda beobachten, ist die, welche in einer Stelle der Veden angedeutet wird, als die erforderlichen Schritte zum Unterricht und Studium, nämlich; 'Enunziation', 'Definition' und 'Untersuchung'. Die 'Enunziation' sei die Erwähnung eines Dinges bei seinem Namen, d. h. bei dem es bezeichnenden Ausdrucke, wie die Offenbarung ihn lehre; denn die Sprache wird als dem Menschen geoffenbart betrachtet. Die 'Definition' stelle die besondere Eigenschaft dar, welche den wesentlichen Charakter eines Dinges ausmache; die Untersuchung bestehe in der Nachforschung über die Angemessenheit und das Genügende der 'Definition'. In Uebereinstimmung hiermit schicken die Lehrer der Philosophie die wissenschaftlichen Ausdrücke voran, gehen zu den Definitionen fort, und kommen dann auf die Untersuchung der so vorausgeschickten Subjecte." Mit dem Namen meint man die Vorstellung, womit in der 'Untersuchung' verglichen wird, was in der Definition angegeben ist. Das Fernere ist der zu betrachtende Gegenstand. „Gotama führt hier sechszehn Punkte an, unter welchen der Beweis, die Evidenz" (das Formale) „und das, was zu beweisen ist, die Hauptpunkte sind; die übrigen sind nur subsidiarisch und accessorisch, als zur Erkenntnis und Vergewisserung der Wahrheit beitragend. Der Nyâya stimmt dann mit den übrigen psychologischen Schulen darin überein, dass sie Glücksäligkeit, endliche Vortrefflichkeit und Befreiung vom Uebel, zum Lohne für eine vollkommene Erkenntnis der Principien verspricht, welche sie lehre, d. h. der Wahrheit, meinend die Ueberzeugung von der ewigen Existenz der Seele, als trennbar von dem Körper", so dass der Geist für sich selbst sei. Die Seele ist dann selbst der Gegenstand, der erkannt und bewiesen werden soll. Das Nähere ist noch anzugeben.

Der erste Hauptpunkt, die Evidenz des Beweises, habe vier Arten. Erstens die Wahrnehmung, zweitens das Schliessen (inference), welches drei Weisen habe: von der Folge auf die Ursache, von der Ursache auf die Wirkung, und nach Analogie. Die dritte Art der Evidenz sei die Vergleichung, die vierte die Versicherung, sowohl Tradition, als Offenbarung in sich begreifend. Diese Arten des Beweises sind sehr ausgeführt, sowohl in dem alten Tractat, den man dem Gotama zuschreibt, als auch von unzähligen Commentatoren.

Das Zweite ist der Gegenstand, der zu beweisen ist, der evident werden soll; hier werden zwölf Gegenstände angegeben. Der erste und wichtigste aber sei die Seele, als vom Körper und den Sinnen sich unterscheidender Sitz der Empfindung und der Wissenschaft, deren Existenz durch Neigung, Abneigung, Wollen u. s. w. bewiesen werde; sie habe vierzehn Qualitäten, als: Zahl, Grösse, Besonderheit, Verbindung, Absonderung, Intelligenz, vergnügen, Schmerz, Verlangen, Abneigung, Willen, Verdienst, Schuld und Einbildungskraft. Wir sehen auch in diesen ganz ordnungslosen ersten Anfängen der Reflexion keinen Zusammenhang noch Totalität der Bestimmungen. Der zweite Gegenstand der Erkenntnis sei der Körper, der dritte die Organe der Empfindung, wobei die fünf äusseren Sinne genannt werden. Sie seien nicht Modificationen des Bewusstseins (wie der Sânkhya behauptet), sondern Material aus den Elementen, bzw. aus Erde, Wasser, Licht, Luft und Æther, bestehend.[1]) Der Augapfel sei

---

[1]) *'Pantschatwam gatâh'* = *zur Fünfheit gegangen* = *tot. Megasthenes*: Πρὸς τοῖς τέτταρσι στοιχείοις πέμπτη τίς ἐστι φύσις, ἐξ ἧς ὁ οὐρανὸς καὶ τὰ ἄστρα· *Strab. XV p. 713. Philolaos*: ἐν τᾷ σφαίρᾳ (*d. h. in der Welt*) σώματα πέντε ἐντί· πῦρ,

nicht, sagen sie, das Organ des Sehens, noch das Ohr das des Hörens; sondern das Organ des Sehens sei ein Lichtstrahl, der vom Auge zum Gegenstande ausgehe, das Organ des Hörens der Æther, der in der Höhle des Ohrs mit dem gehörten Gegenstande durch den dazwischen befindlichen Æther communiciere. Jener Lichtstrahl sei gewöhnlich nicht sichtbar, gerade wie ein Licht um Mittag nicht gesehen werde, aber unter gewissen Umständen sei er zu sehen. Beim Geschmack sei Wässeriges, wie der Speichel, das Organ u. s. w. — Æhnliches, wie hier vom Sehen gesagt wird, findet sich auch bei Plato im Timäus (pp. 45—46 Steph.; pp. 50—53 Bekk.); interessante Bemerkungen über den Phosphor des Auges sind in einem Aufsatze von Schultz in Gœthe's Morphologie enthalten. Beispiele, dass Menschen bei Nacht gesehen haben, so dass ihr Auge den Gegenstand erleuchtet, kommen in Menge vor, aber die Erscheinung verlangt allerdings besondere Umstände. Der vierte Gegenstand seien die Gegenstände der Sinne. Hier schaltet Cesava, ein Commentator, die Kategorien des Kanâda ein, deren sechs seien. Die erste derselben sei die 'Substanz'; dieser gebe es neun: Erde, Wasser, Licht, Luft, Æther, Zeit, Raum, Seele, Verstand. Die Grundelemente der materialen Substanzen werden von Kanâda so angesehen, als seien sie ursprünglich Atome und nachher deren Aggregate; er behauptet die Ewigkeit der Atome, und es wird dann Vieles über die Verbindung der Atome beigebracht, wobei auch die Sonnenstäubchen vorkommen. Die zweite Kategorie sei die 'Qualität', deren es vier und zwanzig gebe: 1) Farbe, 2) Geschmack, 3) Geruch, 4) Gefühl, 5) Zahl, 6) Grösse, 7) Individualität, 8) Verbindung, 9) Trennung, 10) Priorität, 11) Posteriorität, 12) Schwere, 13) Flüssigkeit, 14) Zähigkeit, 15) Klang, 16) Intelligenz, 17) Vergnügen, 18) Schmerz, 19) Verlangen, 20) Abneigung, 21) Wille, 22) Tugend, 23) Laster, 24) eine Fähigkeit, welche drei Arten in sich begreife: Geschwindigkeit, Elasticität und Einbildungskraft. Die dritte Kategorie sei die 'Action', die vierte die 'Gemeinschaft', die fünfte der 'Unterschied', die sechste die 'Verbindung' (aggregation), die letzte Kanâda's; andere Schriftsteller fügen noch die 'Negation' als die siebente hinzu. Dies ist die Art und Weise, wie die Philosophie bei den Indiern aussieht.

Auf die zwei Hauptpunkte, die 'Evidenz', und das, was zu wissen interessant ist, lässt nun die Philosophie des Gotama als den dritten Punkt den 'Zweifel'

ὕδωρ καὶ γᾶ καὶ ὁ ὁλκὰς (?) πέμπτον· *Joh. Stob. Ecl. 1 : 1, 3.* — Ἀναξαγόρας φησὶ τὸν αἰθέρα (*cf.* αἴθω, αἶθος) πεφυκότα φέρεσθαι ἄνω· *Aristot. Meteor. 2 : 7.* Ὁ γὰρ λεγόμενος αἰθὴρ παλαιὰν εἴληφε τὴν προσηγορίαν· *inibi 1 : 3.* — Το εὐαγέστατον ἐπίκλην αἰθὴρ λεγόμενος· *Plat. Tim. 58 d. — Als fünftes Element findet sich der Æther bei Phil. Jud. 'de plant. Noë' 1. — Thomas Aquinas: „(Gloriæ secundum quam Christus in cœlum adscendit) virtutis rationem quidam accipiunt ex natura quintæ essentiæ, quæ est lux, quam ponunt esse de compositione humani corporis et per eam elementa contraria conciliari ad unum." (S. Th. 3 : 57, 3.) — G. Bruno ('de Min.' 1 : 2) hat beim Æther an den leeren Raum gedacht und ihm das einigende Band der Körperelemente genannt, und ein unendlich feiner Stoff, der die Schwere, das Licht und andere Naturerscheinungen bedinge, ist der Æther einem Hobbes, Newton, Leibniz, Huygens u. A. gewesen. Locke hat die Ætherhypothese abgelehnt und auch Kant schreibt: „Der Æther der neueren Physiker ist eine blosse Meinungssache" (8 : 67 H.); von Hegel selbst sind 1813 (4 : 93) „die Molekeln, die leeren Zwischenräume, die Fliehkraft, der Æther, der vereinzelte Lichtstrahl, die elektrische, magnetische Materie" Erdichtungen einer unkritischen Reflexion genannt worden.* (B.)

folgen. Ein anderer Punkt ist der regelmässige 'Beweis', das förmliche Räsonnieren, oder der vollständige Syllogismus (Nyâyáh), welcher aus fünf Propositionen bestehe: 1) dem Satze, 2) dem Grunde, 3) dem Beweise (the instance), 4) der Anwendung, 5) dem Schlusse. Z. B. 1) dieser Hügel ist feurig; 2) denn er raucht; 3) was raucht, ist feurig, wie ein Küchenherd; 4) nun aber (accordingly) raucht der Hügel; 5) darum ist er feurig. Dies wird so vorgetragen, wie bei uns die Syllogismen, aber es kommt so heraus, dass dasjenige, warum es sich handelt, vorne gesetzt ist. Wir würden hingegen mit dem Allgemeinen anfangen. Dies ist die gewöhnliche Form, und es kann uns an diesen Beispielen genügen; wir wollen jedoch jetzt die Sache noch einmal zusammenfassen.

Wir haben in Indien gesehen, dass das Sammeln der Seele in sich, ihr Erheben in die Freiheit, das Denken, das sich für sich constituiert, die Hauptsache ist.[1]) Dieses Fürsichwerden der Seele auf die abstracteste Weise können wir intellectuale Substantialität nennen, aber es ist hier nicht 'Einheit' des Geistes und der Natur, sondern gerade das Gegenteil vorhanden. Dem Geist ist die Betrachtung der Natur nur Mittel, Uebung des Denkens, die zum Ziel die Befreiung des Geistes hat. Die intellectuale Substantialität ist in Indien das Ziel, in der Philosophie aber ist sie im Allgemeinen der wesentliche Anfang; Philosophieren ist der 'Idealismus', dass das Denken für sich die Grundlage der Wahrheit ist.[2]) Die intellectuale Substantialität ist das Gegenteil der Reflexion, des Verstandes, der subjectiven Individualität der Europäer. Es ist bei uns von Wichtigkeit, dass 'Ich' es will, weiss, glaube, 'meine', nach den Gründen, die ich dazu habe, nach meiner Willkür, und darauf wird ein unendlicher Wert

---

[1]) *„Durch Erkenntnis Erlösung." Kapila 3 : 23. L. v. Schröder: „Aus der Erkenntnis die Erlösung, so lehrt (auch) der Vedânta." (A. a. O. S. 693.)* (B.)

[2]) Πᾶσα κατάληψις ἤρτηται τῶν αἰσθήσεων· *Stoici apud Origenem (c. C. 7 : 37).* — Πᾶς γὰρ λόγος ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων ἤρτηται· *Epicurus apud Laertium Diogenem (10 : 32).* — *„Omnis nostra cognitio a sensu initium habet." Thomas Aquinas (S. Th. 1, 1 : 9).* — *Hegel: „Der durchs Denken begründete menschliche Gehalt des Bewusstseins erscheint 'zunächst' nicht in Form des Gedankens, sondern als Gefühl, Anschauung, Vorstellung." (Enc. § 2.) „Philosophie hat die 'Erfahrung'... zum Ausgangspunkte." (Enc. § 12.) „Die erste Quelle unserer Erkenntnis ist die 'Erfahrung'." (18 : 18.) „Alles ist in der Empfindung, und wenn man will hat alles, was im geistigen Bewusstsein und in der Vernunft hervortritt, seine Quelle und seinen Ursprung in derselben, denn 'Quelle' und 'Ursprung' heisst nichts anderes als die erste unmittelbarste Weise, in der etwas erscheint." (Enc. § 400 Anm.) — „Im Anfang ist man beim Unmittelbaren." (11 : 87.) — Das Unmittelbare jedoch ist als das Anfängliche das Undurchdachte, und nicht nur, dass sich das Natürliche zum Seelischen zu vermitteln, das Lebendige das Æussere im eigenen Inneren zu empfinden hat, das Unmittelbare hat sich auch an das Denken und den Begriff zu erinnern, damit es zu seinem Princip als zu seiner Wahrheit komme. Initium ist noch nicht Principium und das Wahre erscheint am Ende, um sich da als dasjenige zu erweisen, welches als Princip schon im Initium gesteckt hat; das Anfängliche mag als das 'Ursprüngliche' die 'Grundlage' heissen, das Wahre jedoch ist es noch nicht, und die immer vorläufige 'Grundlage' ist als das Positive und Undurchdachte vielmehr das Unvernünftige und sogar Unlebendige, welches nur einstweilen und bis auf Weiteres als das... Andere, das 'wahre' Andere gelten kann. Dieses Andere, welches das Wahre ist, ist das Negative, das absolut Negative, das auch die 'Grundlage' zu eigener Wahrheit verkehrt und in derselben aufhebt; der Begriff der 'Grundlage' kommt im Denken des absolut Negativen, in der absoluten Negativität des Denkens zu seiner Wahrheit.* Ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις. *Aristot. Metaph. 1072 b.* — (B.)

gelegt; die intellectuale Substantialität ist hierzu das Extrem, wo alle Subjectivität des Ich vergeht. Für diese ist alles Objective eitel geworden; es giebt für sie keine objective Wahrheit, Pflicht, Recht, und so ist die subjective Eitelkeit das einzige Zurückbleibende. Es ist das Interesse, zu der intellectualen Substantialität zu kommen, um jene subjective Eitelkeit mit aller ihrer Gescheidtheit und Reflexion darin zu ersäufen. Das ist der Vórteil dieses Standpunktes.

Der Mangel besteht darin, dass, indem die intellectuale Substantialität als Ziel und Zweck für das Subject vorgestellt wird, als ein Zustand, der für das Interesse des Subjectes erst hervorgebracht werden soll, sie, so sehr auch das Objectivste, doch nur ganz abstract objectiv ist; daher fehlt ihr die wesentliche Form der Objectivität. Eben jene intellectuale Substantialität, die so in der Abstraction bleibt, hat zu ihrer Existenz nur die subjective Seele. Wie in der Eitelkeit, wo nur die subjective Macht des Verneinens das Bleibende ist, alles untergeht, so enthält ebenso dieses Abstracte der intellectualen Substantialität nur die Flucht ins Leere und Bestimmungslose, worin alles untergeht.[1] Es ist nun darum zu tun, dass dieser wahrhafte Boden der in sich selbst formierenden, sich bestimmenden Objectivität hervortreibe die unendliche Form in sich, die das ist, was man das Denken nennt. Wie dieses Denken erstens als subjectiv das Meinige ist, indem 'Ich' denke, zweitens aber auch die Allgemeinheit, welche die intellectuale Substantialität enthält, so ist es drittens die formierende Tätigkeit, das Princip des Bestimmens. Nur diese höhere Weise der Objectivität, die sich selbst entfaltet, giebt dem besonderen Inhalt einen Platz, lässt ihn gewähren und erhält ihn in sich. Wenn in der orientalischen Anschauung das Besondere taumelt[2] und bestimmt ist, vorüberzugehen, so hat es im Boden des Denkens dagegen auch seine Stelle. Es kann sich in sich wurzeln, kann fest werden, und es ist dies der harte, europäische Verstand; um ihn sich abzutun, dienen solche orientalische Vorstellungen, aber im Boden des Denkens ist er flüssig erhalten, soll nicht für sich werden, sondern nur Moment des ganzen Systems sein.[3] In der orientalischen Philosophie haben wir auch bestimmten Inhalt gefunden, der betrachtet wird; aber die Betrachtung ist ganz gedankenlos, ohne Systematisierung, weil sie darüber steht, ausser der Einheit. Jenseits steht die intellectuale Sub-

---

[1] *Brahmanische Weisheit geht grossartig — ins Unbestimmte. „The East Indian Brahma is pure empty identity. — Brahma may be called pure being, but it is better named pure nought." W. Harris: Hegel's Logic, sec. ed. (1895) pp. 11. 25. — „The brahmanic religion only rose to a pantheism which was an acosmism, to a unity which was no principle of order in the manifold differences of things, but merely a gulf in which all difference was lost." E. Caird: The evolution of Religion, sec. ed. (1894) 1: 263. — „Das anfanglose Brahma heisst nicht Sein noch Nichtsein." (Bhagawadgîtâ 13: 12.) Und der Buddhismus hat nur den alten Brahmanismus zu Ende gedacht, indem er das Eine als Nichts setzte.* (B.)

[2] *„Wir haben also das abstracte Eine und die Wildheit der ausgelassenen Phantasie." (11: 340.) — Das Denken der Chinesen hatte sich als eine phantasielose Verständigkeit erwiesen; das Denken der Inder ist eine vernunftlose Phantastik, und erst das Denken der Hellenen offenbart vernünftige Phantasie, phantasievolle Vernunft.* (B.)

[3] *Die orientalische Phantasiewelt, welche in Hinsicht auf das Vernunftziel unter dem Zeichen der Potentialität, des Unentwickelten, des 'Theosophischen' steht, wird durch die europäische Verständigkeit hindurch, die sich zum wissenschaftlichen Realismus erhärten muss, auf die Idealität wirklicher und entwickelter Weisheit führen.* (B.)

stantialität, diesseits sieht es dann trocken und dürftig aus; das Besondere hat so nur die hölzerne Form des Räsonnierens und Schliessens, wie auch bei den Scholastikern. In dem Boden des Denkens kann dagegen dem Besonderen sein Recht geschehen; es kann als Moment der ganzen Organisation angesehen und begriffen werden. In der indischen Philosophie ist die Idee nicht gegenständlich geworden; das Æussere, Gegenständliche ist daher nicht nach der Idee begriffen worden. Dies ist das Mangelhafte des Orientalismus.

Der wahrhaft objective Boden des Denkens wurzelt in der wirklichen Freiheit des Subjectes; das Allgemeine, Substantiale selbst soll 'Objectivität' haben. Indem das Denken dieses Allgemeine, der Boden des Substantialen ist, und zugleich Ich ist, — das Denken ist das 'Ansich' [1]) und existiert als freies Subject, — so hat das Allgemeine unmittelbare Existenz und Gegenwart; es ist nicht nur ein Ziel, ein Zustand, in den übergegangen werden soll, sondern die Absolutheit ist gegenständlich. Diese Bestimmung ist es, die wir in der griechischen Welt vorfinden, und deren Ausbildung der Gegenstand unserer weiteren Betrachtung ist. Zuerst tritt das Allgemeine als ganz abstract auf: so steht es der concreten Welt gegenüber; aber es gilt für den Boden beider, für die concrete Welt und für das, was an sich ist. Dies ist nicht ein Jenseitiges, sondern das Gegenwärtige gilt dafür, dass es in dem 'Ansich' stehe, — oder das Ansich, das Allgemeine ist die Wahrheit der Gegenstände.

---

[1]) *Fichte: „Die Philosophie lehrt uns alles im Ich aufsuchen."* (1: 412.) *Hegel: „Der Begriff, wozu auch das von ihm ausgehende Urteil gehört, ist das wahrhafte 'Ding an sich', oder das Vernünftige."* (5: 83.) *„Das 'Ansich' ist das Bewusstsein."* (1: 128.) *Wirklich und wahrhaft 'an sich' ist nur dasjenige was nicht (real oder sachlich) für Anderes sondern für sich ist; das Wahre am Ansichsein ist Fürsichsein. Ansichsein hat nicht ohne Weiteres Wahrheit und verkehrt sich deshalb in Sein für Anderes; Sein für Anderes aber hebt sich im Fürsichsein auf, — Sein an sich und Sein für Anderes sind im Fürsichsein vorausgesetzt, verkehrt und aufgehoben. Gegenständliches ist an sich etwas für Anderes, d. h. für uns; wahrhaft an sich ist nur was für sich ist, und Fürsichsein ist seiner bewusst sein.* (B.)

ERSTER TEIL.

Die griechische Philosophie.

VORBEMERKUNGEN.

Bei dem Namen Griechenland ist es dem gebildeten Menschen in Europa, insbesondere uns Deutschen, heimatlich zu Mute. Die Europäer haben ihre Religion, das Drüben, das Entferntere, einen Schritt weiter weg als Griechenland, aus dem Morgenlande, und zwar aus Syrien, empfangen. [1]) Aber das Hier,

---

[1]) *Das Gleichnis vom Säemann, mit seinen gnostischen Zusätzen, verrät etwas ganz anderes als 'syrische' Herkunft und ist ursprünglich vielmehr die zur platonisierenden Einteilung der Seelen in 'gefangene', 'berufene' und 'auserwählte' verbildlichte stoische Lehre vom spermatischen Logos gewesen. Den Ursprung der christlichen Religion wird man geschichtlich nur durchschauen, wofern man sich klar macht, dass es eine jüdische Gnosis gegeben hat, die den Mosaismus zu einem Weiteren hat erheben und aufheben müssen und deren Hörerschaft sich ausserhalb der 'Synagoge' zur 'Ekklesia' constituiert hat. Ausser dem Juden Philo sind hier zunächst das (alexandrinische) Buch der Weisheit und das (ebenfalls hellenistische) Buch von der Himmelfahrt Mosis in Betracht zu ziehen. Philo z. B. hat geschrieben, es sei für Gott leichter, zum Menschen, als für einen Menschen, Gott zu werden und bisweilen nehme Gott Menschengestalt an, um denjenigen, die zu ihm gebetet hatten, zur Hilfe zu kommen; Moses aber habe die Erwartung von Gottes Erlösung gebucht und 'Jesus' sei der Name, in welchem 'die Erlösung des Herrn' enthalten sei. ('Leg. ad Gaium' 16, 'de Somn.' 1:41, 'de Agr.' 27, 'de Mut. Nom.' 21; cf. Num. 13:17, Matth. 1:21.) Irenæus (3:21, 1): „Gott ist Mensch geworden und der Herr selbst hat uns erlöst." Tatian ('ad Gr.' 21): „Wir verkünden, dass Gott in menschlicher Gestalt dagewesen." Justin (Dial. 48) „Obzwar er Gott war, ist er auch Mensch geworden." Im Buche der Weisheit (2:11—20) wird dem Gerechten nachgestellt, weil er den Anderen Dyschrestus sei und nur Hamartêmata rüge; Gott nenne er seinen Vater und sich selbst dessen Sohn, — man werde ihn zu einem schimpflichen Tode verurteilen. „Die Mysterien Gottes erkannten sie nicht!" (Sap. 2:22.) Die von Gott gegebene untrügliche Gnosis (7:17), welche über das Abbild der göttlichen Güte Bescheid weiss (7:26), betet ihrerseits um den heiligen Geist (8:10. 17) und lobt sich das Holz, durch das Gerechtigkeit geschehe (14:7), bezeugt, dass Gott zu den Pforten der Hölle hinab- und wieder hinaufführe (16:13), und weiss, dass Brot vom Himmel herabgesandt worden (20:20), damit die Söhne Gottes, die er lieb hat, lernen möchten, dass... Gottes 'Wort' die Gläubigen erhält. In dem Buche von Mosis Himmelfahrt wird Jesus, Jesua oder Josua herbeigerufen, damit er im Verhältnis zum Volke Gottes an Mosis Stelle trete (Ass. Mos. 1:5); von Anfang ist zwar Moses Bundesmittler gewesen (1:14), erst Jesus jedoch wird Gottes Volk führen und bringen wo es hingehört. (2:1.) Jesus ist von Gott erwählt worden, damit er Mosis Nachfolger im Bunde sei. (Ass. Mos. 10:15.) Man denkt hier gleich an Stellen wie Apg. 18:25, Gal. 3:19,*

das Gegenwärtige, Wissenschaft und Kunst, was, unser geistiges Leben befriedigend, es würdig macht so wie ziert, wissen wir von Griechenland ausgegangen direct oder indirect, — indirect durch den Umweg der Römer. Der letzte Weg war die frühere Form, in welcher diese Bildung an uns kam, auch von Seiten der vormals allgemeinen Kirche, welche als solche ihren Ursprung aus Rom ableitet[1]) und die Sprache der Römer selbst bis jetzt beibehalten hat. Die Quellen des Unterrichts sind nebst dem lateinischen Evangelium die Kirchenväter gewesen. Auch unser Recht rühmt sich, seine vollkommenste Direction aus dem römischen zu schöpfen. Die Germanische Gedrungenheit hat es nötig gehabt, durch den harten Dienst der Kirche und des Rechts, die uns von Rom gekommen sind, hindurchzugehen und in Zucht gehalten zu werden; erst dadurch ist der europäische Charakter mürbe und fähig für die Freiheit gemacht. Nachdem also die europäische Menschheit bei sich zu Hause geworden ist und auf die Gegenwart gesehen hat, ist das Historische, das von Fremden Hineingelegte aufgegeben worden. Da hat der Mensch angefangen, in seiner Heimat zu sein; dies zu geniessen, hat man sich an die Griechen gewendet. Lassen wir der Kirche und der Jurisprudenz ihr Latein und ihr Römertum: höhere, freiere, philosophische Wissenschaft, wie unsere schöne freie Kunst und den Geschmack und die Liebe derselben, wissen wir im griechischen Leben wurzelnd und aus ihm den Geist desselben geschöpft zu haben. Wenn es erlaubt wäre, eine Sehnsucht zu haben, so wäre es nach solchem Lande und solchem Zustande.

Was uns aber bei den Griechen heimatlich macht, ist, dass wir sie finden, dass sie ihre Welt sich zur Heimat gemacht; der gemeinschaftliche Geist der 'Heimatlichkeit' verbindet uns. Wie es im gemeinen Leben geht, dass uns bei den Menschen und Familien wohl ist, die heimatlich bei sich, zufrieden in sich sind, nicht hinaus und hinüber wollen, so ist es der Fall bei den Griechen. Sie haben freilich die substantialen Anfänge ihrer Religion, ihrer Bildung, ihres gesellschaftlichen Zusammenhaltens mehr oder weniger aus Asien, Syrien und Ægypten erhalten; sie haben aber das Fremde dieses Ursprungs so sehr getilgt, es so umgewandelt, verarbeitet, umgekehrt, ein Anderes daraus gemacht, dass das, was sie, wie wir, daran schätzen, erkennen, lieben, eben wesentlich das Ihrige ist. Man kann deswegen bei der Geschichte des griechischen Lebens, ebenso sehr als man weiter zurückgeht und zurückgehen muss, auch diesen Rückgang entbehren, und innerhalb ihrer Welt und Weise die Anfänge, das Aufkeimen, den Fortgang von Wissenschaft und Kunst bis zu ihrer Blüte, wie selbst den Quell des Verderbens rein umschlossen in ihrer Sphäre verfolgen. Denn ihre geistige Entwickelung braucht das Empfangene, Fremde nur als Materie, Anstoss; sie haben sich darin als Freie gewusst, und betragen. Die

---

Hebr. 4:8, 9:15, 12:24 u. 1 Tim. 2:5 und erkennt dort jetzt leicht den jüdischen Alexandrinismus, der gegen Ende des ersten Jahrhunderts unserer Zählung das Evangelion vom Erlöser Josua hervorgebracht hat, wenngleich die alexandrinische Grundschrift, das später als Evangelium der Ægypter verworfene gnostische Urevangelium, nur in zerstreuten Anführungen erhalten ist und nur römische Ueberarbeitungen aus den Jahren 110—140 auf uns gekommen sind. (B.)

[1]) *Die 'katholische Ekklesia' ist als solche zuerst in Rom (cf. 'Ign. ad Smyrn.' 8:2) erwähnt worden, wo schon Epiktet in einem freilich ganz verschiedenen Sinne gelehrt hatte, man solle ja des 'Katholischen' gedenken: Diss. II 2,25. Dem ersten Stoiker waren 'Katholikà' Universalien gewesen; vgl. D. L. 7:4.* (B.)

Form, die sie der fremden Grundlage gegeben, ist der eigentümliche geistige Hauch, der Geist der Freiheit und Schönheit, der als Form einerseits genommen werden kann, der aber andererseits eben in der Tat das höhere Substantiale ist.

Nicht nur aber haben sie so das Substantiale ihrer Bildung sich selbst erschaffen und sich ihre Existenz heimatlich gemacht, sondern diese ihre geistige 'Wiedergeburt', was ihre eigentliche Geburt ist, auch geehrt. Den fremden Ursprung haben sie gleichsam undankbar vergessen [1]) und in den Hintergrund gestellt, — vielleicht in das Dunkel der Mysterien vergraben, das sie vor sich selbst geheim gehalten haben. Sie sind nicht nur 'Diese' gewesen, haben nicht nur gebraucht und genossen, was sie vor sich gebracht und aus sich gemacht, sondern haben diese Heimatlichkeit ihrer ganzen Existenz, den Grund und den Ursprung ihrer selbst, bei sich gewusst und dankbar und freudig sich vorgestellt, nicht bloss um zu sein, zu haben und zu gebrauchen. Denn eben ihr Geist, als aus geistiger Wiedergeburt geboren, ist dies, einmal das Ihrige zu 'sein', und dann das Ihrige auch entstanden zu wissen und zwar bei sich. Sie stellen sich ihre Existenz abgetrennt von ihnen als Gegenstand vor, der sich für sich erzeugt und für sich ihnen zu Gute wird; sie haben somit von allem, was sie besessen und gewesen, eine Geschichte sich gemacht. Nicht nur die Entstehung der Welt, d. h. der Götter und Menschen, der Erde, des Himmels, der Winde, Berge, Flüsse haben sie sich vorgestellt, sondern von allen Seiten ihres Daseins, wie ihnen das Feuer gebracht, und die Opfer, die damit verbunden, die Saaten, der Ackerbau, der Œlbaum, das Pferd, die Ehe, das Eigentum, Gesetze, Künste, Gottesdienst, Wissenschaften, Städte, Geschlechter der Fürsten u. s. f., — von allem diesen so den Ursprung in anmutigen Geschichten sich vorgestellt, wie bei ihnen nach dieser äusserlichen Seite es historisch als ihre Werke und Verdienste geworden.

In dieser existierenden Heimatlichkeit selbst, aber dann näher in dem Geiste der Heimatlichkeit, in diesem Geiste des vorgestellten Beisichselbstseins nach seiner physikalischen, bürgerlichen, rechtlichen, sittlichen, politischen Existenz, in diesem Charakter der freien, schönen Geschichtlichkeit, dass, was sie sind, auch als Mnemosyne bei ihnen ist, liegt auch der Keim der denkenden Freiheit, und so die Notwendigkeit, dass bei ihnen die Philosophie entstanden ist. Wie die Griechen bei sich zu Hause, so ist die Philosophie eben dies, bei sich zu Hause sein, dass der Mensch in seinem Geiste zu Hause sei, heimatlich bei sich. Wenn es uns sonst bei den Griechen heimatlich ist, so müssen wir besonders in ihrer Philosophie bei ihnen zu Hause sein, nicht freilich als 'bei ihnen', da die Philosophie eben bei sich selbst zu Hause ist, und wir es mit Gedanken, unserem Eigensten, dem von allen Besonderheiten Freien zu tun haben. Die Entwickelung und Entfaltung des Gedankens ist bei ihnen von ihren uranfänglichen Elementen hervorgetreten, und um ihre Philosophie zu begreifen, können wir bei ihnen selbst stehen bleiben, ohne weitere äussere Veranlassungen aufsuchen zu brauchen.

Wir müssen aber ihren Charakter und Standpunkt näher bestimmen. Die

---

[1]) *Die echten alten Griechen sind blonde und blauäugige Arier aus Mitteleuropa auf minderwertigem 'pelasgischem' Untergrunde gewesen, der das Höhere zuletzt wieder aufgesogen hat; es giebt jetzt ebensowenig noch Griechen wie es Römer giebt.* (B.)

Griechen haben ebensosehr eine geschichtliche 'Voraussetzung', als sie 'aus sich selbst' hervorgegangen sind; diese, in Gedanken aufgefasst, ist die orientalische Substantialität der 'natürlichen' Einheit des Geistigen und Natürlichen. Nur aus sich hervorgehen, in sich sein, ist das andere Extrem der abstracten Subjectivität, wenn sie noch leer ist oder vielmehr sich leer gemacht hat; das ist der reine Formalismus, das abstracte Princip der modernen Welt. Die Griechen stehen zwischen beiden in der schönen Mitte, welche darum Mitte der Schönheit ist, weil sie zugleich natürlich und geistig ist, aber so, dass die Geistigkeit das herrschende, bestimmende Subject bleibt. Der Geist, in die Natur versenkt, ist in substantialer Einheit mit ihr, und indem er Bewusstsein ist, ist er vornehmlich 'Anschauung', — als subjectives Bewusstsein allerdings gestaltend, aber maasslos. Die Griechen hatten die substantiale Einheit der Natur und des Geistes zur Grundlage, zu ihrem Wesen, und dieses so zum Gegenstande habend und wissend, aber als darin nicht untergehend sondern in sich gegangen, sind sie nicht zum Extrem der formalen Subjectivität zurückgetreten, sondern zugleich im Einen bei sich, — also als freies Subject, das, zum Inhalt, Wesen, Substrat noch jene erste Einheit habend, seinen Gegenstand zur Schönheit bildet. Die Stufe des griechischen Bewusstseins ist die Stufe der Schönheit. Denn Schönheit ist das Ideal, der aus dem Geiste entsprungene Gedanke, aber so, dass die geistige Individualität noch nicht für sich ist, als abstracte Subjectivität, die sich dann in ihr selbst ihr Dasein zur Gedankenwelt auszubilden hat, sondern diese Subjectivität hat die natürliche, sinnliche Weise noch an ihr, so dass diese natürliche Weise aber nicht in gleichem Range und Würde steht, noch wie im Orient das Ueberwiegende ist. Jetzt hat das Princip des Geistigen den ersten Rang, und das Naturwesen gilt nicht mehr für sich in seinen existierenden Gestaltungen, sondern ist vielmehr nur Ausdruck des durchscheinenden Geistes, und zum Mittel und zur Weise der Existenz desselben herabgesetzt. Der Geist hat aber noch nicht sich selbst als Medium, um sich in sich selbst vorzustellen, und darauf seine Welt zu gründen.

Freie Sittlichkeit konnte und musste also in Griechenland stattfinden, da die geistige Substanz der Freiheit hier die Grundlage der Sitten, Gesetze und Verfassungen war. Weil aber das Naturmoment noch darin enthalten ist, so ist die Weise der Sittlichkeit des Staats noch mit 'Natürlichkeit' behaftet; die Staaten sind kleine Naturindividuen, die sich nicht zu Einem Ganzen vereinigen konnten. Indem das Allgemeine nicht frei für sich steht, ist das Geistige noch beschränkt. In der griechischen Welt wird die an und für sich seiende ewige Sache durch den Gedanken ausgeführt, zum Bewusstsein gebracht, aber so, dass die Subjectivität noch in zufälliger Bestimmung ihr gegenübersteht, weil sie noch wesentliche Beziehung auf die Natürlichkeit hat, und hierin liegt der Grund, den wir oben davon zu geben versprachen, dass in Griechenland nur Einige frei sind.

Die orientalische maasslose Kraft der Substanz ist durch den griechischen Geist zum Maasse gebracht und in die Enge gezogen worden; er ist Klarheit, Ziel, Beschränkung der Gestaltungen, Reduction des Unermesslichen, des unendlich Prächtigen und Reichen auf Bestimmtheit und Individualität. Der Reichtum der griechischen Welt besteht nur in einer unendlichen Menge schöner, lieblicher, anmutiger Einzelnheiten, in dieser Heiterkeit in allem Dasein; das Grösste unter den Griechen sind die Individualitäten, diese Virtuosen der Kunst, Poesie,

des Gesanges, der Wissenschaft, Rechtschaffenheit, Tugend. Wenn, der Pracht und Erhabenheit, dem Kolossalen der orientalischen Phantasien, der ägyptischen Kunstbauten, der morgenländischen Reiche u. s. f. gegenüber, die griechischen Heiterkeiten (die schönen Götter, Statuen, Tempel), wie ihre Ernsthaftigkeiten (die Institutionen und Taten), schon als kleinliche Kinderspiele erscheinen können, so ist der Gedanke, der hier aufblüht, es noch mehr, der diesen Reichtum der Einzelnheiten, so wie die orientalische Grösse, in die Enge zieht und auf seine einfache Seele reduciert, die aber in sich der Quellpunkt des Reichtums einer höheren idealen Welt, der Welt des Gedankens, wird.

„Aus deinen Leidenschaften, o Mensch," sagte ein Alter, „hast du den Stoff deiner Götter genommen"[1]), wie die Morgenländer, vornehmlich die Indier, aus den Naturelementen, Naturkräften, Naturgestaltungen; „aus dem Gedanken," kann man hinzusetzen, „nimmst du das Element und den Stoff zu Gott." Hier ist der Gedanke der Boden, aus dem Gott hervorgeht; es ist aber nicht der anfangende Gedanke, der die Grundlage ausmacht, aus dem die ganze Bildung zu begreifen ist. Im Gegenteil. Im Anfange erscheint der Gedanke als ganz arm, höchst abstract, und von geringem Inhalt gegen den Inhalt, den das Orientalische seinem Gegenstande giebt, denn als unmittelbarer ist der Anfang selbst in der Form der Natürlichkeit; dies teilt er mit dem Orientalischen. Indem er dann den Inhalt des Orients auf ganz arme Bestimmungen reduciert, sind für uns diese Gedanken kaum zu beachten, da sie noch nicht als Gedanken und in der Form und Bestimmung des Gedankens, sondern der Natürlichkeit vorhanden sind. Also Gedanke ist das Absolute, aber nicht 'als' Gedanke. Wir haben nämlich immer zweierlei zu unterscheiden, das Allgemeine oder den Begriff, und dann die Realität dieses Allgemeinen, da es denn darauf ankommt, ob die Realität selber Gedanke oder Natürliches ist. Indem nun zuerst die Realität noch die Form der Unmittelbarkeit hat und nur der 'Gedanke an sich' ist, liegt darin der Grund, dass wir bei den Griechen mit der Naturphilosophie der ionischen Schule anfangen.

Was den äusserlichen historischen Zustand Griechenlands zu dieser Zeit betrifft, fällt dieser Anfang der griechischen Philosophie ins sechste Jahrhundert vor Christi Geburt, zu den Zeiten des Kyros, in die Epoche des Untergangs der ionischen Freistaaten in Kleinasien.[2]) Indem diese schöne Welt, die sich

---

1) Ἀπεφήναντο τὸν ἔρωτα θεὸν οἱ πρῶτοι τοῦτο λέξαντες· *Plut. Amat. 12.* — Θεοποιοῦντες ἀκόλαστον ἐπιθυμίαν· *Clem. Alex. Admon. 28 d.* — Οὔτε πάθη τοὺς θεοὺς ποιεῖν ὅσιον, οὔτε αὖ πάλιν τὰ πάθη θεοὺς νομίζειν· *Plut. Amat. 14.* — (B.)

2) *In die Zeit also, wo auch das homerische Epos ionisiert worden ist. Dasselbe ist nämlich ursprünglich in einer dem Arkadischen (bzw. dem Thessalischen) gleichenden Mundart äolisch recitiert worden und seine Ionisierung, welche wohl auf Betrieb des Peisistratos geschehen ist, muss auf Erhebung der damaligen Ionier gerichtet gewesen sein. Die Reste der Dichtung, welche erweislich oder vermutlich älter als 540 v. Chr. sind, lassen sich ohne Zwang in alte äolische Lesarten umsetzen, wogegen sich zahlreiche 'feste' Ionismen in den Teilen finden, die nach 540 v. Chr. entstanden, bzw. eingeschaltet worden, sein müssen; mit dem äolischen Dialekte läuft ohnehin ältere mykenische Bewaffnung, mit dem ionischen Bronzerüstung (der Ionier) parallel. Der Text, auf den unsere Homerausgaben 'zunächst' zurückführen, muss zwischen 450 und 400 v. Chr. in Athen entstanden sein: er enthält einige Fehler, welche nur die Umschreibung aus der älteren in die damals aufkommende neuere attische Orthographie erklärt.* (B.)

für sich zu hoher Bildung ausgebildet hatte, zugrundeging, trat die Philosophie auf. Kroisos und die Lydier hatten zuerst die ionische Freiheit in Gefahr gebracht; später erst zerstörte die persische Herrschaft sie ganz, so dass die meisten Bewohner andere Sitze suchten und Colonien stifteten, besonders im Abendlande. Zu gleicher Zeit mit diesem Untergang der ionischen Städte hatte das andere Griechenland aufgehört, unter seinen alten Fürstenhäusern zu stehen; die Pelopiden und die anderen grösstenteils fremden Königsstämme[1]) waren untergegangen. Griechenland war teils in vielfache Berührung nach aussen gekommen, teils suchten die Griechen in sich selbst nach einem gesellschaftlichen Bande; das patriarchalische Leben war vorbei, und es trat in vielen Staaten das Bedürfnis ein, sich frei nach gesetzlichen Bestimmungen und Einrichtungen einzurichten. Wir sehen viele Individuen auftreten, die nicht mehr durch ihren Stamm Herrscher ihrer Mitbürger waren, sondern durch Talent, Phantasie, Wissenschaft ausgezeichnet und verehrt; solche Individuen sind in verschiedene Verhältnisse zu ihren Mitbürgern gekommen. Sie sind teils Berater gewesen, doch wurde ihr guter Rat häufig auch nicht befolgt; teils sind sie von ihren Mitbürgern gehasst und verachtet worden, und sie zogen sich vom öffentlichen Wesen zurück; andere sind gewaltsame, wenn auch nicht grausame Beherrscher ihrer Mitbürger geworden, andere endlich Gesetzgeber der Freiheit gewesen.

Unter diese so eben charakterisierten Männer gehören die in neueren Zeiten von der Geschichte der Philosophie ausgeschlossenen sogenannten 'sieben Weisen'.[2])

---

[1]) *Man hat seitdem die Bemerkung gemacht, Achilleus, Odysseus, Aias u. s. w. seien keine griechische Namen und die Vermutung geäussert, die epischen Achäer seien keine Æolier sondern keltische Eroberer Griechenlands, d. h. Beherrscher von Æoliern gewesen, die jedoch schon äolisch, d. h. pelasgisch, geredet hätten und demgemäss besungen worden seien; die Achäer wären da Kelten gewesen, die als Eroberer über äolische Pelasger geherrscht hätten. War denn aber das Dorische Æolische Ionische nicht selbst schon 'arisch' und der äolisch griechisch redende Mensch nicht selbst aus Norden nach Thessalien, Peloponnes, Kreta, Kypros gekommen?* (B.)

[2]) *Die sieben Weisen gehören in die Geschichte der Philosophie auf eine ganz besondere Weise. Zunächst lässt sich schon beim Thales des Diogenes Laertius (1 : 33. 35) so ziemlich durchfühlen, dass der Thales der Ueberlieferung ein 'antistheneischer' ist (vgl. D. L. 6 : 4), und soll Chilo (D. L. 1 : 69) gesagt haben, es sei* δύσκολον σχολὴν εὖ διαθέσθαι, *so ist das rechte* σχολάζειν *gerade dasjenige, dessen sich Antisthenes beim Xenophon (Conv. 4 : 44) rühmt. Auch das* ἐγκράτειαν ἄσκει *im Florilegium (4 : 296 M.) des Johannes Stobæus sieht antistheneisch aus (D. L. 6 : 15) und das angeblich ebenfalls von Chilo (D. L. 6 : 68) herrührende* ἐπίσταμαι ἀδικεῖσθαι *hebt eine unter den Griechen wohl nur kynische* ἐπιστήμη *hervor; heisst ferner Chilo* βραχυλόγος *(D. L. 6 : 72), so hat gerade der erste griechische* ἀρεταλόγος *behauptet,* τὴν ἀρετὴν βραχυλόγον εἶναι. *(Vat. 12, 99.) In einem antistheneischen* συμπόσιον τῶν σοφῶν *dürfte die Verklärung der lakonischen Brachylogie stattgefunden haben, die von Platon in dessen 'Protagoras' (343) belächelt und noch von Justin dem Märtyrer am evangelischen Josua gelobt worden ist: Apol. 1 : 14, 5. Wenn angeblich Pittacus vor Socrates seine Xanthippe gehabt hat (Plut. de Tr. An., vgl. Plut. de coh. ira 13), so könnte die Bosheit der einen wie der anderen ad majorem sapientium gloriam von Antisthenes erfunden worden sein; Aulus Gellius (5 : 11) schreibt dem Bias (und D. L. 4 : 48 dem Bion) zu, was nach D. L. 6 : 3 auf Rechnung des Antisthenes zu setzen ist und ein Wort im Geiste des Letzeren (D. L. 6 : 6!) ist auch das angeblich von Bias (Cic. Parad. 1 : 1) herrührende „omnia mea mecum porto". Das* φρόνησιν ἀγάπα *des Bias (D. L. 1 : 88) und dessen Spruch* ὅτι οἱ πλεῖστοι κακοί *(D. L. 1 : 89) sind ebenfalls antistheneisch (D. L. 6 : 13, 6 : 18) und das Nämliche gilt von dem Rate des Cleobul (Stob. Flor. 4 : 297 M.)* συμπόσια μὴ ἀγαπᾶν. *Vollends Anacharsis der skythische* παρρησιαστής *(D. L. 1 : 101) durfte ganz und gar eine antisthe-*

Insofern sie als nähere Denkmale der Geschichte der Philosophie gelten, ist ihr Charakter im Eingang der Philosophie kürzlich näher anzugeben. Sie treten in jenen Verhältnissen auf, teils an dem Kampfe der ionischen Städte teilnehmend, teils auch als angesehene Individuen in Griechenland. Die Namen der Sieben werden verschiedentlich angegeben, gewöhnlich: Thales, Solon, Periander, Kleobulos, Cheilon, Bias, Pittakos. Hermippos bei Diogenes Laertios (1 : 42) erwähnt siebzehn, unter denen Verschiedene sieben verschiedentlich auswählen. Nach Diogenes Laertios (1 : 41) nennt schon ein älterer, Dikaiarch, nur vier, die einstimmig nach Allen unter den Sieben vorkommen: Thales, Bias, Pittakos und Solon. Sonst werden noch genannt: Myson, Anacharsis, Akusilaos, Epimenides, Pherekydes u. s. f. Dikäarch bei Diogenes (1 : 40) sagt von ihnen, sie seien weder Weise (σοφούς) noch Philosophen, sondern gescheidte (συνετούς) Männer und Gesetzgeber gewesen; dieses Urteil ist das allgemeine geworden, und für richtig anzunehmen. Sie fallen in die Periode des Ueberganges der Griechen aus einem 'patriarchalischen' Verhältnisse der Könige zu einem gesetzlichen oder gewalttätigen. Der Ruhm der Weisheit jener gründet sich einerseits darauf, dass sie das praktisch Wesentliche des Bewusstseins, d. h. das Bewusstsein der an und für sich allgemeinen Sittlichkeit auffassen, es als Sittensprüche und zum Teil als bürgerliche Gesetze aussprachen, und diesen auch in Staaten Wirklichkeit verschafften, teils darauf, dass sie Theoretisches in sinnreichen 'Sprüchen' ausdrückten. Einige solcher Sprüche könnten nicht bloss als tiefsinnige oder gute Gedanken, sondern insofern als philosophisch und speculativ angesehen werden, als ihnen eine umfassende allgemeine Bedeutung zugeschrieben wird, welche jedoch nicht an ihnen selbst erhellt. Diese Männer haben nicht wesentlich die 'Wissenschaft', das 'Philosophieren' zu ihrem Zwecke gemacht, und von Thales heisst es ausdrücklich, er habe erst in der späteren Zeit seines Lebens dem Philosophieren sich gewidmet. Politisches Verhältnis war das Häufigste; es waren praktische Männer, Geschäftsmänner, aber nicht in dem Sinne, wie dies bei uns genommen wird, wie die praktische Tätigkeit einem besondern Zweig der Staatsverwaltung, einem Gewerbe, der Œkonomie u. s. w. sich widmet, sondern sie lebten in demokratischen Staaten, und teilten so die Sorge für die allgemeine Staatsverwaltung und Regierung. Sie waren auch nicht Staatsmänner, wie die grossen griechischen Individuen, Miltiades, Themistokles, Perikles, Demosthenes, sondern Staatsmänner in einer Zeit, wo es sich um die Rettung und Feststellung, ja um die ganze Anordnung und Einrichtung, beinahe um die Gründung von Staatsleben, wenigstens um Gründung gesetzlich fester Zustände handelte.

---

neische Erfindung sein (D. L. 1 : 101, 2 : 123, 6 : 69, Plat. Clit. 406, Stob. Flor. 13 : 18): ἔχαιρεν ὁ Ἀντισθένης τῇ... παρρησίᾳ. *(Dion. Chrys. or. 8.)* Ὅστις ποτὲ ἦν *(Clem. Alex. Admon.), Anacharsis wird bei einem Symposion beleidigt (D. L. 1 : 105), redet von seiner Heimat 'hündisch' (D. L. 1 : 104, 6 : 1) und äussert einen 'hündischen' Scherz, wo er auf die Symposionsfrage, ob es bei den Skythen auch Flöten gebe, die Antwort erteilt, es gebe dort ja keine Reben. (D. L 1 : 104, 6 : 6; vgl. Plat. Civ. 399 e, Xen. Conv. 6 : 5 und Plut. v. Pericl. 1.) Das kynische* σπουδογέλοιον, *welches in der nikomachischen Ethik (10 : 6, 6) auf seinen Namen gestellt wird, ist wol überhaupt Grundmotiv der 'protreptisch' gewendeten Sokratik des Antisthenes gewesen, dessen Hauptwerk, die* λόγοι προτρεπτικοί, *ein Gastmahl und einen Weisencongress in einem enthielt, durch seine Beschreibung des Symposions aber gerade das* συμπόσια μὴ ἀγαπᾶν *einschärfen wollte.* (B.)

So erscheinen besonders Thales und Bias für die ionischen Städte. Herodot (1:169—171) spricht von beiden und sagt von Thales, dass er schon vor der Unterwerfung der Ionier (wie es scheint durch Krösos) ihnen angeraten habe, eine oberste Ratsversammlung (ἓν βουλευτήριον) in Teos, dem Mittelpunkte der ionischen Völker, zu constituieren, also einen Föderativstaat mit einer Haupt- und Bundesstadt, wobei sie nichtsdestoweniger besondere Völkerschaften (δῆμοι) bleiben sollten. Diesen Rat haben sie jedoch nicht befolgt; das hat sie vereinzelt, geschwächt, und davon war die Folge ihre Besiegung; es ist den Griechen immer schwer geworden, sich ihrer Individualität zu begeben. Ebenso wenig haben die Ionier später, als Harpagos, der Feldherr des Kyros, welcher ihre Unterwerfung vollendete, sie ins Gedränge gebracht hatte, den heilsamsten Rat des Bias von Priëne befolgt, den dieser ihnen im entscheidenden Zeitpunkt, als sie im Panionion versammelt waren, gegeben habe: „in einer gemeinschaftlichen Flotte nach Sardinien zu ziehen, um dort Einen ionischen Staat zu errichten. So würden sie der Knechtschaft entgehen, glücklich sein, und die grösste Insel bewohnend sich die anderen unterwerfen; wenn sie aber in Ionien blieben, so sehe er keine Hoffnung zu ihrer Freiheit." Diesem Rate giebt auch Herodot seine Zustimmung: „Wenn sie denselben befolgt hätten, so wären sie die glücklichsten der Griechen geworden"; so etwas geschieht aber nur durch Gewalt, nicht freiwillig.

In ähnlichen Verhältnissen sehen wir auch die anderen 'Weisen'. Solon war Gesetzgeber in Athen, und ist dadurch vornehmlich berühmt: wenige Menschen haben diese hohe Stellung gehabt, den Ruhm eines Gesetzgebers zu erlangen. Mit ihm teilen ihn nur Moses, Lykurg, Zaleukos [1]), Numa u. s. w. Es finden sich unter den germanischen Völkern keine Individuen, die diesen Ruhm haben, die Gesetzgeber ihrer Völker zu sein. Heutzutage kann es keine Gesetzgeber mehr geben: die gesetzlichen Einrichtungen und rechtlichen Verhältnisse sind in neuerer Zeit immer schon vorhanden und das Wenige, was durch den Gesetzgeber, durch gesetzgebende Versammlungen noch gemacht werden kann, ist nur eine weitere Bestimmung des Details oder sehr unbedeutende Nebenbestimmungen. [2]) Es handelt sich nur um Sammlung, Redaction und Ausbildung des Einzelnen, und doch auch Solon und Lykurg haben nichts getan, als der Eine den ionischen Geist, wie der Andere den dorischen Charakter, die sie vor sich hatten und die nur das an sich Vorhandene waren, in die Form des Bewusstseins zu bringen, und dem momentanen Uebelstande der Zerrüttung auch durch wirkliche Gesetze abzuhelfen. Solon ist dabei kein vollkommener Staatsmann gewesen; dies zeigt sich im Verfolg seiner Geschichte: eine Verfassung, die dem Peisistratos gestattete, sich sogleich noch in seiner Gegenwart zum Tyrannen aufzuwerfen, mithin so wenig kraftvoll in sich und organisch war, dass sie ihrem Umsturz nicht begegnen konnte (und durch welche Macht!), setzt einen inneren Mangel in ihr voraus. Das kann sonderbar scheinen, denn einem solchen Angriff muss eine Verfassung Widerstand leisten können. Aber näher, was tat Peisistratos?

Das Verhältnis der sogenannten 'Tyrannen' wird am klarsten durch das Verhältnis des Solon zum Peisistratos. Als ordentliche Verfassungen und Gesetze

---

[1]) *Zaleukos soll um 650 v. Chr. Gesetzgeber der epizephyrischen Lokrier und seine Gesetze sollen die ältesten gewesen sein, die man unter Griechen schriftlich besessen habe.* (B.)

[2]) *Die sociale Gesetzgebung der Gegenwart freilich soll mehr sein und leisten.* (B.)

bei den Griechen notwendig wurden, sehen wir Gesetzgeber und Regenten von Staaten entstehen, die dem Volke Gesetze auflegten und es nach dieser beherrschten. Das Gesetz als allgemein erschien, und erscheint noch jetzt dem Individuum als 'Gewalt', insofern dieses das Gesetz nicht einsieht, nicht begreift: zuerst dem ganzen Volke, nachher nur dem Einzelnen; es ist notwendig, demselben zuerst Gewalt anzutun, bis es zur Einsicht kommt und das Gesetz ihm zu 'seinem' Gesetze wird und aufhört ein Fremdes zu sein. Die meisten Gesetzgeber und Einrichter der Staaten übernahmen es selbst, dem Volke diese Gewalt anzutun, und die 'Tyrannen' desselben zu sein. Welche es nicht selbst übernahmen, in solchen Staaten mussten es andere Individuen-übernehmen, denn die Sache selbst ist notwendig. Nach dem Berichte des Diogenes Laertius (1 : 48—50) sehen wir Solon, dem seine Freunde rieten, sich der Herrschaft zu bemächtigen, weil das Volk sich zu ihm hielt (προσεῖχον) und es selbst gern gesehen hätte, wenn er die Tyrannis übernähme, sie ausschlagen, und es zu verhindern suchen, als ihm Peisistratos deswegen verdächtig wurde. Als er nämlich die Absicht des Peisistratos merkte, kam er mit Panzer und Schild in die Volksversammlung, was damals schon ungewöhnlich war (denn Thukydides 1 : 6 führt es als eine Unterscheidung der Griechen und Barbaren an, dass die Griechen, und unter ihnen zuerst die Athener, die Bewaffnung im Frieden ablegten), und gab dem Volke das Vorhaben des Peisistratos an. Er sagte: „Männer von Athen! Ich bin weiser als Einige und mutiger als Andere, weiser als diejenigen, welche den Betrug des Peisistratos nicht merken, mutiger als die, welche ihn zwar einsehen, aber aus Furcht schweigen." Als er nichts vermochte, verliess er Athen. Peisistratos soll sogar einen ehrenvollen Brief, den Diogenes (1 : 53—54) uns 'erhalten', an Solon in dessen Abwesenheit geschrieben haben, ihn einzuladen, nach Athen zurückzukommen und als freier Bürger bei ihm zu leben: „Weder habe ich unter den Griechen allein der Tyrannis mich bemächtigt, noch als etwas, das mir nicht gebührte, denn ich bin aus Kodros' Geschlecht. Ich habe also nur das wieder an mich genommen, was die Athener dem Kodros und seinem Geschlechte zu erhalten geschworen, aber entrissen hatten. Sonst tue ich nichts Unrechtes gegen Götter und Menschen, sondern wie Du den Athenern die Gesetze bestimmt hast, so halte ich darauf (ἐπιτροπῶ), dass sie im bürgerlichen Leben sich verhalten (πολιτεύειν)." Sein Sohn Hippias tat dasselbe. „Und diese Verhältnisse erhalten sich besser als in einer Volksregierung, denn ich erlaube niemand Unrecht zu tun (ὑβρίζειν), und ich als Tyrann nehme mir nicht mehr heraus (πλεῖόν τι φέρομαι) als das Ansehen und die Ehre und die festgesetzten Gaben (τὰ ῥητὰ γέρα), wie sie den früheren Königen dargebracht wurden. Jeder Athener giebt den Zehnten seiner Einnahme nicht mir, sondern für die Kosten der öffentlichen Opfermahle, und sonst für das Gemeinwesen, und für den Fall eines Krieges. Ich zürne Dir nicht, dass du meinen Anschlag aufdecktest. Denn Du tatest dies mehr aus Liebe zum Volk als aus Hass gegen mich, und weil Du noch nicht wusstest, wie ich die Regierung führen würde. Denn wenn Du sie schon gekannt hättest, würdest Du sie Dir haben gefallen lassen, und nicht geflohen sein." U. s. w. Solon in der Antwort bei Diogenes (1 : 66—67) sagt, dass er „auf Peisistratos keinen persönlichen Groll habe, und ihn den besten aller Tyrannen nennen müsse; allein zurückzukehren, zieme sich ihm nicht. Da er den Athenern die Gleichheit der Rechte zum Wesen ihrer Verfassung gemacht und die Tyrannis

selber ausgeschlagen, so würde er durch seine Rückkehr das billigen, was Peisistratos tue." Die Herrschaft des Peisistratos gewöhnte die Athener an die Gesetze des Solon, und machte sie zur 'Sitte' [1]), so dass nach Vollendung dieser Angewöhnung die Oberherrschaft überflüssig wurde und seine Söhne aus Athen vertrieben wurden, und jetzt erst die solonische Verfassung sich für sich erhielt. Solon hat so die 'Gesetze' wohl gegeben, aber ein Anderes ist es, diese gesetzlichen Einrichtungen zur Gewohnheit, 'Sitte', zum Leben eines Volkes zu machen. — Was in Solon und Peisistratos getrennt war, sehen wir bei Periander in Korinth und Pittakos in Mitylene beides vereinigt.

Dies mag genug sein von dem äusseren Leben der sieben Weisen. Sie sind dann auch berühmt durch die Weisheit ihrer 'Sprüche', die man aufbewahrt hat; diese erscheinen uns aber zum Teil sehr oberflächlich und abgedroschen. Dies hat seinen Grund darin, dass unserer Reflexion allgemeine Sätze ganz gewöhnlich sind, wie uns auch in den Sprüchen Salomonis vieles oberflächlich und alltäglich vorkommen wird. Aber ein Anderes ist es, dergleichen Allgemeines in der Form der Allgemeinheit zuerst zur Vorstellung zu bringen. Dem Solon werden viel Disticha zugeschrieben, die wir noch haben; sie sind in dem Charakter, dass sie ganz allgemeine Pflichten gegen die Götter, die Familie, das Vaterland in 'Gnomen' [2]) ausdrücken. Diogenes (1 : 58) sagt, Solon habe gesagt, „die Gesetze glichen den Spinnweben, Kleine würden gefangen, Grosse zerrissen sie [3]); die Sprache sei Bild der Handlung"; u. s. w. Solche Sätze sind nicht Philosophie, sondern allgemeine Reflexionen, Ausdrücke sittlicher Pflichten, Maximen, wesentliche Bestimmungen. Dieser Art sind die Sprüche ihrer Weisheit; manche sind unbedeutend, manche aber erscheinen unbedeutender als sie sind. So sagt Cheilon z. B. „Verbürge dich, so steht dir Schaden bevor" (ἐγγύα, πάρα δ'ἄτα). Einerseits ist dies eine ganz gemeine Lebens- und Klugheitsregel, aber die Skeptiker haben diesem Satze eine viel höhere allgemeinere Bedeutung gegeben, die dem Cheilon auch zuzutrauen ist. Dieser Sinn ist: „Knüpfe dein Selbst an irgend etwas Bestimmtes, so gerätst du in Unglück." Die Skeptiker führten diesen Satz für sich an, als läge das Princip des Skepticismus darin, dass nichts Endliches und Bestimmtes an und für sich, sondern nur ein Schein, ein Wankendes, nichts Aushaltendes sei. Kleobul sagt μέτρον ἄριστον, ein Anderer μηδὲν ἄγαν. Dieses hat auch einen allgemeineren Sinn: Das Maass, das πέρας des Plato gegen das ἄπειρον, das sich selbst Bestimmende gegen das Unbestimmte ist das Beste; wie denn das Maass im Sein die höchste Bestimmung ist. [4])

---

[1]) *Die drakonischen Gesetze hatten* θεσμοί *geheissen und die solonischen 'hiessen' bereits* νόμοι, *d. h. eigentlich Sitten oder Gebräuche, wogegen man von den drakonischen sagte:* οὐκ ἀνθρώπου οἱ νόμοι ἀλλὰ δράκοντος· *Herod. ap. Ar. Rhet. 2 : 23.* (B.)

[2]) *Die* γνώμη *ist* νοῦς, λόγος. ἔθος, νόμος, δόγμα, *und beim Kleanthes z. B. ist die* γνώμη Διὸς *die Vernunft des Zeus, während beim Athen. 13 : 91* γνώμην ἔχειν *dasselbe ist wie* νοῦν ἔχειν *oder vernünftig sein. Satzungen, Sitten und Gebräuche sind die* γνῶμαι *D. L. 1 : 20 und Heraklit (bei Origenes wider Celsus 6 : 12) soll behauptet haben,* ἦθος ἀνθρώπειον οὐκ ἔχει γνώμας, θεῖον δὲ ἔχει. Ἓν τὸ σοφὸν, *soll er (nach D. L. 9 : 1) gesagt haben:* ἐπίστασθαι γνώμην ἥτ' ἐῃ κυβερνήσει πάντα διὰ πάντων. *Asklepios:* ἔλεγεν ἕνα ὁρισμὸν εἶναι πάντων πραγμάτων. *Das hat man in Abrede gestellt; jedenfalls aber sind Gnomen auch Sätze oder Sprüche gewesen, wie sich z. B. aus Plat. Phil. 1 : 7, 2 ersehen lässt.* (B.)

[3]) *Conferatur Zaleucus ap. Joh. Stob. Flor. 45 : 25.* (B.)

[4]) *Das Sein ist zunächst unmittelbare oder unbestimmte Nennbarkeit, in seiner Bestimmtheit aber Dasein von Etwas und Anderem, — Ein Sein Verschiedener,*

Einer der berühmtesten Sprüche ist der von Solon in seiner Unterredung mit Krösos, die Herodot (1 : 30—33) nach seiner Weise sehr ausführlich erzählt. Das Resultat davon ist, „dass niemand vor seinem Tode glücklich zu preisen sei." Aber das Merkwürdige dieser Erzählung ist, dass wir daraus den Standpunkt der griechischen Reflexion zu Solons Zeit näher erkennen können. Wir sehen, dass die 'Glücksäligkeit' als das wünschenswerte höchste Ziel, als die Bestimmung des Menschen vorausgesetzt ist; — vor der kantischen Philosophie ist die Moral so, als Eudämonismus, auf die Bestimmung der Glücksäligkeit gebaut worden. In Solons Rede liegt ein Erheben über den sinnlichen Genuss, der bloss angenehm für das Gefühl ist. Fragen wir, was Glücksäligkeit sei und was für die Reflexion darin liege, so enthält sie allerdings eine Befriedigung des Individuums, auf welche Weise es auch sei, durch physische oder geistige Genüsse, wozu die Mittel in der Hand des Menschen sind; ferner aber liegt darin, dass nicht jeder sinnliche unmittelbare Genuss zu ergreifen sei, sondern die Glücksäligkeit enthält eine Reflexion auf das Ganze des Zustandes, als das Princip, gegen welches das Princip des vereinzelten Vergnügens zurücktreten muss. Eudämonismus enthält die Glücksäligkeit als Zustand für das ganze Leben und stellt eine Totalität des Genusses auf, welche etwas Allgemeines und eine Regel für die einzelnen Genüsse ist, sich nicht dem Momentanen zu überlassen, sondern die Begierde zu hemmen und einen allgemeinen Maassstab vor Augen zu haben. Mit der indischen Philosophie verglichen, zeigt sich der Eudämonismus dieser entgegengesetzt. Dort ist die Befreiung der Seele vom Körperlichen, die vollkommene Abstraction, dass die Seele einfach bei sich sei, die Bestimmung des Menschen. Bei den Griechen ist hiervon das Gegenteil vorhanden: es ist auch Befriedigung der Seele, aber nicht durch Flucht, Abstraction, Zurückziehen in sich selbst, sondern Befriedigung in der Gegenwart, concrete Befriedigung in Beziehung auf der Umgebung. Die Stufe der Reflexion, die wir in der Glücksäligkeit sehen, steht in der Mitte zwischen der blossen Begierde und dem Anderen, was Recht als Recht und Pflicht als Pflicht ist. In der Glücksäligkeit ist der einzelne Genuss verschwunden; die Form der Allgemeinheit ist schon darin, aber das Allgemeine tritt auch noch nicht für sich heraus und dies ist es, was aus der Unterredung des Kroisos mit Solon hervorgeht. Der Mensch als denkend geht nicht bloss auf den gegenwärtigen Genuss, sondern auch auf die Mittel für den künftigen; Krösos zeigt ihm diese Mittel, aber Solon lehnt die Bejahung der Frage des Krösos dennoch ab. Denn um jemand glücklich zu preisen, müsse man erst seinen Tod abwarten, da zur Glücksäligkeit der Zustand bis ans Ende und selbst das dazu gehöre, dass der Tod auf fromme Weise geschehe und in der höheren Bestimmung liege; weil das Leben des Krösos nun noch nicht abgelaufen sei, so könne Solon ihn nicht glücklich preisen. Und der Verlauf der

---

Vieleinigkeit, und die Nennbarkeit der Vieleinigkeit ist die Nennbarkeit der Zählbarkeit, in deren Einheit Etwas und Anderes vorausgesetzt und aufgehoben sind; 'Grösse' lässt sich ändern, ohne dass die Frage nach dem Was berührt wird, und der Unterschied derselben macht nicht unmittelbar einen Unterschied an der Daseinsweise. Sie tut es freilich mittelbar, und die 'Quiddität' tritt an der 'Quantität' als 'Qualität' wieder hervor, die eigentliche 'Modalität' mit sich zu bringen; Einheit der Quantität und Qualität ist überhaupt die Messbarkeit als eigentliche 'Daseinsweise'. Die zunächst wieder unbestimmte Daseinsweise oder Modalität kommt zur Einheit der Bestimmtheit im zweideutigen Modus, d. h in dem 'Maasse', wie Hegel dasselbe versteht. (B.)

Geschichte des Krösos giebt dann den Beweis, dass kein momentaner Zustand den Namen Glücksäligkeit verdient. Diese erbauliche Geschichte charakterisiert ganz den Standpunkt der Reflexion damaliger Zeit.

Bei der Betrachtung der griechischen Philosophie haben wir nun näher drei Hauptperioden zu unterscheiden: erstens von Thales bis Aristoteles, zweitens die griechische Philosophie in der römischen Welt, drittens die neuplatonische Philosophie.

Wir fangen mit dem Gedanken an, aber mit dem ganz abstracten, in natürlicher oder sinnlicher Form, und gehen bis zur bestimmten Idee fort. Diese erste Periode stellt den Anfang des philosophierenden Gedankens bis zu seiner Entwickelung und Ausbildung als Totalität der Wissenschaft in sich selbst dar, welche Aristoteles, als die Vereinigung der Bisherigen, ist. Eine solche Vereinigung der Früheren hat schon Plato, aber nicht durchgeführt, indem er 'die Idee nur überhaupt' ist. Man hat die Neuplatoniker eklektisch genannt: Plato hat ebenso vereinigt; sie sind aber nicht Eklektiker, sondern hatten die bewusste Einsicht in die Notwendigkeit der Einheit dieser Philosophien. [1]

Nachdem man zur concreten Idee gekommen war, tritt diese jetzt auf als in Gegensätzen sich ausbildend und durchführend; die zweite Periode ist dieses Auseinandergehen der Wissenschaft in besondere Systeme. Durch das Ganze der Weltvorstellung wird ein einseitiges Princip hindurchgeführt; jede Seite ist, als Extrem gegen die andere, in sich zur Totalität ausgebildet. Das sind die philosophischen Systeme des Stoicismus und Epikureismus, gegen deren Dogmatismus der Skepticismus das Negative ausmacht, während die anderen Philosophien verschwinden.

Die dritte Periode ist hierzu das Affirmative, die Rücknahme des Gegensatzes in Eine Ideal- oder Gedankenwelt, in eine göttliche Welt; es ist die zur Totalität entwickelte Idee, der aber die Subjectivität, als das unendliche Fürsichsein, fehlt. [2]

---

[1] *Der Neuplatonismus setzt den Platonismus und den Aristotelismus, den Dogmatismus und den Skepticismus gleichmässig voraus und die Neuplatoniker sind bzw. die weisesten Denker des Altertums gewesen, gehören aber freilich als die spätest Gekommenen auch dem endlichen Verfall desselben an.* (B)

[2] *W. Windelband im Jahre 1894: „Entkleidet man Hegels Darstellung ihrer terminologischen Form, welche ihm zur Systematisierung des historischen Processes diente, so begegnet man hier wie so oft dem genialen Blick, mit dem er das Wesentliche geschichtlicher Erscheinungen und Entwickelungen aufzufassen wusste." (Geschichte der alten Philosophie, zweite Auflage, S. 24.) — Auch die Begrifflosigkeit hat ihre Billigkeit.* (B.)

ERSTER ABSCHNITT.

Erste Periode: Von Thales bis Aristoteles.

In dieser ersten Periode machen wir wieder drei Abteilungen:

Die erste reicht von Thales bis Anaxagoras, vom abstracten Gedanken, der in unmittelbarer Bestimmtheit ist, bis zum Gedanken des sich selbst bestimmenden Gedankens; hier wird mit dem absolut Einfachen angefangen, worin sich dann die ersten Weisen der Bestimmung als Versuche zeigen, bis zum Anaxagoras, welcher das Wahre als den νοῦς, als den bewegenden Gedanken bestimmt, der nicht mehr in einer Bestimmtheit, sondern der sich selbst bestimmende ist.

Die zweite Abteilung enthält die Sophisten, Sokrates, und die Sokratiker. Hier ist der sich selbst bestimmende Gedanke als gegenwärtig, concret in mir aufgefasst; dass ist das Princip der Subjectivität, wenn auch nicht der endlichen Subjectivität, denn das Denken erscheint hier zunächst nur teils als abstractes Princip, teils als zufällige Subjectivität.

Die dritte Abteilung ist Plato und Aristoteles, die griechische Wissenschaft, wo der objective Gedanke, die Idee sich zum Ganzen gestaltet. Der concrete, sich in sich selbst bestimmende Gedanke ist bei Plato die noch abstracte Idee, nur in der Form der Allgemeinheit, während sie bei Aristoteles als Sichselbstbestimmen, in der Bestimmung ihrer Wirksamkeit oder Tätigkeit aufgefasst worden.

ERSTES CAPITEL.

Erster Periode erste Abteilung: Von Thales bis Anaxagoras.

Indem wir von dieser Epoche nur Ueberlieferungen und Fragmente besitzen, können wir hier von den Quellen sprechen.

1. Die erste Quelle ist Plato, der häufig der älteren Philosophen erwähnt. Indem er die früher selbstständig auftretenden Philosophien, die nicht so weit auseinanderliegen, so bald ihr Begriff bestimmter gefasst wird, zu concreten Momenten Einer Idee machte, erscheint Plato's Philosophie oft als entwickelteres Vortragen der Lehren älterer Philosophen, und zieht sich den Vorwurf des 'Plagiats' zu. Er liess es sich viel Geld kosten, die Schriften älterer Philosophen herbeizuschaffen [1]), und bei seinem tiefen Studium derselben sind seine Anführungen von Wichtigkeit. Allein indem er in seinen Schriften nie selbst als Lehrer auftritt, sondern in seinen Dialogen immer andere Personen als philosophierend darstellt, ist in seinen Darstellungen nicht geschieden, was geschichtlich ihnen angehöre und welche Entwickelungen er selbst ihrer Gedanken gegeben hat. So

---

[1]) *Cf. Aul. Gell. 3:17; D. L. 3:15, 8:85, Proc. in Plat. Tim., cett.* (B.)

ist im 'Parmenides' eleatische Philosophie, doch gehört die weitere Entwickelung dieser Lehre ihm eigentümlich zu.

2. Aristoteles ist die reichhaltigste Quelle: er hat die älteren Philosophen ausdrücklich und gründlich studiert, und im Beginne seiner Metaphysik vornehmlich, auch sonst vielfach, der Reihe nach von ihnen geschichtlich gesprochen; er ist so philosophisch als gelehrt, und wir dürfen uns auf ihn verlassen. Für die griechische Philosophie ist nichts Besseres zu tun, als das erste Buch seiner Metaphysik vorzunehmen. Wenn auch der gelehrt sein wollende Scharfsinn gegen Aristoteles spricht und behauptet, dass er den Plato nicht richtig aufgefasst habe, so ist zu entgegnen, dass, da er mit Plato selbst umgegangen ist, bei seinem tiefen gründlichen Geist, ihn vielleicht niemand besser kennt.

3. Auch Cicero kann uns hier einfallen, obgleich er schon eine trübere Quelle ist, weil er zwar viel Nachrichten enthält[1]; aber da es ihm überhaupt an philosophischem Geiste fehlte, so hat er die Philosophie mehr nur geschichtlich zu nehmen verstanden. Er scheint nicht die Quellen selbst studiert zu haben, gesteht selbst, dass er z. B. Heraklit nicht verstanden habe[2], und weil ihn diese alte und tiefe Philosophie nicht interessierte, gab er sich nicht die Mühe, sich hineinzustudieren. Seine Nachrichten beziehen sich vornehmlich auf die Neueren: Stoiker, Epikureer, neue Akademie, Peripatetiker; er sah das Alte durch deren Medium, und überhaupt durch ein Medium des Räsonnierens, nicht des Speculierens.

4. Sextus Empiricus[3], ein späterer Skeptiker, ist wichtig durch seine Schriften 'Hypotyposes Pyrrhonicæ' und 'adversus Mathematicos'. Indem er als Skeptiker teils die dogmatischen Philosophien bekämpft, teils andere Philosophen als Zeugnisse für den Skepticismus anführt, (so dass der allergrösste Teil seiner Schriften mit Lehrsätzen anderer Philosophen angefüllt ist), so ist er auf diese Weise die fruchtbarste Quelle für die Geschichte der alten Philosophie geworden, und hat uns viele kostbare Fragmente erhalten.

5. Das Buch des Diogenes Laertius[4] (De vitis etc. Philos. lib. X. ed. Meibom.

---

[1] *Zu vergl. „M. Tullii Ciceronis Historia Philosophiæ Antiquæ" von Fr. Gedike, Berlin 1782.* (B.)

[2] *'De D. Nat.' 3 : 14, 35.* (B.)

[3] *'Empiriker' heisst der skeptische Arzt Sextus bei Diogenes Laertius (9 : 116) als Schüler und Nachfolger Herodots (Sext. Hypot. 3 : 120), des Vorstehers der Schule von Men Karu in der Nähe Laodikea's (Strab. 12 : 8, 20; vgl. Offenb. 3 : 18), der ein Tarsier war, bei Suidas jedoch Philadelphier heisst, weil er, wie sich vermuten lässt, als Haupt seiner Schule von Philadelphien in Lydien das Bürgerrecht erworben hatte; das* ἱερὸν Μηνὸς Κάρου, *nach dem das in Rede stehende* διδασκαλεῖον *benannt wurde, war das Heiligtum eines (in christlicher Zeit durch den h. Theodor verdrängten) phrygischen Gottes Men. Sextus selbst sagt, dass er Arzt (adv. Math. 1 : 260), nicht freilich, dass er Empiriker sei und er selbst bezeichnet sich vielmehr als Methodiker (Hypot. 1 : 236, adv. Math. 1 : 236); er hiess wohl eigentlich Sextus von Chäronea, ist ein Neffe Plutarchs und Lehrer Marc Aurels gewesen. (Eutr. 8 : 12, Suidas.) „Audivit et Sextum Chæronensem, Plutarchi nepotem (scep)ticum, Claudium Maximum et Cinnam Catulum stoicos", sagt Julius Capitolinus (c. 3) von Marc Aurel. Dass Plutarch Platoniker und dessen Neffe Sextus Skeptiker war, ist weniger auffallend als etwa der Stoicismus des Letzteren gewesen wäre, denn, wie z. B. Hypot. 1 : 222 von Sextus selbst angedeutet wird, waren die Akademie und der Skepticismus keineswegs scharf getrennt.* (B.)

[4] *Es ist nicht ganz ausgemacht, ob man Diogenes Laertius im Hinblick auf Laërte in Kilikien oder Laertius Diogenes in Bezug auf das römische Cognomen*

c. notis Menagii, Amstel. 1692) ist eine wichtige Compilation, doch führt er seine Zeugen häufig ohne viel Kritik an. Philosophischen Geist kann man ihm nicht zuschreiben; er treibt sich mit äusserlichen slechten Anekdoten herum. Für's Leben der Philosophen, hier und da für die Philosopheme, ist er brauchbar.

6. Endlich ist Simplicius, ein späterer Grieche aus Cilicien unter Justinian, in der Mitte des sechsten Jahrhunderts, der gelehrteste und scharfsinnigste der griechischen Commentatoren des Aristoteles[1]) anzuführen, von dem Mehreres noch ungedruckt ist, und dem wir Verdienstliches verdanken.

Weiter will ich keine Quellen angeben; man findet sie ohne Mühe in jedem Compendium. In dem Gange der griechischen Philosophie pflegte man sonst der Ordnung zu folgen, wie nach der gemeinen Vorstellung ein äusserer Zusammenhang sich zeigte, dass ein Philosoph einen anderen zum Lehrer gehabt haben sollte, ein Zusammenhang, der sich einesteils von Thales, anderenteils von Pythagoras aus sollte aufzeigen lassen. Allein dieser Zusammenhang ist zum Teil selbst unvollkommen, teils ist er etwas Æusseres. Die eine Reihe der philosophischen Secten, wie der Philosophen zusammen, die man zu einem Systeme rechnete, — die von Thales ausgeht, — läuft weit herab in der Zeit und im Geiste getrennt von der anderen fort; allein so isoliert geht keine Reihe (wenn sie auch eine Reihe der Aufeinanderfolge und jenes äusseren Zusammenhanges als Lehrer und Zuhörer gemacht hätten, was sie nicht tun) in Wahrheit fort, sondern der Geist hat eine ganz andere Ordnung. Jene Reihen greifen sowohl dem Geiste nach, als dem bestimmten Inhalt nach in einander ein.

Zuerst begegnet uns Thales im ionischen Volke, zu dem die Athener gehörten,

---

schreiben und sagen soll; das Letztere ist aber das Wahrscheinlichere. Bei Tzetzes (Chil. 3 : 61) heisst unser Auctor Diogenian und bei Suidas steht ein Διογένης ἢ Διογενειανὸς Κυζικηνὸς γραμματικὸς *verzeichnet; unser Diogenes aber war ein Grammatiker, der selbst gern Gedichtchen gemacht hat. (D. L. 1 : 39, 9 : 43.) Er hat sein Werk fur eine hochgestellte Frau, etwa für Arria oder für Julia der Gemahlin des Alexander Severus (222—235), mit wenig Fleiss und geringer Vernunft zusammengeschrieben (3 : 47, 10 : 29) und zu diesem Zwecke wohl nur eine Diadochenschrift ergänzt, etwa die des Nikias von Nikæa, der zur Zeit Nero's gelebt hatte; namentlich die* ἐπιδρομὴ *des Diokles von Magnesia (7 : 48), ebenfalls aus dem ersten christlichen Jahrhundert, dürfte dabei ausgezogen worden sein. Die* παντοδαπὴ ἱστορία *des Favorinus (um 125) ist zur Erweiterung des biographischen, die* ἀπομνημονεύματα *desselben sind für den anekdotenhaften Teil benutzt worden und bei Epikur hat unser Gewährsmann, der zwar kein entschiedener Epikureer, aber dennoch ein offenbarer Freund des Epikureismus gewesen ist, vier kleinere Schriften von Epikur selbst eingelegt. Er führt den Platonismus bis auf Clitomachus, den Aristotelismus bis auf Lykon, den Stoicismus im vorliegenden Texte bis auf Chrysipp, ursprünglich aber bis auf Cornutus, und vielleicht hat noch im dreizehnten Jahrhundert Gualterus Breslæus ('De vita et moribus philosophorum') ein vollständigeres Exemplar seines Werkes vor sich gehabt.* (B.)

[1]) *Wir besitzen von Simplikios nicht nur eine Exegese zum Encheiridion Epiktets, sondern auch Commentare zu den aristotelischen Kategorien, zu der Physik, den Büchern vom Himmel und denen über die Seele; das Meiste z. B. von dem, was uns von Parmenides erhalten ist, findet sich nur bei ihm. Simplikios hat in Alexandrien und Athen gelebt und gelehrt, ist nach der Aufhebung der Philosophenschule Athens (529) mit Damaskios und Anderen nach Persien ausgewandert, und war nicht nur ein Verehrer Platons, sondern zugleich auch ein Bewunderer des Aristoteles, den er jedoch in den Neuplatonismus umdeutete; er behauptete nämlich, dass der Widerstreit zwischen Platon und Aristoteles ein nur scheinbarer und das Wahre an demselben ihre wesentliche Uebereinstimmung sei.* (B.)

oder von denen die kleinasiatischen Ionier überhaupt ihren Ursprung herhatten. Der ionische Stamm erscheint früher im Peloponnes; scheint daraus verdrängt; es ist aber unbekannt, welche Völkerschaften zu ihm gehörten, da nach Herodot (1 : 143) die anderen Ionier und selbst die Athener diesen Namen ablegten. Nach Thukydides (1 : 2 u. 12) stammten die ionischen Colonien in Kleinasien und auf den Inseln meist aus Athen her, indem die Athener wegen der Ueberfüllung von Attica dorthin auswanderten. Die grösste Regsamkeit des griechischen Lebens sehen wir an den Küsten von Kleinasien und auf den griechischen Inseln, und dann gegen Westen in Grossgriechenland; wir sehen unter diesen Völkern durch innere politische Tätigkeit und Verkehr mit fremden Völkern eine Verwickelung und Mannigfaltigkeit ihrer Verhältnisse entstehen, worin sich die Beschränktheit abreibt, und das allgemeine sich über sie erhebt. Diese zwei Punkte, Ionien und Grossgriechenland, sind also die beiden Localitäten, wo diese erste Periode der Geschichte der Philosophie spielt, bis sie am Ende derselben im eigentlichen Griechenland sich aufpflanzt und heimisch wird. Jene Punkte waren auch der Sitz des früheren Handels und einer früheren Bildung [1]), während das eigentliche Griechenland in dieser Rücksicht später ist.

Es ist so zu bemerken, dass der Charakter der zwei Seiten, in welche sich diese Philosophien unterscheiden, der Klein-Asiaten im Osten und der griechischen Italer im Westen, den Charakter des geographischen Unterschiedes teilt. Auf der Seite von Kleinasien, zum Teil auch auf den Inseln sind zu Hause: Thales, Anaximander, Anaximenes, Heraklit, Leukipp, Demokrit, Anaxagoras, Diogenes aus Kreta. [2]) Andererseits sind Italer: Pythagoras aus Samos, der aber in Italiën lebte, Xenophanes, Parmenides, Zeno, Empedokles; von den Sophisten lebten ebenso mehrere in Italien. Erst Anaxagoras kommt nach Athen, und so nimmt aus beiden Extremen die Wissenschaft in der Mitte sich zusammen und macht Athen zum Hauptsitz. Dieser geographische Unterschied erscheint nun in der Darstellung des Gedankens so, dass bei den Orientalen eine sinnliche, materiale Seite vorherrschend, im Abendlande dagegen der Gedanke überwiegend ist, indem er in der Gedankenform zum Princip gemacht wird. Jene Philosophen haben, nach dem Morgenlande gekehrt, das Absolute in einer realen Naturbestimmung erkannt, während nach Italien die ideale Bestimmung des Absoluten fällt. Man kann mit diesen Bestimmungen hier auskommen; nur Empedokles, den wir in Sicilien haben, ist mehr 'Naturphilosoph', während Gorgias, der Sophist aus Sicilien, der 'idealen' Seite der Philosophie treu bleibt.

Näher haben wir hier zu betrachten: 1) die Ionier Thales, Anaximander, Anaximenes; 2) Pythagoras und seine Schüler; 3) die Eleaten Xenophanes, Parmenides u. s. w.; 4) Herakleitos; 5) Empedokles, Leukipp und Demokrit; 6) Anaxagoras. Auch in dieser Philosophie ist der Fortgang zu finden und

---

[1]) *Siehe jetzt etwa L. Messerschmidt über 'die Hettiter' (Lpz. Hinrichs 1902) und E. Brandenburg über 'Phrygien und seine Stellung im kleinasiatischen Culturkreis' (daselbst 1907), sowie W. von Landau über 'die Phönizier' (das. 1903) und 'die phönizischen Inschriften' (das. 1907).* (B.)

[2]) „*Er war aus Apollonia gebürtig, unter dem Steph. Byzant. das kretensische versteht; da er aber im ionischen Dialekte schrieb, fragt es sich, ob nicht an ein anderes zu denken ist.*" (*Eduard Zeller.*) (B.)

aufzuzeigen. Die ersten ganz abstracten Bestimmungen sind bei Thales und den anderen Ioniern vorhanden; sie haben das Allgemeine in Form einer Naturbestimmung gefasst, als Wasser, Luft. Der Fortgang muss dann sein, dass diese unmittelbare Naturbestimmung verlassen wird, und dieses treffen wir bei den Pythagoreern an: sie sagen, die Zahl sei die Substanz, das Wesen der Dinge. Die Zahl ist nicht sinnlich, auch nicht der reine Gedanke, sondern ein unsinnliches Sinnliches. Bei den Eleaten geschieht nun das Hervortreten des reinen Gedankens und seine gewaltsame Losreissung von der sinnlichen Form und der Form der Zahl; so geht von ihnen die dialektische Bewegung des Denkens aus, die das Bestimmte negiert, um zu zeigen, dass das Viele nicht wahrhaft sei, sondern nur das Eine. Heraklit spricht das Absolute als diesen Process selbst aus, der bei den Eleaten noch ein subjectiver war; er ist zum objectiven Bewusstsein gekommen, indem hier das Absolute das ist, was bewegt oder verändert. Empedokles, Leukipp und Demokrit gehen dagegen vielmehr wieder in das andere Extrem, zum einfachen, materiellen, ruhenden Principe über, zu Substraten des Processes, so dass dieser, als die Bewegung, davon unterschieden sei. Bei Anaxagoras ist es dann der bewegende, sich selbst bestimmende Gedanke selbst, der als das Wesen erkannt wird; dies ist ein grosser Fortschritt.

A. PHILOSOPHIE DER IONIER.

Hierher fällt die ältere ionische Philosophie, die wir so kurz als möglich behandeln wollen, und dies ist um so leichter, als die Gedanken sehr abstract und dürftig sind. Andere als Thales, Anaximander und Anaximenes kommen nur literarisch in Betracht.[1] Wir haben nichts als ein halbes Dutzend Stellen von der ganzen altionischen Philosophie, und das ist denn ein leichtes Studium. Dennoch tut sich die Gelehrsamkeit am meisten auf die Alten zu Gute, denn wovon man am wenigsten weiss, darüber kann man am gelehrtesten sein.

1. *Thales.*

Mit Thales beginnen wir eigentlich erst die Geschichte der Philosophie. Das Leben des Thales fällt in die Zeit, wo die ionischen Städte von Krösos unterjocht wurden. Durch dessen Sturz (Ol. 58, 1; 548 v. Chr.) war zwar ein Anschein von Befreiung vorhanden, doch wurden die meisten von den Persern bezwungen, und diese Katastrophe überlebte Thales noch um einige Jahre. Er ist ein Milesier; seine Familie wird bei Diogenes (I: 22, 37) als die phönicische der Theliden angegeben, und seine Geburt nach den genauesten Bestimmungen ins erste Jahr der 35. Olympiade (640 v. Chr.) gesetzt; nach Meiners ein paar Olympiaden später (38. Olympiade, 629 v. Chr.).[2] Thales hat als Staatsmann

[1] *Begreift man griechisches Mysterienwesen, ionische Naturphilosophie und Eleatismus als unmittelbare Fälle im Verhältnis einer Potentialität, Realität und Idealität der philosophischen — Idealität, so ist es leicht, in den Centralgedanken des Thales, Anaximander und Anaximenes die Potentialität, Realität und Idealität der natürlichen — Realität wiederzufinden, welche jedoch zwischen dem Wasser und der Luft nicht selbst erscheint, weil es sich der Festigkeit und Körperlichkeit gegenüber sofort um das Allgemeine an derselben handelt; man hat hier deshalb in der Mitte nur das unsinnliche Sinnliche des unbegrenzten Raumes vor sich.* (B.)

[2] *Er dürfte 624—546 v. Chr. Geb. gelebt haben.* (B.)

teils bei Krösos, teils in Milet gelebt. Herodot führt ihn mehrere Male an, und erzählt (1: 75), dass, nach. den Erzählungen der Griechen, als Krösos gegen Kyros zu Felde zog und über den Fluss Halys zu setzen Schwierigkeit fand, Thales, der das Heer begleitete, diesen Fluss durch einen Graben, den er in Form eines halben Mondes hinter dem Lager herumführte, abgeleitet habe, so dass jetzt der Fluss zu durchwaten war. Ferner giebt Diogenes (1 : 25) noch von ihm im Verhältnis zu seinem Vaterlande an, dass er die Milesier abgehalten, sich mit Krösos zu verbinden, als dieser gegen Kyros zog; als daher nach der Niederlage des Krösos die übrigen ionischen Staaten von den Persern unterworfen wurden, blieben die Milesier allein unbeunruhigt. Sonst aber berichtet Diogenes (1 : 23), dass er sich früh den Staatsgeschäften entzogen, und nur mit der Wissenschaft beschäftigt habe.

Es werden von ihm Reisen nach Phönicien erzählt, die jedoch auf einer schwachen Sage beruhen; aber dass er im Alter in Ægypten gewesen, scheint unbezweifelt.[1]) Dort soll er vorzüglich Geometrie erlernt haben; allein viel scheint es nicht gewesen zu sein nach der Anekdote, die Diogenes (1 : 24. 27) einem gewissen Hieronymus nacherzählt, dass nämlich Thales die Ægyptier gelehrt habe, aus dem Schatten die Höhe ihrer Pyramiden zu messen, nach dem Verhältnis der Höhe eines Mannes und seines Schattens. Die Data der Proportion sind: wie sich der Schatten des Mannes zur Höhe des Mannes, so verhält sich der Schatten der Pyramide zur Höhe der Pyramide; wenn den Ægyptiern dies etwas Neues gewesen ist, so sind sie in der theoretischen Geometrie sehr weit zurück gewesen. Sonst erzählt Herodot (1 : 74), dass er eine Sonnenfinsternis vorhergesagt habe, die (585 v. Chr.), gerade an einem Schlachttage zwischen den Medern und Lydern vorfiel und dass er die Anschwellung des Nils den ihm entgegenwehenden etesischen Winden zugeschrieben, welche das Wasser zurücktrieben.[2]) Noch andere einzelne Daten und Anekdoten von seinen astronomischen Kenntnissen und Beschäftigungen werden angeführt[3]): „Er sei, nach den Sternen hinaufsehend und sie beobachtend, in einen Graben gefallen, und das Volk habe ihn darüber verspottet, wie er die himmlischen Dinge erkennen könnte, da er nicht einmal sähe, was vor den Füssen läge." Das Volk lacht über dergleichen und hat den Vorteil, dass die Philosophen ihm dies nicht heimgeben können; die Menschen begreifen aber nicht, dass die Philosophen über 'sie' lachen, die freilich nicht in die Grube fallen können, weil sie ein für alle mal darin liegen, weil sie nicht nach dem Höheren schauen. Auch zeigte er nach Diogenes (1 : 26), dass ein Weiser, wenn er wolle, sich wohl Reichtümer erwerben könne. Wichtiger ist, dass er das Jahr, als Sonnenjahr, auf 365 Tage bestimmte.[4]) Die Anekdote von dem goldenen Dreifuss, dem Weisesten zu geben, wird von Diogenes (1 : 27—30) mit vieler Wichtigkeit erzählt, indem er alle Varianten darüber gesammelt: er sei dem Thales oder Bias übergeben worden, Thales habe ihn einem Anderen gegeben; derselbe habe so einen Kreis durchlaufen, bis er wieder zu Thales kam; dieser oder auch Solon habe geurteilt, dass Apoll der Weiseste sei, und

---

1) Brucker. Hist. phil. T. I. p. 460; Plutarch. De plac. phil. I, 3.

2) Herod. 2 : 20; Senec. Quæst. natur. 4 : 2; Diog. Laërt. 1 : 37.

3) Diog. Laërt. I, § 34, et Menag. ad. h. l.

4) *Vgl. hier jetzt die Schrift von H. Winckler über „Himmels- und Weltenbild der Babylonier als Grundlage der Weltanschauung und Mythologie aller Völker", Lpz. Hinrichs 1901.* (B.)

ihn nach Didyme oder Delphi geschickt. Thales starb übrigens nach Diogenes (1: 38) 78 oder 90 Jahr alt in der 58. Olympiade, nach Tennemann (Bd. I, S. 414) Olympiade 59, 2 (543 v. Chr.), als Pythagoras nach Kroton kam, — wie von Diogenes (1 : 39) erzählt wird, bei einem Kampfspiel von Hitze und Durst überwältigt.

Wir haben von Thales keine Schriften und wissen nicht, ob er deren überhaupt aufgesetzt. Diogenes Laertios (1 : 23. 34—35) spricht von zweihundert Versen über Astronomie und einzelnen Denksprüchen, z. B.: „Nicht die vielen Worte beweisen verständige Meinung."

Was nun seine Philosophie betrifft, so gilt er nach der Uebereinstimmung aller als der erste 'Naturphilosoph', aber es ist wenig, was wir davon wissen; und doch scheinen wir das — Meiste davon zu wissen. Denn indem wir den weiteren philosophischen Fortgang, dessen seine speculative Idee fähig wäre, und das Bewusstsein über seine Sätze, das sie allein haben konnten, erst bei den folgenden Philosophen, welche gerade durch diese Bestimmtheit sich auszeichnen, hervortreten und besondere Epoche machen sehen, so ist solche ihm zugeschriebene Entwickelung bei ihm noch nicht vorhanden gewesen. Wenn also auch eine Menge seiner anderen Gedanken verloren gegangen, so sind dies keine eigentlich speculative gewesen, und seine Philosophie zeigt sich nicht aus Mangel an Nachrichten als ein nicht ausgebildetes System, sondern weil die erste Philosophie noch kein System sein konnte.

Ueber diese älteren Philosophen haben wir den Aristoteles zu hören, der von ihnen meist gemeinschaftlich spricht. In der Hauptstelle (Metaph. 1 : 3) heisst es: „Da es klar ist, dass wir die Wissenschaft der Grundursachen (ἐξ ἀρχῆς αἰτίων) erwerben müssen (denn erst dann sagen wir, dass einer wisse, wenn er die erste Ursache erkennt), es aber vier Ursachen giebt, erstens das Wesen und die Form (denn das Warum wird zuletzt auf den Begriff zurückgeführt, das Warum ist aber zuerst Ursache und Princip), zweitens die Materie und das Substrat, drittens die Ursache, woher der Anfang der Bewegung, viertens die dieser entgegengesetzte Ursache, der Zweck und das Gute (denn das ist das Ende jedes Entstehens), — so wollen wir auch diejenigen anführen, welche vor uns die Untersuchung des Seienden vorgenommen und über die Wahrheit philosophiert haben, denn offenbar geben auch sie gewisse Principien und Ursachen an. Erwägen wir sie nun, so wird sich für unsere jetzige Betrachtung der Vorteil ergeben, dass wir entweder noch andere Arten von Ursachen finden, oder uns bei den jetzt genannten um so mehr beruhigen dürfen. Von den ersten Philosophen haben nun die meisten die Principien aller Dinge allein in etwas gesetzt, das die Weise der Materie hat (ἐν ὕλης εἴδει); denn woraus alles Seiende ist und woraus es als aus dem Ersten entsteht und worein als in das Letzte es zugrundegeht, das als die Substanz (οὐσία) immer dasselbe bleibt und nur in seinen Bestimmungen (πάθεσι) sich ändert, dieses sei das Element (στοιχεῖον), und dies das Princip alles Seienden" (das absolute Prius). „Deswegen halten sie dafür, dass kein Ding werde noch vergehe, weil dieselbe Natur sich immer erhält, z. B. wie wir auch sagen, dass Sokrates absolut weder werde, wenn er schön oder musisch wird, noch vergehe, wenn er diese Eigenschaften verliert, weil das Subject (τὸ ὑποκείμενον) Sokrates dasselbe bleibt, und so von allem Uebrigen. Denn es müsse Eine Natur oder mehr als eine sein, woraus alles Andere wird, indem sie sich erhält (σωζομένης ἐκείνης)"; das heisst, dass

deren Veränderung keine Wahrheit hat. „Die Anzahl und die Bestimmtheit (εἶδος) eines solchen Princips geben nicht Alle auf dieselbe Weise an; Thales, der Anführer solcher Philosophie" (welche ein Materielles als Princip und Substanz von allem Vorhandenen erkennt), „sagt, es sei das Wasser. Daher er auch behauptete, die Erde sei auf dem Wasser", das Wasser also das ὑποκείμενον, der Grund; und nach Seneca's Erklärung (Qu. N. 6 : 6) scheint es ihm nicht sowohl das Innere der Erde, als vielmehr die Umschliessung, das allgemeine Wesen zu sein, indem „Thales dafür hielt, dass die ganze Erde von dem Wasser als einer Unterlage (subjecto humore) getrage werde und darauf schwimme."

Zunächst könnten wir Aufschluss davon erwarten, wie solche Principe ausgeführt worden seien, wie es z. B. bewiesen sei, dass das Wasser die Substanz von Allem sei, und auf welche Weise die besonderen Gestalten daraus deduciert worden[1]; in dieser Rücksicht ist jedoch zu bemerken, dass uns besonders von Thales nichts weiter als sein Princip, das Wasser sei der Gott von Allem, bekannt ist; ebenso wenig wissen wir von Anaximander, Anaximenes und Diogenes etwas weiter, als ihre Principe.[2] Aristoteles führt als Vermutung an, wie Thales gerade auf das Wasser gekommen: „Vielleicht (ἴσως) hat den Thales dies auf diese Gedanken gebracht, weil er sah, dass alle Nahrung feucht sei, und das Warme selbst aus dem Feuchten werde und das Lebendige dadurch lebe. Das aber, woraus etwas wird, ist das Princip von allem. Deswegen fasste er diese Gedanken, und auch deswegen, weil alle Samen eine feuchte Natur haben, das Wasser aber das Princip des Feuchten ist." Es ist wesentlich zu bemerken, dass die von Aristoteles mit einem 'Vielleicht' angeführten Umstände, die den Thales darauf gebracht hätten, das Wasser zum absoluten Wesen aller Dinge zu machen, nicht als Gründe, die dem Thales angehören, angeführt werden, ferner nicht sowohl als 'Gründe', sondern Aristoteles tut mehr: was wir nennen 'an der Wirklichkeit nachweisen', dass sie dem allgemeinen Gedanken des Wassers entspricht. Die Späteren, z. B. Pseudo-Plutarch[3] (De plac. phil. 1 : 3), haben es als positive, nicht als hypothetische Gründe des Thales genommen; Tiedemann ('Geist der spec. Phil.' B. I, S. 36) bemerkt sehr gut, dass Plutarch das 'Vielleicht' weggelassen. Denn 'Plutarch' sagt: „Dass alles aus dem Wasser entstehe, und sich darein auflöse, vermutet (στοχάζεται) Thales, weil, wie der Samen alles Lebendigen als dessen Princip feucht sei, so wohl (εἰκός) auch alles Andere sein Princip aus dem Feuchten habe, weil alle Pflanzen aus dem Wasser ihre Nahrung ziehen und dadurch Frucht tragen, wenn sie aber dessen ermangeln, verdorren, weil selbst das Feuer der Sonne und der

---

[1] *„Finsternis war in Finsternis verhüllt am Anfang; eine ununterschiedene Wasserflut war dieses alles. Rgv. 10 : 129, 3. — Nach dem siebenzehnten Capitel des ägyptischen Totenbuches ist Atumu als Lichtgott Rê aus dem Urgewässer Nûn hervorgegangen.* (B.)

[2] *Wie denn in der Tat wenigstens Diogenes (D. L. 9 : 57) einen unanfechtbaren Anfang sowie einen einfachen und würdigen Vortrag gefordert hat. Gerade damit freilich hat dieser schon ausserhalb der einfachen und naiven Naturphilosophie gestanden und etwa auf den Eleatismus Rücksicht genommen; übrigens hat nachher namentlich Agrippa (D. L. 9 : 88—90) bewiesen, dass der Beweis — unmöglich, bzw. unvollziehbar sei.* (B.)

[3] *Die von H. Diels 1879 herausgegebenen 'Doxographi Graeci' sind mit Prolegomenen versehen, die hier zu vergleichen sind.* (B.)

Sterne, und die Welt sogar durch die Ausdünstungen des Wassers ernährt werden." — Aristoteles ist mit dem oberflächlichen Aufzeigen des Feuchten, dass es überall wenigstens vorkommt, zufrieden. Indem 'Plutarch' es bestimmter als Gründe anführt, dass das Wasser das einfache Wesen der Dinge, so ist zu sehen, ob die Dinge, insofern sie als einfaches Wesen sind, Wasser sind. Der Same des Tiers, der feuchter Natur, ist allerdings das Tier als 'einfaches' Wirkliches, oder als 'Wesen' seiner Wirklichkeit, als 'unentwickelte Wirklichkeit'.[1]) Wenn bei den Pflanzen Wasser für ihre Nahrung angesehen werden kann, so ist doch die Nahrung eben nur das 'Sein' eines Dinges als formlose Substanz, die von der Individualität erst individualisiert wird und so Form erhält. Sonne, Mond und die ganze Welt durch Ausdünstungen, gleichsam wie die Nahrung der Pflanze, werden zu lassen, liegt freilich der Vorstellung der Alten näher, welche die Sonne und den Mond noch nicht zu dieser Selbstständigkeit der Existenz gelangen liessen als wir.

„Es sind auch einige," fährt Aristoteles fort, „die dafür halten, dass auch die ganz Alten, die viel vor der jetzigen Generation und zuerst theologisierten, so die Natur genommen haben. Sie machten den Okeanos und die Tethys zu Erzeugern alles Entstehenden (τῆς γενέσεως), und zum 'Eide' der Götter das Wasser, das von den Dichtern Styx genannt wird; denn das Älteste ist das Geehrteste, der Eid aber das Geehrteste." Diese alte Tradition erhält speculative Bedeutung. Wenn etwas nicht bewiesen werden kann, d. h. die objective Weise fehlt, z. B. bei der Bezahlung die Quittung, oder Zeugen, welche die Handlung gesehen haben, so muss der Eid, diese Vergewisserung meiner selbst als Gegenstand, aussprechen, dass meine Gewissheit absolute Wahrheit ist. Indem man nun beim Besten, beim absolut Festen, als Bestätigung, schwört, und die Götter beim unterirdischen Wasser schwuren, so liegt darin, dass das Wesen des reinen Gedankens, das innerste Sein, die Realität, an der das Bewusstsein seine Wahrheit hat, das Wasser ist; ich spreche gleichsam diese reine Gewissheit meiner selbst als Gegenstand aus, als 'Gott'.

Dieses Princip näher seiner Bestimmtheit nach zu betrachten, hat kein Interesse. Da es die ganze Philosophie des Thales ist, dass das Wasser dieses Princip sei, ist das einzige Interesse, zu fragen: „Inwiefern ist dieses wichtig und speculativ?" Thales fasst das Wesen als Formloses.[2]) Während der sinnlichen Gewissheit jedes Ding in seiner Einzelnheit gilt, ist jetzt die gegenständliche Wirklichkeit in den sich in sich reflectierenden Begriff zu erheben und selbst als Begriff zu setzen; hierzu ist der Anfang darin, dass die Welt als Wasser gesetzt wird, als ein einfaches Allgemeines. Die Flüssigkeit ist 'ihrem Begriffe nach' Leben, und somit das Wasser selbst nach Geistesweise gesetzt; in den sogenannten Gründen hat es dagegen die Form des seienden Allgemeinen. Wir geben diese allgemeine Wirksamkeit des Wassers wohl zu, und nennen es deswegen auch ein 'Element', eine physikalisch allgemeine Macht; aber wie wir es so als Allgemeines der Wirksamkeit finden, finden wir es ebenso, als dieses Wirkliche, auch nicht

---

[1]) *Der Same ist das Tier 'an sich' und in der Weise der Potentialität, dasjenige was sich an Anderem und in Anderem als solches zu bewähren hat.* (B.)

[2]) *Bzw. als Chaotisches, aus dem oder in dem die Sache als Festigkeit eben hervortreten soll; er hat sich zur Realität die Potentialität — vorstellig machen wollen. 'Exact wissenschaftlich'!* (B.)

allenthalben, sondern daneben auch noch andere 'Elemente': Erde, Luft und Feuer. Das Wasser hat also nicht sinnliche Allgemeinheit, sondern eben nur eine speculative; aber damit sie speculative Allgemeinheit sei, muss sie Begriff sein und das Sinnliche aufgehoben werden. Es tritt hiermit der Streit zwischen sinnlicher Allgemeinheit und Allgemeinheit des Begriffes ein. Es soll das Wesen der Natur bestimmt, d. h. die Natur als einfaches Wesen des Gedankens ausgedrückt werden; das einfache Wesen, der Begriff des Allgemeinen, ist nun eben das Formlose; dieses Wasser aber, wie es ist, tritt in die Bestimmtheit der Form, ist ebenso eine besondere Existenz gegen Andere, wie alles Natürliche. Indessen gegen die anderen Elemente hat das Wasser die Bestimmtheit des Formlosen, Einfachen, während die Erde Punctualität, Luft das Element aller Veränderung, Feuer das schlechthin sich in sich Verändernde ist. Wenn nun also das Bedürfnis der Einheit dazu treibt, für die besonderen Dinge ein Allgemeines anzuerkennen, so bietet sich das Wasser, wiewohl es sogleich den Mangel hat, ein Besonderes zu sein, doch leicht als das Eine dar, sowohl wegen seiner Neutralität, als weil es zugleich stärkere Materialität als die Luft hat.[1])

Der thaletische Satz, dass das Wasser das Absolute, oder, wie die Alten sagten, das 'Princip' sei, ist der Beginn der Philosophie, weil es damit zum Bewusstsein kommt, dass Eins das 'Wesen', das 'Wahrhafte', das allein Anundfürsichseiende ist. Es tritt hier eine Abscheidung ein von dem, was in unserer sinnlichen Wahrnehmung ist; von diesem unmittelbar Seienden tritt der Mensch zurück. Wir müssen vergessen können, dass wir an eine reiche concrete Gedankenwelt gewohnt sind; bei uns hört schon das Kind, „Es ist ein Gott, im Himmel, unsichtbar." Solche Bestimmungen sind hier noch nicht vorhanden; die Gedankenwelt soll erst erbaut werden und es ist noch keine reine Einheit vorhanden. Der Mensch hat die Natur vor sich, als Wasser, Luft, Sterne, das Himmelsgewölbe; darauf ist der Horizont seines Vorstellens beschränkt. Die Phantasie hat zwar Götter, ihr Inhalt ist aber auch natürlich; die Griechen hatten die Sonne, Berge, Erde, Meer, Flüsse u. s. w. als selbstständige Mächte betrachtet, als Götter verehrt, und zu Tätigen, Bewegten, Bewussten, Wollenden durch die Phantasie erhoben. Das Weitere, wie die Vorstellungen Homers, ist etwas, womit der Gedanke sich durchaus nicht befriedigen konnte; es macht uns die Vorstellung von blosser Phantasiebildung, von einer unendlichen allgemeinen Belebung und Gestaltung ohne einfache Einheit. In dieser Bewusstlosigkeit einer intellectualen Welt muss man allerdings sagen, dass eine grosse Kühnheit des Geistes dazu gehört, diese Fülle des Daseins der natürlichen Welt nicht gelten zu lassen, sondern auf eine einfache Substanz zu reducieren, die, als das Beharrende, nicht entsteht noch untergeht, während die Götter eine Theogonie haben und mannigfaltig und veränderlich sind. Mit dem Satze, dieses Wesen sei das Wasser, ist nun diese wilde, unendlich bunte homerische Phantasie beruhigt, dieses Auseinanderfallen einer unendlichen Menge von Principien, alle diese Vorstellung, dass ein besonderer Gegenstand ein für sich bestehendes Wahrhaftes, eine für sich seiende selbstständige Macht über Andere sei, aufgehoben; — und damit ist gesetzt,

---

1) *Zur natürlichen Realität oder Körperlichkeit ist die Luft bereits die ebenso natürliche Idealitat, weshalb 'Luft' ein 'natürlicher' Name für Seele und Geist ist; vgl. Hos. 9:7, Ps. 50:12, Plac. Phil. 1:7. 17, D. L. 7:156, Cic. D. T. 1:9. 19, u. s. w.* (B.)

dass nur Ein Allgemeines ist, das allgemeine Anundfürsichseiende, die einfache phantasielose Anschauung, das Denken, das nur Eines.

Dieses Allgemeine steht sogleich im Verhältnis zum Besonderen, zur erscheinenden Existenz der Welt. Das erste Verhältnis, welches in dem Gesagten liegt, ist, dass die besondere Existenz keine Selbstständigkeit hat, nichts an und für sich Wahrhaftes ist, sondern nur eine accidentelle Modification. Aber das affirmative Verhältnis ist, dass aus dem Einen alles Andere hervorgehe, das Eine dabei die Substanz alles Anderen bleibe, es nur eine zufällige, äussere Bestimmung sei, wodurch die besondere Existenz wird, ebenso dass alle besondere Existenz vergänglich ist, d. h. die Form des Besonderen verliert, und wieder zum Allgemeinen, zu Wasser wird. Der einfache Satz des Thales ist darum Philosophie, weil darin nicht das sinnliche Wasser in seiner Besonderheit gegen andere natürliche Dinge genommen ist, sondern als Gedanke, in welchem sie alle aufgelöst und enthalten sind. Jene Scheidung des Absoluten von dem Endlichen ist also vorgenommen; aber sie ist nicht so zu nehmen, dass das Eine drüben steht und hier die endliche Welt: wie sich dies oft in der gemeinen Vorstellung von Gott findet, wo denn der Welt eine Festigkeit zugeschrieben wird, und man sich oft zweierlei Wirklichkeiten vorstellt, eine sinnliche und eine übersinnliche Welt von gleicher Würde.[1]) Die philosophische Ansicht ist, dass nur das Eine das wahrhaft Wirkliche ist; und 'wirklich' muss hier in seiner hohen Bedeutung genommen werden, während wir im gemeinen Leben alles 'wirklich' nennen.[2]) Das Zweite ist, dass das Princip bei den alten Philosophen eine bestimmte, zunächst physikalische Form hat. Bei uns sieht dies nicht philosophisch aus, sondern eben nur 'physikalisch'; hier aber hat das Materielle philosophische Bedeutung. Der Satz des Thales ist also Naturphilosophie, weil dieses allgemeine Wesen als Reales bestimmt ist, mithin das Absolute als Einheit des Gedankens und Seins.

2. Haben wir dieses Indifferente nun an der Spitze, so ist die nächste Frage 'die' nach der 'Bestimmung' dieses Ersten. Der Uebergang vom Allgemeinen zum Besonderen ist sogleich ein wesentlicher Punkt und tritt mit der Bestimmung der 'Tätigkeit' ein; hierzu ist dann das Bedürfnis vorhanden. Das, was wahrhaftes Princip sein soll, muss nicht eine einseitige besondere Form haben, sondern der Unterschied muss selbst allgemeiner Natur sein, während jene Principe besondere Gestalten sind. Dass das Absolute ein sich selbst Bestimmendes ist, ist schon concreter; dies ist die Tätigkeit und das höhere Selbstbewusstsein des geistigen Princips, womit die Form sich dazu heraufgearbeitet hat, die absolute Form, die Totalität der Form zu sein. Dies ist das Tiefste und so das Späteste; das Nächste ist, nur nach der Bestimmung überhaupt zu sehen.

Dem thaletischen Wasser fehlt die 'Form'. Wie ist diese an ihm gesetzt? Es wird angeführt (und Aristoteles sagt es, aber nicht geradezu von Thales) die Art, wie die besonderen Gestalten aus dem Wasser entstanden seien: jener Uebergang

---

1) *Hegel deutet an, sagt aber nicht, dass auch Gott keine 'Festigkeit' habe, — kein gesondertes 'Dasein', wie denn wirklich u. wahrhaft das Wahre nicht 'da ist', eben weil es über alles Dasein hinausgeht.* (B.)

2) *Die wahre Wirklichkeit ist unendliche Einheit von Schein und Wesen, von Wesen und Erscheinung.* (B.)

sei durch 'Verdickung' und 'Verdünnung' (πυκνότητι και μανότητι), oder, wie wir es besser ausdrücken können, durch grössere und geringere Intensität begründet. Tennemann (Bd. I S. 59) führt hierzu an: Aristoteles, 'De gen. et corrupt.' I 1, wo kein Wort von Verdickung und Verdünnung, noch von Thales steht; ferner 'De Cœlo' III 5, wo nur steht, dass die, welche Wasser, oder Luft, oder ein Feineres als Wasser und Gröberes als Luft annehmen, den Unterschied als Dickheit und Dünnheit bestimmen, aber kein Wort, dass es Thales sei, der diesen Unterschied ausgesprochen. Tiedemann (Bd. I S. 38) führt noch andere Gewährsmänner an, doch erst Spätere [1]) schreiben dem Thales jene Unterscheidung zu. [2]) So viel ist ausgemacht, dass zuerst in dieser Naturphilosophie, wie in der neueren, das Wesentliche der Form überhaupt der quantitative Unterschied desselben Wesens ist. Dieser bloss quantitative Unterschied aber, der, als Verdichtung und Verdünnung des Wassers, die einzige Formbestimmung desselben ausmacht, ist ein äusserlicher Ausdruck des absoluten Unterschieds, ein unwesentlicher, durch ein Anderes gesetzter Unterschied, nicht der innere Unterschied des Begriffes an ihm selbst; es ist also nicht der Mühe wert, sich dabei aufzuhalten.

Der Unterschied dem Begriffe nach hat keine physikalische Bedeutung, sondern die Unterschiede, oder die einfache Entzweiung der Form nach den Seiten ihres Gegensatzes sind eben als allgemeine des Begriffes aufzufassen. Deswegen muss auch nicht sinnliche Bedeutung den 'Stoffen', d. h. den Bestimmtheiten, zugeschrieben werden, wie wenn dies bestimmter so angegeben wird, dass verdünntes Wasser Luft, verdünnte Luft feuriger Æther, verdicktes Wasser Schlamm, dann Erde werde, folglich die Luft Ausdünstung des ersten Wassers, Æther Ausdünstung der Luft, Erde und Schlamm Bodensatz sei. Die Entzweiung tritt hiermit, als sinnliche Veränderung oder Verwandelung, in die Erscheinung fürs Bewusstsein; dass wir die sinnliche Dasselbigkeit verdicken und verdünnen sollen, so experimentierten die Neueren.

'Verwandeln' hat somit einen doppelten Sinn: einmal der 'Existenz' nach und dann dem 'Begriffe' nach. Wenn nun bei den Alten von Verwandelung die Rede ist, so nimmt man dies gewöhnlich für eine Verwandelung der Existenz nach, und untersucht also z. B., ob das Wasser durch 'chemische' Behandlung, wie Hitze, Destillation u. s. w., in Erde verwandelt werden könne; da hat denn die endliche Chemie ihre Grenze. In allen alten Philosophien ist aber die Verwandelung dem 'Begriffe' nach gemeint. Dass nämlich das Wasser sich selbst in Luft oder in Raum und Zeit übersetzt, geht nicht in Retorten u. s. w. vor. Aber in jeder philosophischen Idee kommt dieser Uebergang der einen Qualität in die andere vor, d. h. es wird dieser innige Zusammenhang im Begriff aufgezeigt, wonach keines ohne das Andere selbstständig bestehen kann, sondern das Leben der Natur eben darin besteht, dass sich Eins notwendig zum Anderen verhält. Man pflegt wohl die Vorstellung zu haben, dass, wenn man das Wasser fortnähme, es zwar den Pflanzen und Tieren schlecht ergehen würde, die Steine aber doch bleiben könnten, oder das man bei den Farben das Blaue wegnehmen könnte, ohne dadurch dem Gelben und Roten im Mindesten zu schaden. Der blossen empirischen Existenz nach lässt sich freilich leicht zeigen, dass jede

---

1) *Wie Hippolytus Romanus und Simplicius.* (B.)
2) Vergl. Ritter: 'Geschichte der ionischen Philosophie', S. 15.

Qualität für sich ist; dem Begriffe nach sind sie aber nur durch einander, vermittelst innerer Notwendigkeit.[1]) Dies merkt man auch wohl beim Lebendigen, wo es anders zugeht, weil hier der Begriff zur Existenz kommt; schneidet man also z. B. das Herz aus, so geht auch die Lunge und alles Uebrige zu Grunde. Ebenso existiert nun auch die ganze Natur nur in der Einheit aller ihrer Glieder, wie das Gehirn nur in der Einheit mit den anderen Organen bestehen kann.

3. Ist aber die Form an ihren beiden Seiten nur als Verdichtung und Verdünnung ausgesprochen, so ist sie nicht an und für sich selbst; um dies zu sein, muss sie 'als absoluter Begriff', als unendlich bildende Einheit gefasst werden. Was hierüber bei Aristoteles ('De Anima' 1 : 2, auch 5) vorkommt, ist dies, dass er sagt: „Thales scheint nach dem, was sie von ihm erzählen, die Seele für etwas Bewegendes zu halten, indem er von dem Magnetsteine sagt, dass er eine Seele habe, weil er das Eisen bewegt." Diogenes Laertius (1 : 24) fügt den Bernstein hinzu, woraus wir sehen, dass schon Thales die Elektricität gekannt habe, obwohl eine andere Erklärung ist, dass ἤλεκτρον sonst ein Metall gewesen sei; Aldobrandini sagt zu dieser Stelle des Diogenes, es sei ein Stein, der dem Gift so feind sei, dass er sogleich, berührt davon, zische. Jene Bemerkung des Aristoteles wird dann von Diogenes für's erste so verkehrt, dass er sagt, „Thales habe auch dem Leblosen eine Seele zugeschrieben"; davon ist aber nicht die Rede, sondern wie er die absolute Form gedacht, ob er die Idee allgemein als Seele ausgesprochen gehabt, so dass das absolute Wesen Einheit des einfachen Wesens und der Form sei.

Diogenes führt zwar ferner (1 : 27) von Thales an: „Die Welt sei beseelt und voll Dämonen", und 'Plutarch' ('De plac. phil. 1 : 7): „er habe Gott die Intelligenz (νοῦν) der Welt genannt." Diesen Ausdruck schreiben aber alle Alten einstimmig, namentlich Aristoteles, erst dem Anaxagoras zu, als demjenigen, welcher zuerst gesagt habe, dass der νοῦς das Princip der Dinge sei. Es hilft also zur Bestimmung der Form bei Thales weiter nichts, wenn wir auch bei Cicero ('De Nat. Deor.' 1 : 10) die Stelle finden: „Thales sagte, dass das Wasser der Anfang aller Dinge sei, Gott aber der Geist, der aus dem Wasser alles bilde." Thales kann wohl von Gott gesprochen haben, aber dass er ihn als den νοῦς gefasst habe, der alles aus dem Wasser gebildet, das hat Cicero hinzugesetzt. Tiedemann (B. I S. 42) äussert, die Stelle sei vielleicht corrupt, wie Cicero auch nachher (c. 11) dem Anaxagoras zuschreibe, dass „er zuerst die Anordnung aller Dinge als durch die unendliche Kraft des Geistes vollbracht behauptete." Doch der Epikureer, dem jene Worte in den Mund gelegt sind, spricht „mit Keckheit und nichts so sehr fürchtend, als dass er über irgend etwas zu zweifeln schiene" (c. 8), vorher und nachher von anderen Philosophen ziemlich albern, so dass diese Darstellung bloss gemacht ist, um Lächerlichkeiten zu finden. Aristoteles verstand die historische Treue besser; ihm müssen wir daher folgen. Denen aber, welchen es darum zu tun ist, allenthalben die Vorstellung von einer Erschaffung der Welt durch Gott zu finden, ist jene Stelle des Cicero eine grosse Weide, und es wird viel darüber gestritten, ob Thales unter die zu

---

[1]) *Zunächst muss es die Natur zur Erscheinung machen, dass sich die Realität einerseits zur Potentialität und andererseits zur Idealität verhält, was sie an der Flüssigkeit, Festigkeit und Luftigkeit eben tut; dieselben stellen also Setzbarsein, Gesetztsein und Aufgehobensein 'natürlich' dar.* (B.)

zählen, die die Existenz eines Gottes angenommen. So wird der Theismus des Thales von Plouquet behauptet, während Andere ihn zum Atheisten, oder auch zum Polytheisten machen wollten, weil er gesagt, alles sei voll von Dämonen. Allein diese Frage, ob Thales noch ausserdem an Gott geglaubt, geht uns hier nichts an: es ist hier nicht von 'Annehmen', 'Glauben', 'Volksreligion' die Rede; es ist allein um philosophische Bestimmung des absoluten Wesens zu tun. Und ob Thales auch von Gott als dem Bildner aller Dinge aus jenem Wasser gesprochen, so wüssten wir damit nichts mehr von diesem Wesen; wir hätten bei Thales unphilosophisch gesprochen, indem wir ein leeres Wort gebraucht hätten, ohne nach seinem speculativen Begriff zu fragen. Ebenso ist das Wort 'Weltseele' unnütz, weil damit ihr Sein noch nicht ausgesprochen ist.

Alle diese ferneren wie auch späteren Angaben berechtigen uns also nicht, dafür zu halten, dass Thales die Form im Absoluten auf eine bestimmtere Weise gefasst; im Gegenteil widerspricht dem die übrige Geschichte der philosophischen Entwickelung. Wir sehen, dass wohl die Form an dem Wesen gesetzt zu sein scheint, aber diese Einheit ist noch nicht weiter entwickelt. Die Vorstellung, der Magnet habe eine Seele, ist zwar immer besser, als zu sagen, er 'habe die Kraft' anzuziehen; denn 'Kraft' ist eine Art von Eigenschaft, die als ein von der Materie trennbares Prädicat vorgestellt wird, 'Seele' hingegen das mit der Natur der Materie identische Bewegen seiner selbst. Solcher Einfall des Thales steht aber einzeln da, und hat weiter keine nähere Beziehung auf seinen absoluten Gedanken. Die Philosophie des Thales ist daher in der Tat in den einfachen Momenten beschlossen, die Abstraction gemacht zu haben, die Natur in ein einfaches sinnliches Wesen zusammenzufassen, und den Begriff des Grundes aufgestellt zu haben, d. h. das Wasser als den unendlichen Begriff, als einfaches Wesen des Gedankens bestimmt zu haben, ohne ihm eine weitere Bestimmtheit als den Unterschied der Quantität zuzugestehen. Das ist die beschränkte Bedeutung dieses Princips des Thales.

2. *Anaximander.*

Anaximander war gleichfalls ein Milesier und Freund des Thales; „dieser," sagt Cicero (Acad. Quæst. 2 : 37) „konnte ihn nicht davon überzeugen, dass alles aus Wasser bestehe." Der Vater des Anaximander hiess Praxiades, seine Geburt ist nicht genau bestimmt; sie wird von Tennemann (Bd. I, S. 413) Ol. 42, 3 (610 v. Chr.) gesetzt, indem Diogenes Laertius (2 : 1. 2) aus Apollodor, einem Athener, berichtet, er sei Ol. 58, 2. (547 v. Chr.) 64 Jahr alt gewesen, und bald darauf gestorben, d. h. um die Zeit, als Thales starb, der, wenn er im 90. Jahre gestorben, ungefähr 28 Jahr älter als Anaximander gewesen sein musste. Von Anaximander wird erzählt, dass er in Samos beim Tyrannen Polykrates [1]) gelebt hat, wo auch Pythagoras und Anakreon versammelt waren. Themistios (bei Brucker T. I, S. 478) führt von ihm an, er habe zuerst seine philosophischen Gedanken schriftlich verfasst, doch wird dies auch wieder von Anderen berichtet, z. B. von Pherekydes, der älter war als er. Anaximander soll von der Natur, von den Fixsternen, der Kugel, und Anderes geschrieben, ferner etwas wie eine Landkarte, den Umfang (περίμετρον) des Landes und Meeres darstellend, verfertigt,

---

1) *D. h. um 532, was die Akmé des Pythagoras ist. Apolloder hat vielleicht die Akmé Anaximanders mit dem Anfang der Herrschaft des Polykrates (566) zusammengedacht, wo unser Philosoph in seinem 44sten Jahre stand.* (B.)

auch andere mathematische Erfindungen gemacht haben, z. B. eine Sonnenuhr[1]) die er in Lakedämon errichtet, so wie Instrumente, worauf der Lauf der Sonne und die Bestimmung des Æquinoctiums angegeben war; auch eine Himmelsphäre.

Seine 'philosophischen' Gedanken sind von wenig Umfang, und gehen nicht zur Bestimmung fort. Diogenes sagt am angeführten Orte, „Als Princip und Element setzte er das Unendliche" (τὸ ἄπειρον, das Unbestimmte); „er bestimmte es nicht als Luft, noch Wasser, noch dergleichen etwas." [2]) Der Bestimmungen dieses Unendlichen aber sind wenige: „Es sei das Princip alles Werdens und alles Vergehens; es entstehen in langen Zwischenräumen aus ihm unendliche Welten oder Götter [3]), und vergehen wieder in dasselbe" (das hat einen ganz orientalischen Ton); „als Grund, dass das Princip als das Unendliche zu bestimmen sei, gebe er an, weil es der fortschreitenden Erzeugung nie an Stoff fehlen dürfe. Es enthalte alles in sich, und regiere alles, und sei das Göttliche, Unsterbliche und Unvergängliche." [4]) Aus dem Einen selbst scheidet Anaximander die Gegensätze aus, die in ihm enthalten sind, wie Empedokles und Anaxagoras, so dass alles zwar in diesem Gemisch auch schon fertig ist, aber unbestimmt. [5]) Alles ist nämlich der realen Möglichkeit nach (δυνάμει) darin, „so dass," sagt Aristoteles (Metaphys. 12 : 2) „nicht nur accidentellerweise alles aus dem Seienden, indessen aus dem der Möglichkeit nach Seienden, das aber der Wirklichkeit nach noch nicht ist." Diogenes Laertius (2 : 1) setzt hinzu: „Die Teile des Unendlichen ändern sich, es selbst aber sei unveränderlich." Endlich wird gesagt, es sei der Grösse nach unendlich, nicht der Zahl nach, wodurch sich Anaximander von Anaxagoras, Empedokles und den anderen 'Atomisten' unterscheide, welche die absolute Discretion des Unendlichen statuierten, wogegen Anaximander die absolute Continuität desselben. [6]) Aristoteles (Metaphys. 1 : 8) im Anführen Verschiedener spricht auch von einem Principe, das nicht Wasser noch Luft sei, sondern „dichter als Luft und dünner als Wasser". Viele haben diese Bestimmung auf Anaximander bezogen und es ist möglich, dass sie ihm angehört.

Der Fortschritt der Bestimmung des Princips als der unendlichen Allheit liegt nun darin, dass das absolute Wesen nicht mehr nur ein Einfaches, sondern

---

[1]) *Vgl. Jes. 38 : 8 u. 2 Kön. 20 : 9. Herodot (2 : 109): „Die Sonnenuhr und den Zeiger sowie die zwölf Teile des Tages haben die Hellenen von den Babyloniern gelernt."* (B.)

[2]) *Das anaximandrische Unendliche, welches als Vorgestelltes der Raum ist, könnte geschichtlich Tum, Atum, Atumu sein, sieht aber mehr der Prakrt oder Urmaterie der Sâmkhyalehre ähnlich, aus der sich in eigener Bewegung die stoffliche Welt entwickelt, um sich wieder, wenn ihre Zeit um ist, in den Urstoff zurückzubilden. Hiermit ist zugleich gesagt, dass das Bewusstsein einer Selbstvervielung der Einheit und Selbstvereinigung der Vielheit, das Bewusstsein von der absoluten Negativität der Wirklichkeit und Wahrheit, so zu sagen am Anfange unseres Philosophierens steht.* (B.)

[3]) *Die Sâmkhya's lehren unablässigen Wandel und Wechsel der ganzen Erscheinungswelt, sowie unzählige Weltvernichtungen und Erneuerungen, und „die Unsterblichkeit der Götter bedeutet nur ein Bestehen durch lange Zeit." (P. Deussen, 'das System des Vedânta' 1883 S. 179.) — Sarwam anityam! Ein Brahma'scher Kalpah soll 4320 million Jahre währen.* (B.)

[4]) Plutarch. De plac. phil. 1 : 3, Cicer. De Natura Deorum 1 : 10, Aristot. Phys. 3 : 4.

[5]) Cf. Aristot. Phys. 1 : 4.

[6]) Simplicius ad Arist. Phys. (1 : 2), p. 5 b.

eine das Endliche negierende Allgemeinheit ist. Zugleich, von der materiellen Seite angesehen, hebt Anaximander die Einzelnheit des Elements des Wassers auf. Sein gegenständliches Princip sieht nicht material aus und man kann es als Gedanken nehmen; es erhellt aber sonst, dass er nichts Anderes als die Materie überhaupt, die allgemeine Materie, gemeint habe.[1]) Plutarch macht dem Anaximander einen Vorwurf daraus, dass „er nicht gesagt, 'was' (τί) sein Unendliches sei, ob es Luft, Wasser oder Erde sei." Allein eine solche bestimmte Qualität ist eben das Vergängliche; die Materie, als unendlich bestimmt, ist diese Bewegung, die Bestimmtheiten zu setzen und die Entzweiung eben so auch wieder zu vernichten. Hierin ist das wahre unendliche Sein zu setzen, nicht in der negativen Grenzenlosigkeit. Diese Allgemeinheit und Negativität des Endlichen ist aber nur unsere Bewegung; bei der Beschreibung der Materie als des Unendlichen, scheint Anaximander nicht gesagt zu haben, dass dies ihre Unendlichkeit sei.

Weiter hat er gesagt (und stimmt darin nach Theophrast mit dem Anaxagoras überein): „Aus dem Unendlichen scheidet sich das Gleichartige vom Ungleichartigen ab und verbindet sich mit dem Gleichartigen; was also im Ganzen Gold war, wird Gold, was Erde, Erde, u. s. f., so das eigentlich nichts entsteht, sondern vorher schon darin war." [2]) Dies sind jedoch arme Bestimmungen, die nur das Bedürfnis zeigen, vom Unbestimmten zum Bestimmten überzugehen; doch geschieht dies hier noch auf unbefriedigende Weise. In Ansehung der näheren Bestimmung, wie das Unendliche in seiner Entzweiung den Gegensatz bestimmt, scheint ihm auch die Bestimmung des quantitativen Unterschiedes der Verdichtung und Verdünnung mit Thales gemeinschaftlich zu sein.[3]) Die Späteren bezeichnen den Process des Ausscheidens aus dem Unendlichen als 'Hervorgehen': Anaximander lasse den Menschen aus einem Fisch werden, aus dem Wasser auf das Land hervorgehen.[4]) 'Hervorgehen' kommt auch neuerdings vor[5]); es ist ein blosses Aufeinanderfolgen in der Zeit, — eine Form, mit der man oft Glänzendes zu sagen meint, aber es ist keine Notwendigkeit, kein Gedanke darin enthalten, viel weniger ein Begriff.[6])

---

[1]) Stobæi Eclog. Physic. c. 11 p. 294 ed. Heeren. — *Anaximander hat Realität gemeint, indem er deren Idealität denken musste.* (B)

[2]) Simplicius ad Phys. Arist. p. 6 b.

[3]) *Οἱ γὰρ ἓν ποιήσαντες τὸ ὂν σῶμα τὸ ὑποκείμενον... τἆλλα γεννῶσι πυκνότητι καὶ μανότητι πολλὰ ποιοῦντες. Aristot. Phys. 1 : 4.* (B.)

[4]) Cf. Plutarch. Quæst. Conviv. 8 : 8.

[5]) *„Would not one think Hegel had read Darwin?" (J. H. Stirling.)* (B.)

[6]) *Hegel im Jahre 1827: „'Hervorgehen' ist überhaupt eine Kategorie, die ich nicht gebrauche, indem sie nur ein bildlicher Ausdruck, keine Kategorie ist." (Vgl. Enc. § 249.) Der spätere Schelling: „Dagegen hat aber Hegel die bewunderungswürdige Kategorie des 'Entlassens'. Dieses 'Entlassen' ist wohl kein bildlicher Ausdruck? Was es mit diesem 'Entlassen' auf sich habe, wird nicht erklärt, allein diesem 'Entlassen' von Seiten Gottes" — sic! — „muss doch notwendig ein Hervorgehen des Entlassenen (dessen, als was sich Gott entlässt), also ein Hervorgehen der Natur und daher auch der Materie aus Gott entsprechen, sowie, wenn nach Hegel Gott in der Logik noch" — 'noch'! — „eingeschlossen ist, ebenderselbe in der wirklichen ausserlogischen Natur aus seiner Ewigkeit herausgegangen sein muss." (2, 3 : 121—122; vgl. 1, 10 : 153.) — Ego: Es zeigt sich hier, dass man in verhältnismässiger Begriffslosigkeit einen verhassten 'Nebenbuhler' auch, oder gerade, in der Philosophie beim Worte nehmen kann, ohne*

Aber es wird dem Anaximander von Stobæus (Eclog. Phys. c. 24, p. 500) in späteren Nachrichten auch die Bestimmung der 'Wärme', als Auflösung der Gestalt, und der 'Kälte' zugeschrieben, die Aristoteles (Metaphys. 1 : 5) erst dem Parmenides. Eusebius ('De Præp. Evang.' 1 : 8) giebt uns aus einem verlorenen Werke Plutarchs von Anaximanders Kosmogonie noch etwas zum besten, was dunkel ist, und das Eusebius wohl selbst nicht recht verstanden hat. Es lautet ungefähr so: „Aus dem Unendlichen seien unendliche himmlische Sphären und unendliche Welten ausgeschieden worden; ihr Verderben aber trügen sie darum in sich, weil sie nur durch beständiges Abscheiden seien." Indem das Unendliche nämlich das Wesen ist, ist das Abscheiden Setzen eines Unterschiedes, d. h. einer Bestimmung oder eines Endlichen. „Die Erde habe die Form eines Cylinders, dessen Höhe der dritte Teil seiner Breite sei. Die beiden von Ewigkeit her befruchtenden Principien des Warmen und Kalten schieden sich bei der Erzeugung dieser Erde ab, und darauf habe sich eine feurige Sphäre um die die Erde umgebende Luft gebildet, wie die Rinde um einen Baum. Wie diese zersprungen und ihre Stücke in Kreise eingeschlossen worden, seien so Sonne, Mond und Sterne entsprungen." Daher nannte auch Anaximander nach Stobæus (Ecl. Phys. 25. p. 510) die Sterne „radförmig mit Feuer angefüllte Zusammenfilzungen der Luft." Diese Kosmogonie ist so gut als die geologische Hypothese der Erdrinde, die zersprang, oder die Explosion der Sonne nach Büffon [1]), der umgekehrt bei der Sonne anfangend die Planeten als Schlacken daraus entstehen lässt. Während die Alten die Gestirne in unsere Atmosphäre hineinzogen und die Sonne eher aus der Erde hervorgehen lassen, machen wir die Sonne vielmehr zum Wesen und zur Geburtstätte der Erde und sondern die Sterne ganz von der näheren Beziehung auf uns ab [2]), indem sie für uns, wie die epikurischen säligen Götter, ruhen. Auf dem Gange des Entstehens steigt die Sonne freilich als das Allgemeine herab, sie ist aber das der Natur nach Spätere; in Wahrheit also ist nur die Erde 'Totalität', die Sonne hingegen ein Moment der — Abstraction.

---

von dessen Gedanken die leiseste Ahnung zu haben; Hegels logische Idee ist als das 'göttlich' Ewige in Weise der Potentialität zu denken, ohne dass die natürliche Realität irgendwann einmal aus demselben hervorgegangen wäre, und das ohne begriffliche oder begriffene Entwicklung gebrauchte Wort 'Hervorgehen' bleibt ein Zeichen der Naivetät, wogegen die von Hegel (Enc. § 244) erwähnte Selbstentlassung der Idee zur Natur eine begriffliche und begreifliche Unentbehrlichkeit ist, zur Bezeichnung des Uebergangs von dem Wahren in abstracto zur natürlichen Wirklichkeit. (B.)

[1]) *„Hegel nennt als die Begründer der modernen Kosmogonie weder Kant noch Laplace." Kuno Fischer: 'Hegels Leben, Werke und Lehre' (1898—1901) S. 1024.* (B.)

[2]) *Das natürliche Licht ist als das natürlich Leichte das Andere zum stofflich Schweren oder Zusammengehenden und zergeht ebenso 'natürlich' zur Vielheit ungezählter Sterne, wie das Ich die 'geistige' Einheit Vieler ist; gleichwohl geht für dieses Ich das Licht objectiv ebenso natürlich von der Sonne, 'seiner' Sonne aus, wie es die eigene geistige Centralität zur Realität objectivieren muss. Ohne die vielen irdischen Augen keine Denkbarkeit einer centralen Stelle für die Sonne, ebensowenig wie es irdische Augen ohne die himmlisch reale Sonne gäbe; die Sonne ist die Realität unserer Idealität, die unserer Subjectivität central entsprechende Objectivität, die sich je nachdem man es nimmt, in Bezug auf das Ich als das Frühere oder Spätere denken lässt. Das Wahre ist eben Einheit Entgegengesetzter und deshalb auch ewig zeitlich, oder in aller Zeitlichkeit ewig; unser Sonnensystem ist, und ist nicht, in der Zeit entstanden — und veränderlich, bzw. vergänglich.* (B.)

3. *Anaximenes.*

Noch ist Anaximenes übrig, der zwischen der 55. und 58. Ol. (560—548 vor Chr.) erscheint, ebenfalls ein Milesier, Zeitgenosse und Freund des Anaximander; er hat wenig Ausgezeichnetes, und es ist überhaupt sehr wenig von ihm bekannt. Gedankenlos und widersprechend führt Diogenes Laertius (2 : 3) an, „er sei nach Apollodor in der drei und sechzigsten Olympiade geboren, und gestorben im Jahre, wo Sardes erobert worden (von Cyrus, Ol. 58). [1]

An die Stelle der unbestimmten Materie des Anaximander setzte er wieder ein bestimmtes Naturelement, das Absolute also in einer 'realen' Form, statt des thaletischen Wassers aber die 'Luft'. [2] Er fand wohl ein sinnliches Sein für die Materie notwendig, und die Luft hat zugleich den Vorteil, diese grössere Formlosigkeit zu haben; sie ist weniger Körper als das Wasser, denn wir 'sehen' sie nicht, sondern 'fühlen' nur erst ihre Bewegung. 'Plutarch' (De plac. phil. 1 : 3) führt an, „aus ihr trete alles hervor und in sie löse alles sich wieder auf"; nach Cicero ('De nat. Deor.' 1 : 10) bestimmte er sie als „unermesslich, unendlich und in steter Bewegung". Diogenes Laertius drückt dies am angeführten Orte so aus: „Das Princip sei die Luft 'und' das Unendliche (οὗτος ἀρχὴν ἀέρα εἶπε καὶ τὸ ἄπειρον)", als ob es zwei Principien wären; doch kann man auch ἀρχὴν καὶ ἄπειρον als Subject zusammennehmen, und ἀέρα für das Prädicat des Satzes ansehen. Denn Simplicius (zur Physik des Aristoteles p. 6 a) sagt ausdrücklich, „dass ihm das Urwesen Eine und eine unendliche Natur gewesen, wie dem Anaximander, nur nicht, wie diesem, eine unbestimmte, sondern eine bestimmte, nämlich die Luft", die er aber als etwas Seelenhaftes gefasst zu haben scheint.

'Plutarch' bestimmt die Vorstellungsweise des Anaximenes, wie aus der Luft (Æther nannten es Spätere) alles sich erzeuge und in sie auflöse, näher so: „Wie unsere 'Seele', die Luft ist, uns zusammenhält (συγκρατεῖ), so hält auch (περιέχει) die ganze Welt ein Geist (πνεῦμα) und Luft zusammen; Geist und Luft sind gleichbedeutend." [3] Anaximenes zeigt sehr gut die Natur seines Wesens

---

[1]) *Mit Diels ist hier wohl zu lesen, er sei nach Apollodor zur Zeit, als Sardes erobert wurde, d. h. 546 v. Chr., bekannt gewesen und in der 63. Olympiade, d. h. zwischen 528 u. 525, gestorben.* (B.)

[2]) *Die Luft als solche ist nicht mehr Realität. Durch Verluftigung und Verflüchtigung vergeistigt sich die Natur auf annoch stofflich räumliche oder unlebendig unbewusste Weise und die Luft ist deshalb natürlicher Geist, — reale Idealität. Luft als solche lässt sich empfinden und fühlen, nicht aber als Körper wahrnehmen und beobachten; sie ist zergangene Gegenständlichkeit, welche Gegenstände enthält, um sie gelegentlich in sich verschwinden zu lassen. Alle Dinge schweben in der Luft und was zugrundegeht, geht überhaupt in der Luft zugrunde, um in Luft aufzugehen. Die Luft ist von der natürlichen Realität die ebenso natürliche Idealität und deshalb ganz natürlich die dritte Kategorie unmittelbarer oder anfänglicher und naiver Naturphilosophie.* (B.)

[3]) Λέγεται συνωνύμως ἀὴρ καὶ πνεῦμα· *Pl. Ph. 1 : 3, 6. Vgl. Jes. 3 : 20, u. Jer. 15 : 19, sowie Jer. 49 : 36, Gen. 7 : 15, Hes. 37 : 8, Hos. 9 : 7 u. Ps. 51 : 11 im 'hebräischen' Grundtexte; ferner Plat. Crat. 399 de, Phd 77 de, Civ. 394 d u. Joh. 3 : 8; Diog. Laërt. 7 : 156, Plac. Phil. 1 : 7, 17 u. s. w. — Wenn schliesslich 'Paulus' (1 Cor. 15 : 46) schreibt,* οὐ πρῶτον τὸ πνευματικὸν ἀλλὰ τὸ ψυχικόν, ἔπειτα τὸ πνευματικόν, *so denkt er sich* γνωστικῶς τὸ νοητικὸν *als das auserwählte aber 'selbstlose' Letzte;* ἡ ψυχὴ διαιρεῖται εἰς τρία *(D. L. 3 : 90) gemäss der handgreiflichen Finsternis, der lebendigen aber seelischen Dämmerung und dem geistig*

an der Seele auf, und bezeichnet so gleichsam den Uebergang der Naturphilosophie in die Philosophie des Bewusstseins oder das Aufgeben der gegenständlichen Weise des Urwesens.[1]) Die Natur dieses Urwesens ist vorher auf eine fremdartige, dem Bewusstsein negative Weise bestimmt gewesen; sowohl seine Realität, das Wasser oder auch die Luft, als das Unendliche ist ein Jenseits des Bewusstseins. Aber die Seele ist dieses allgemeine Medium, eine Menge von Vorstellungen, die verschwinden und hervortreten, ohne dass diese Einheit und Continuität aufhörte; — sie ist ebenso tätig als passiv, aus ihrer Einheit die Vorstellungen auseinanderwerfend und sie aufhebend, und in ihrer Unendlichkeit sich selbst gegenwärtig, so dass die negative und die positive Bedeutung zusammenfallen. Bestimmter ausgesprochen, nicht nur zur Vergleichung, ist diese Natur des Urwesens von dem Schüler des Anaximenes, von Anaxagoras.[2])

Angeführt wird noch Pherekydes, als der Lehrer des Pythagoras, von der Insel Syros, einer der Kykladen. Er soll aus einem Brunnen Wasser geschöpft und daraus erkannt haben, dass ein Erdbeben in drei Tagen stattfinden werde, auch von einem Schiff mit vollen Segeln vorausgesagt haben, dass es werde untergehen, und es sei im Augenblicke untergegangen. Von diesem Pherekydes berichtet bei Diogenes Laertius (1 : 116) Theopomp, dass „er 'zuerst' den Griechen von der Natur 'und' den Göttern geschrieben" (vorhin wurde von Anaximander dasselbe gesagt); es soll Prosa gewesen sein. Aus dem, was sonst hiervon berichtet wird, erhellt, dass es eine 'Theogonie' gewesen, deren erste Worte uns noch aufbewahrt sind: „Zeus und die Zeit und das Irdische (χθών) waren immer (εἰς ἀεί); dem Irdischen (χθονίῃ) wurde der Name Erde, als Zeus ihr Gaben verlieh."[3]) Wie es weiter ging, ist uns unbekannt; jedoch ist dies nicht als ein grosser Verlust zu erachten. Nur dies erwähnt noch (der späte) Hermias[4]): „Er habe als Principien Zeus 'oder' das Feuer (αἰθέρα), die Erde, und Kronos 'oder' die Zeit gesetzt, das Feuer als das Wirkende, die Erde als das Leidende, die Zeit als das, worin alles entstehe." Diogenes von Apollonia, Hippasos, Archelaos[5]) werden auch als ionische Philosophen genannt; wir wissen aber nichts als ihre Namen, und dass sie einem oder dem anderen Princip anhangen.

Wir lassen diese[6]) und gehen nun zu Pythagoras über, der schon ein Zeit-

---

hellen Lichte, und wie z. B. von Marc Aurel (3 : 16) σῶμα, ψυχή *und* νοῦς *erwähnt werden, nennt ein wenig früher der chrestlich Inspirierte (1 Thess. 5 : 23) den Leib, die Psyche und das Pneuma.* (B.)

[1]) *Das nationale, orphische und pythagoreische Mysterienwesen, die thaletische, anaximandrische und anaximeneische Naturphilosophie und der xenophaneische, parmenideische und zenonische Eleatismus verhalten sich wie Potentialität, Objectivität und Subjectivität der sich suchenden Vernunft, und dem Anaximenes mit seinem luftigen Unendlichen, mit seinem unendlichen Luftigen um 548 v. Chr., entspricht unmittelbar Xenophanes, der es um 536 ausspricht, dass das göttliche Eine gestaltlos oder unkörperlich sei.* (B.)

[2]) *Dass Anaxagoras ein Schüler des Anaximenes gewesen sei, sagen Cicero ('de D. N.' 1 : 11, 26) und Strabo (14 : 3, 36); Anaximenes jedoch hat um 548 v. Chr. geblüht und Anaxagoras ist 500 v. Chr. geboren.* (B.)

[3]) Diog. Laërt. 1 : 119; Menagius ad h. l.

[4]) In irrisione gentilium, c. 12 (citante Fabricio ad Sext. Emp. Hyp. Pyrrh. III 4, § 30).

[5]) *D. L. 9 : 57, 8 : 84, 2 : 16—17.*

[6]) *Dass Diogenes von Apollonia übergangen wird, könnte ein grosser Mangel der Hegel'schen Darstellung heissen, denn von den jüngeren Nachfolgern der ionischen Naturphilosophen gilt Diogenes als der wichtigste; das vorliegende Buch*

genosse des Anaximander war[1]); allein der Zusammenhang der Entwickelung des Princips der physischen Philosophie hat es erfordert, Anaximenes noch mitzunehmen.[2]) Wir sehen, dass sie, wie Aristoteles von ihnen sagt, das Urwesen in eine Weise der Materie setzten: Luft und Wasser, sodann, wenn Anaximanders Materie so zu bestimmen ist, auch ein Wesen feiner als Wasser und gröber als Luft. Heraklit, von dem bald zu sprechen ist, hat es erst als 'Feuer' bestimmt, „keiner aber," wie Aristoteles (Metaph. 1: 8) bemerkt, „als Princip die Erde genannt, weil sie als das zusammengesetzteste Element erscheint" (διὰ τὴν μεγαλομέρειαν). Denn sie sieht gleich aus, wie ein Aggregat von vielen Einzelnen. Wasser hingegen ist dieses Eine, Durchsichtige; es stellt auf sinnliche Weise die Gestalt der Einheit mit sich dar, ebenso die Luft, das Feuer, die Materie u. s. f. Das Princip soll Eins sein, muss also auch Einheit mit sich in sich selbst haben; zeigt es Mannigfaltigkeit, wie die Erde, so ist es nicht Eins mit sich selbst, sondern vielfach. — Dies ist es, was wir über die Philosophie der älteren Ionier zu sagen hatten. Das Grosse dieser armen abstracten Gedanken ist das Fassen einer allgemeinen Substanz in Allem, und ferner dass sie bildlos, nicht mit Vorstellungen der Sinnlichkeit behaftet ist.

Das Mangelhafte dieser Philosophien hat nun niemand besser als Aristoteles (am angeführten Orte) erkannt. Er sagt zweierlei in seinem Urteil über diese drei Arten, das Absolute zu bestimmen: „Die das Urprincip als Materie setzen, fehlen mannigfaltig. Erstens geben sie bloss die Elemente des Körperlichen an, nicht des Unkörperlichen, da es doch auch Unkörperliches giebt." Beim Aufnehmen der Natur, um ihr Wesen anzugeben, ist dieses Aufnehmen vollständig zu fordern, und alles, was sich vorfindet, zu berücksichtigen; das ist freilich nur eine empirische Instanz. Aristoteles setzt das Unkörperliche, als eine Art von Dingen, den materiellen entgegen und meint, das Absolute müsse nicht auf einseitige Weise bestimmt werden; indem das Princip jener Philosophen nur materiell sei, setzten sie nicht die Unkörperlichkeit, nicht den Gegenstand als Begriff. Die Materie ist zwar selbst immateriell als Reflexion ins Bewusstsein, aber jene wissen nicht, dass, was sie aussprechen, ein Wesen des Bewusstseins ist. Der erste Mangel also ist, dass das Allgemeine in besonderer Gestalt ausgesprochen wird.

Das Zweite, was Aristoteles (Metaph. 1 : 3) sagt, ist Folgendes: „Aus diesem Allen sieht man, dass die Ursache nur in der Form der Materie von ihnen ausgesprochen worden ist. Indem sie aber so fortgingen, bahnte ihnen die Sache selbst den Weg und nötigte sie, weiter nachzuforschen.[3]) Denn wenn Vergehen

---

aber beansprucht nicht, eine Geschichte der Philosophie mit vollständigem Detail zu sein, sondern enthält die Substanz Hegel'scher Vorlesungen 'über' die philosophiegeschichte. Und noch Zeller hat von Diogenes geschrieben, seine Lehre sei der Versuch eines Späteren, der seine Merkwürdigkeit habe, man könne jedoch seine philosophische Bedeutung nicht sehr hoch anschlagen. Die Fragmente lese man etwa bei Mullach (1 : 254—256), der gleich darauf einen Aufsatz über Archelaos folgen lässt; den Hippasos lässt Hegel hier ein wenig von ungefähr hereinschneien. Er soll freilich das stoffliche Princip der Welt im Feuer gefunden haben, war aber ein Pythagoreer aus Metapont. (B.)

[1]) *Anaximander hat um 566, Pythagoras um 532 'geblüht', wobei die 'Blüte', der Redeweise der Alten gemäss, als ein Alter von vierzig Jahren gedacht ist.* (B.)

[2]) *Die Akmé desselben fällt aber auch ins Jahr 548.* (B.)

[3]) Προϊόντων δ' οὕτως αὐτὸ τὸ πρᾶγμα ὡδοποίησεν αὐτοῖς καὶ συνηνάγκασε ζητεῖν. *Ein sinnreiches Wort: wenn der Begriff dem 'Anderen' nachgeht, dem Begriffe vom 'Anderen', so verwandeln sich vor ihm von selbst die anderen Begriffe, die er — selbst ist.* (B.)

und Werden aus Einem oder aus Mehreren ist, so entsteht die Frage: Wodurch geschieht dies und was ist die Ursache hievon? Denn die zugrundeliegende Substanz (τὸ ὑποκείμενον) macht nicht sich selbst verändern, wie weder das Holz, noch das Erz selbst Ursache ihrer Veränderung ist, also weder das Holz ein Bett, noch das Erz eine Bildsäule macht, sondern etwas Anderes die Ursache der Veränderung ist. Dies aber suchen, heisst das andere Princip suchen, welches, wie wir sagen würden, das Princip der Bewegung ist." Diese Kritik ist noch jetzt geltend, wo das Absolute als die eine starre 'Substanz' vorgestellt wird. Aristoteles sagt, dass aus der Materie als solcher, dem Wasser als nicht sich selbst bewegend, die Veränderung als solche nicht zu begreifen sei; er wirft den älteren Philosophen bestimmt vor, dass sie das Princip der Bewegung nicht erforscht haben, und danach fragt man sogleich. Ferner 'Zweck' fehlt ganz; überhaupt fehlt die Bestimmung der 'Tätigkeit'. Aristoteles sagt daher an der anderen Stelle: „Indem sie die Ursache des Entstehens und Vergehens anzugeben unternehmen, heben sie in der Tat die Ursache der Bewegung auf. Indem sie einen einfachen Körper, ausgenommen die Erde, zum Principe machen, begreifen sie nicht die gegenseitige Entstehung und Veränderung des Einen aus dem Anderen; ich meine Wasser, Luft, Feuer und Erde. Diese Entstehung ist als Trennung oder als Vereinigung zu setzen; so kommt dann dieser Gegensatz herein, dass Eins der Zeit nach früher, das Andere später ist. Indem nämlich diese Natur des Entstehens der Weg ist, den sie genommen, wird vom einfachen Allgemeinen durch das Besondere zum Einzelnen, als dem Spätesten, herabgestiegen; allgemein sind aber Wasser, Luft, Feuer. Am meisten scheint zu diesem Elemente das Feuer zu passen, denn es ist das feinste. Die es also zum Princip machten, drückten sich dieser Natur (λόγῳ) des Entstehens am entsprechendsten aus, und ebenso meinten es die Uebrigen. Denn warum sollte sonst keiner die Erde zum Elemente gemacht haben, wie dies die Vorstellung des Volkes ist? Hesiodos sagt, sie sei das erste Körperliche gewesen, so alt und volkstümlich ist diese Vorstellung. Aber das dem Werden nach Spätere ist das Erste der Natur nach." [1]) So haben jene es aber eben nicht genommen, da nur jener Gang des Werdens sie regiert hat, ohne dass sie ihn wieder aufgehoben, oder jenes erste formal Allgemeine als solches erkannt und das Dritte, die Totalität, oder Einheit von Materie und Form, als das 'Wesen', gesetzt hätten. Hier ist das Absolute noch nicht das sich Bestimmende, der in sich selbst zurückgekehrte Begriff, sondern nur ein totes Abstractum; erst die Neueren, sagt Aristoteles (Metaph. 1 : 6, 3 : 3), fassten das Grundprincip mehr als Gattung.

Wir können in der ionischen Philosophie die drei Momente verfolgen: α) das Urwesen ist Wasser; β) Anaximanders Unendliches ist Beschreibung der Bewegung, einfaches Hervortreten und Zurückkehren in die einfachen allgemeinen Seiten der Form, Verdickung und Verdünnung; γ) die Luft, verglichen mit der Seele. Es ist jetzt erforderlich, dass die Seite der Realität zum Begriffe werde, ebenso die Momente der Entzweiung, Verdickung und Verdünnung, nicht dem Begriffe nach entgegengesetzt seien. Dieser Uebergang in Pythagoras, dass die Seite der Realität als ideell gesetzt wird, ist ein Losreissen des Gedankens von dem Sinnlichen, und damit eine Trennung des Intelligibeln und des Realen.

[1]) *Wiederum ein grosses Wort: Initium ist nicht ohne Weiteres Principium; der Anfang hat sich zu seiner Wahrheit zu entwickeln und das Princip kommt am — Ende, weshalb sich das Letzte begrifflich als das Erste denken lässt.* (B.)

B. PYTHAGORAS UND DIE PYTHAGOREER.

Die späteren Neupythagoreer haben viele grosse Lebensbeschreibungen von Pythagoras gemacht und sind besonders über den pythagoreischen Bund sehr weitläufig; man muss sich aber in acht nehmen, diese oft verunstalteten Nachrichten nicht als geschichtlich gelten zu lassen. Das Leben des Pythagoras erscheint uns so zunächst in der Geschichte durch das Medium der Vorstellungsweise der ersten Jahrhunderte nach Christi Geburt, in dem Geschmacke mehr oder weniger wie das Leben Christi uns erzählt wird, auf dem Boden gemeiner Wirklichkeit, nicht in einer poetischen Welt, als ein Gemisch von vielen wunderbaren und abenteuerlichen Fabeln, als ein Zwitter von morgen- und abendländischen Vorstellungen.[1]) An das Ausgezeichnete seines Genies und seiner

---

[1]) *Ueberhaupt ragt am Pythagoreismus in die speculative und wissenschaftliche Philosophie des Abendlandes das morgenländisch Theosophische geschichtlich unmittelbar oder in Weise des Anfangs herein, und der Pythagoreismus gehört überhaupt nur halb, Pythagoras selbst vermutlich gar nicht einmal, in die Geschichte der eigentlichen Philosophie. Der Samier Pythagoras soll um 525 v. Chr. in Süd-Italien zum sittlich religiösen Bundesstifter geworden sein, eine Philosophie desselben jedoch scheinen weder Plato noch Aristoteles gekannt zu haben, wennschon sie von Lehren der sogenannten Pythagoreer reden; freilich dürfte die pythagoreische Genossenschaft von Anfang Kunst und Wissenschaft in den Mussestunden gepflegt haben und auf diese Weise alsbald zum philosophierenden Thiasos nebenbei geworden sein. Die erste philosophische Schrift des Ordens aber ist wohl diejenige des Philolaos (um 440 v. Chr.) gewesen, der ein Zeitgenosse des Empedokles (um 455) und Anaxagoras (500—428) war und vielleicht die pythagoreische Zahlenlehre zuerst gelehrt hat. In einem alten Homerscholion wird die Pythagoristik des ersten.... Kynikers bezeugt, und die angeblichen Pythagoreer Simmias und Kebes in Plato's Phädo werden von Xenophon in dessen angeblichen 'Erinnerungen' als treue Sokratiker zusammen mit Antisthenes gelobt; einen Kyniker namens Kebes kennt noch Athenäus und die in der mittleren Komödie bekämpften 'Pythagoristen' erscheinen immer als Kyniker, welche die Eigentümlichkeiten der 'Sokratiker' in den auf uns gekommenen aristophaneischen Wolken zeigen. In der vorliegenden Gestalt präsentiert sich diese Komödie ziemlich offen (Nub. 491) als eine Parodie der 'Pythagoristik' des Antisthenes, in der Aristophanes die von ihm als Muckertum empfundene Schule des 'Hundshofes' vor Augen hat, und überhaupt sind die 'Wolken', wie wir die Schrift jetzt haben, wohl nur Symposionslectüre wider die 'hündische' Sokratik des ersten Jahrzehntes nach Sokrates Tode; dem Sokrates werden hier lauter Dinge zugeschrieben, die er nie getrieben hatte, und nicht umsonst dürfte die Ueberlieferung den Sokrates von unseren Wolken haben sagen lassen, er empfinde deren Spott als einen Symposionsscherz. Es lässt sich voraussetzen, dass Antisthenes Pythagoras und die Pythagoreer häufig im Munde geführt und sich auf sie paränetisch berufen hat; übrigens ist wohl nach dem Jahre 375 nicht bloss der pythagoreische Bund als solcher zerstreut, sondern auch die Schule überhaupt erloschen gewesen. Cicero hat nur noch einen wieder aufgewärmten Pythagoreismus gekannt; „denique," schreibt dieser (Tim. 1), „sic judico, post illos nobiles Pythagoreos quorum disciplina extincta est, quodam modo, quom aliquot secula in Italia Siciliaque viguisset, P. Nigidium" (Prætor 58 v. Chr.) „extitisse qui illam renovaret." Philo Judæus redet in einer Jugendschrift ('qu. omn. prob. lib.' 1) κυνικῶς von dem allerheiligsten Thiasos oder Bunde der Pythagoreer und ist dafür selbst vom alexandrinischen Clemens ein Pythagoreer genannt worden; Seneca jedoch weiss von einer wiedergeborenen pythagoreischen Schule noch nichts und schreibt vielmehr: „Pythagorica illa invidiosa turbæ schola præceptorem non invenit." (Qu. Nat. 7:32.) Die Pythagoristen aus dem ersten und zweiten Jahrhundert sind jedenfalls keine Fortsetzung der alten Pythagoreer gewesen; die Bestandteile der neupythagoreischen Lehre finden sich bei Plato, Aristoteles und z. T. auch im Kynismus (bzw. im Stoicismus) wieder*

Lebensweise und der Lebensweise, die er bei seinen Schülern einführte, ist geknüpft worden, dass man ihn für einen Mann gelten liess, bei dem es nicht mit rechten Dingen zugegangen, sondern der ein Wundermann und ein Gesellschafter höherer Wesen gewesen sei. Alle die Vorstellungen der Magier, die Vermischungen von Unnatürlichem mit dem Natürlichen, die Mysterienkrämerei trüber, jämmerlicher Einbildung und die Schwärmerei verdrehter Köpfe haben sich an ihn geknüpft. [1])

So verdorben als seine Lebensgeschichte ist, ebenso verdorben wurde seine Philosophie; alles, was der christliche Trübsinn und Allegorismus ausgeheckt hat, ist damit verbunden worden. Plato's Aufnehmung in der christlichen Zeit hat dagegen einen ganz verschiedenen Charakter. 'Zahlen' sind vielfach als Ausdrücke von Ideen gebraucht worden und dies hat einerseits den Schein von Tiefsinn. Denn dass eine andere Bedeutung darin enthalten ist, als unmittelbar darin liegt, erhellt sogleich; wieviel aber darin liegt, weiss weder derjenige, der es ausspricht, noch derjenige, der sie zu verstehen sucht, wie z. B. beim Hexeneinmaleins in Gœthe's Faust. Je trüber die Gedanken werden, desto tiefsinniger scheinen sie; die Hauptsache ist, dass gerade das Wesentlichste, aber das Schwerste, 'in bestimmten Begriffen' sich auszusprechen, erspart wird. So kann auch Pythagoras' Philosophie, indem auch hier in den Nachrichten von ihr vieles auf sie übertragen worden, demnach als eine ebenso dunkle und unsichere Ausgeburt trüber flacher Köpfe erscheinen; zum Glück aber kennen wir von ihr vorzüglich die theoretisch speculative Seite und zwar aus Aristoteles und Sextus Empiricus, die sich viel damit zu tun gemacht. Obgleich spätere Pythagoreer den Aristoteles wegen seiner Darstellung verunglimpfen, ist er doch über ein solches Verschreien erhaben und es ist darauf keine Rücksicht zu nehmen.

Es sind in späteren Zeiten eine Menge untergeschobener Schriften unter Pythagoras' Namen verbreitet gewesen; Diogenes Laertius (8: 6—7) führt viele von ihm an und andere, die ihm untergeschoben worden, weil man ihnen eine Autorität verschaffen wollte. Aber erstens haben wir keine Schriften von Pythagoras, zweitens ist es zweifelhaft, ob überhaupt welche vorhanden gewesen; wir haben Anführungen derselben in dürftigen Fragmenten, aber nicht des Pythagoras, sondern der Pythagoreer. Welche Entwickelungen und Bedeutungen den älteren und welche den neueren gehören, ist nicht bestimmt zu unterscheiden; bei Pythagoras und den älteren Pythagoreern haben die Bestimmungen indessen noch nicht die concrete Ausführung gehabt, als später.

Was die Lebensumstände des Pythagoras betrifft, so blühte er nach Diogenes Laertius (8: 1—3, 45) um die 60. Olympiade (540 v. Chr.); seine Geburt wird

---

und sehen überhaupt dem Neuplatonismus ähnlich. Hiermit freilich ist wieder gesagt, dass Pythagoreismus und Pythagoristik sämtlich unter dem Zeichen des Theosophischen stehen, denn im Neuplatonismus redet menschliche Weisheit ein letztes und verhältnismässig sogar tiefstes Wort, um sich nichtsdestoweniger als ein unwissenschaftliches Vorspiel ihrer selbst zugleich auch aufzuheben. (B.)

[1]) *Hegel verspürt an der Pythagoristik das Theosophische oder verworren und deshalb phantastisch Vernünftige, — „a secret doctrine", welche unmittelbar oder zunächst verrückte und unverständige Vernunft heissen könnte, die sich wissenschaftlich verständig wird erhärten müssen, wofern eine wirklich gescheidte und vernünftige Rede offenbar werden soll.* (B.)

gewöhnlich in die 49. oder 50. Olympiade (584 v. Chr.), vom Larcher bei Tennemann (B. I, S. 413—414) am frühesten, schon in die 43. Olympiade (43. 1, d. i. 608 v. Chr.) gesetzt; er ist also ein Zeitgenosse des Thales und Anaximander. Wenn Thales' Geburt in die 38. Olympiade und die des Pythagoras in die 43. fällt, ist Pythagoras nur 21 Jahr jünger; von Anaximander (Ol. 42, 3) ist er entweder nur ein paar Jahr unterschieden, oder dieser 26 Jahr älter; Anaximenes ist etwa 40 bis 25 Jahr jünger als Pythagoras. Sein Vaterland ist die Insel Samos, und er gehört daher ebenso den kleinasiatischen Griechen an, wo wir bisher den Sitz der Philosophie sahen. Pythagoras steht bei Herodot (4 : 93—96) als des Mnesarchos Sohn erwähnt, bei dem Zamolxis in Samos als Sklave gedient habe; Zamolxis sei frei geworden, habe Reichtümer erworben, sei Fürst der Geten geworden und habe behauptet, er und die Seinigen stürben nicht: er habe eine unterirdische Wohnung erbaut, dort sich den Augen seiner Untertanen entzogen, und sei nach vier Jahren wieder erschienen [1]), weshalb auch die Greten an Unsterblichkeit geglaubt hätten. Herodot meint aber, Zamolxis sei wohl viel älter als Pythagoras.

Seine Jugend brachte er am Hofe des Polykrates zu, unter dessen Herrschaft Samos damals nicht nur zum Reichtum, sondern auch zu Bildung und Künsten gelangt war, und in dieser glänzenden Periode nach Herodot (3 : 39) eine Flotte von hundert Schiffen besass. Sein Vater war Künstler, ein Steinschneider, doch weichen die Nachrichten, so wie auch über sein Vaterland ab, die angeben, dass seine Familie tyrrhenischer Abkunft und erst nach Pythagoras' Geburt nach Samos gezogen sei; dem sei, wie ihm wolle, da er seine Jugend in Samos zubrachte, so ist er dort einheimisch geworden und gehört Samos an. Er reiste früh auf das feste Land nach Kleinasien und soll dort Thales kennen gelernt haben; von da reiste er nach Phönicien und Ægypten, wie Iamblich (3 : 13—14) in seiner Lebensbeschreibung des Pythagoras angiebt. Mit beiden Ländern standen die kleinasiatischen Griechen in vielen Handels- und politischen Verbindungen und es wird erzählt, dass er von Polykrates dem Könige Amasis empfohlen worden sei, der nach Herodot (2 : 154) viele Griechen in das Land zog, und griechische Truppen und Colonien hatte. Die Erzählungen weiterer Reisen ins Innere von Asien zu den persischen Magiern und den Indiern scheinen ganz fabelhaft zu sein [2]), wiewohl das Reisen, wie jetzt, als ein Bildungsmittel betrachtet wurde. Da Pythagoras in 'wissenschaftlicher' Absicht reiste, wird von ihm erzählt, dass er in fast alle 'Mysterien' der Griechen und Barbaren sich habe einweihen lassen und ebenso in den Orden oder die Kaste der ägyptischen Priester aufgenommen worden sei.

Diese Mysterien, die wir bei den Griechen antreffen, und die für den Sitz grosser Weisheit gehalten worden, scheinen in der Religion zur Religion in dem Verhältnis gestanden zu haben, wie die Lehre zum Cultus. [3]) Dieser bestand

---

[1]) Cf. Porphyr. 'De vita Pythag.' §§ 14—15 et Ritterhûs. ad h. l.

[2]) *Dass Pythagoras u. A. auch Brahmanen gehört habe, soll nach Clemens von Alexandrien (Strom. I. p. 304 b Sylb.) Alexander Polyhistor behauptet haben und merkwürdigerweise hat sich Indisches im Pythagoreismus tatsächlich gefunden.* (B.)

[3]) *Die alten Mysterien sind der cultischen Religion gegenüber das Theosophische gewesen, in dem der antike Mensch über den volkstümlichen Gottesdienst hinausging, ohne zu echtem Wissen zu gelangen, so dass man nach wie vor in... offen-*

allein in Opfern und festlichen Spielen; zur Vórstellung aber, zu einem Bewusstwerden dieser Vorstellungen sehen wir darin keinen Uebergang, es sei denn, dass sie als Tradition in den Gesängen sich aufbehielten. Das Lehren selbst, oder das gegenwärtige zum Vorstellen bringen scheint den Mystérien aufbehalten gewesen zu sein, so jedoch, dass nicht nur, wie bei unserem Predigen, das Vorstellen, sondern auch der Körper in Anspruch genommen wurde, — dass dem Menschen, von der Zerstreuung durch die ganze Umgebung, sowohl an ihm selbst das Verlassen des sinnlichen Bewusstseins, als die Reinigung und Heiligung des Körpers vorgestellt wurde. Von Philosophemen ist aber darin offenbar am allerwenigsten die Rede [1]), und wie wir die Freimaurerei kennen, sind auch diese Mysterien kein 'Geheimnis'.

Den wichtigsten Einfluss auf Pythagoras hatte seine Verbindung mit der ägyptischen Priesterkaste; nicht dass er tiefe speculative Weisheit darin geschöpft hätte, sondern durch die Idee, die er darin von der Realisierung des sittlichen Bewusstseins des Menschen fasste: das Individuum sollte auf sich besonders sehen, um innerlich und äusserlich ein würdiger Mensch zu sein und sich als sittliches Kunstwerk zur Wirklichkeit zu bringen, ein Plan, den er nachher ausführte, und der eine ebenso interessante Erscheinung ist als seine speculative Philosophie. So wie die Priester eine besondere Art von Stand ausmachten und dazu gebildet waren, hatten sie auch ein eigentümliches zur Regel gemachtes, durch das Ganze gehaltenes, sittliches Leben. Aus Ægypten also brachte Pythagoras unläugbar das Bild seines Ordens, der ein festes Zusammenleben zur wissenschaftlichen und sittlichen Bildung war, die das ganze Leben fortdauerte. Man sah damals Ægypten als ein hochgebildetes Land an und es war es gegen Griechenland; es zeigt sich dies schon in dem Kastenunterschiede, welcher eine Teilung der grossen Geschäftszweige, wie des Technischen, Wissenschaftlichen, Religiösen u. s. f., unter den Menschen voraussetzt. Sonst aber muss man grosse wissenschaftliche Kenntnisse bei den Ægyptern nicht suchen, noch glauben, dass Pythagoras seine Wissenschaft da hergeholt habe; Aristoteles (Metaph. I) sagt nur, dass „in Ægypten die mathematischen Wissenschaften zuerst entstanden, denn dort habe das Volk der Priester Musse gehabt." [2])

Pythagoras hielt sich lange Zeit in Ægypten auf und kehrte von da nach Samos zurück; er fand aber in seinem Vaterlande die inneren Staatsverhältnisse unterdessen verwirrt und verliess es bald wieder. Nach Herodots Bericht (3 : 45—57) hatte Polykrates, nicht als Tyrann, viele Bürger aus Samos verbannt, welche bei den Lakedämoniern Unterstützung gesucht und gefunden und einen Bürgerkrieg entzündet hatten. Früher gäben die Spartaner diese Hülfe, denn

---

baren Wahnvorstellungen stecken blieb. Der Vernünftige wird hier leicht einsehen, dass unter der entkirchlichten aber unwissenschaftlich bleibenden Menge der nächsten Zukunft ein neues Zeitalter der Theosophie bevorsteht. (B.)

[1]) *Am Theosophischen des Mysterienwesens, welches sich zu realer Wissenschaftlichkeit und idealer Weisheit als das Potentielle oder Unentwickelte verhält, lässt sich das Unentwickelte von neuem als das ganz Volkstümliche und allen Bekannte denken, von dem sich etwa das Orphische als 'reale' oder nur den Eingeweihten offenbare Verborgenheit abhebt, worauf sich das unentwickelt Gefühl- und Phantasievolle beider im Pythagoreismus zu etwas wie demonstrierter oder demonstrabeler Weisheit aufhebt, ohne dass die Pythagoristik selbst den Kreis des Theosophischen durchbrochen hätte.* (B.)

[2]) Cf. Porphyr. De vita Pyth. 6, Jamblich. De vita Pyth. 29 : 158.

diesen verdankte man überhaupt, wie Thukydides (1 : 18) erwähnt, die Aufhebung der Herrschaft Einzelner und die Zurückgabe der öffentlichen Gewalt an das Volk; später taten sie das Gegenteil, hoben Demokratien auf und führten Aristokratien ein. Pythagoras' Familie war notwendig in diese unangenehmen Verhältnisse mit verwickelt und ein solcher Zustand des bürgerlichen Krieges war nicht für Pythagoras, der am politischen Leben kein Interesse mehr nahm und in ihm einen ungünstigen Boden für seine Pläne sah. Er bereiste Griechenland und begab sich von dort nach Italien, in dessen unterem Teile griechische Colonien aus verschiedenen Völkerschaften und verschiedenen Veranlassungen sich angesiedelt hatten und als eine Menge handeltreibender, mächtiger, an Volk und vielfachem Besitze reicher Städte blühten.

In Kroton hat er sich niedergelassen und ist selbstständig und für sich aufgetreten, weder als ein Staatsmann oder Krieger noch als ein politischer Gesetzgeber des Volks über seine äusseren Verhältnisse, sondern als öffentlicher Volkslehrer mit der Bestimmung, dass seine Lehre sich nicht nur mit der Ueberzeugung begnügt, sondern auch das ganze sittliche Leben der Individuen einrichtet. Diogenes Laertius sagt, er habe sich zuerst den Namen φιλόσοφος statt σοφός gegeben und man nennt dies Bescheidenheit, alsob er damit nur ausgesprochen, nicht die Weisheit zu besitzen, sondern nur nach ihr zu streben, als nach einem Ziele, was unerreichbar sei.[1] Σοφός hiess aber zugleich ein weiser Mann, der auch praktisch ist, jedoch nicht nur für sich, denn dazu braucht es keiner Weisheit, indem jeder redliche, sittliche Mann tut was seinen Verhältnissen gemäss ist. So hat φιλόσοφος besonders den Gegensatz von der Teilnahme am Praktischen, d. h. an öffentlichen Staatsangelegenheiten. 'Philosophie' ist also nicht Liebe zur Weisheit als zu etwas, das man sich begäbe zu besitzen; sie ist keine 'unerfüllte' Lust dazu. Φιλόσοφος heisst wer ein Verhältnis zur Weisheit als Gegenstand hat; dieses Verhältnis ist Nachdenken, nicht blosses Sein, sondern so dass man sich auch in Gedanken damit beschäftigt. Einer, der den Wein liebt (φίλοινος), ist freilich von einem, der des Weins voll ist, einem Betrunkenen, zu unterscheiden; bezeichnet denn aber φίλοινος etwa nur ein eitles Streben nach Wein?

Was Pythagoras in Italien veranstaltet und bewirkt hat, wird uns besonders durch spätere Lobredner mehr als durch Geschichtschreiber berichtet So werden in der Geschichte des Pythagoras von Malchos (dies war der syrische Name des Porphyrios) sonderbare Dinge erzählt und es ist bei den 'Neuplatonikern' dieser Contrast, der zwischen ihrer tiefen Einsicht und ihrem Wunderglauben vorkommt, auffallend. Wenn nämlich die späteren Biographen des Pythagoras vorher schon eine Menge Wunderdinge erzählen, so häufen sie nun bei seiner Erscheinung in Italien noch mehrere auf ihn. Es scheint, dass sie ihn, wie nachher den Apollonius von Tyana, Christus entgegenzusetzen bemüht waren.[2] Denn die Wunder, welche sie von ihm erzählen, scheinen sich zum Teil auf die neutestamentarischen, als eine Verbesserung, zu beziehen, und sie

---

[1] Diog. Laërt. 1 : 12, 8 : 8; Iamblich. 8 : 44; 12 : 58. (*Diese, ohne Zweifel falsche, Angabe, dürfte auf Antisthenes zurückzuführen sein; die φάσκοντες φιλοσοφεῖν der xenophontischen 'Erinnerungen' 1 : 2. 19 z. B. sind die 'Hündischen', die den Terminus in unserem Sinne aufgebracht hatten.*) (B.)

[2] *Vgl. hier „Apollonius von Tyana aus dem Griechischen des Philostratus übersetzt und erläutert" von E. Baltzer: Rudolstadt 1883.* (B.)

sind zum Teil sehr abgeschmackt. So z. B. lassen sie ihn in Italien gleich mit einem Wunder auftreten: Als er bei Kroton am tarentinischen Meerbusen ans Land gestiegen, habe er auf dem Wege nach der Stadt Fischer angetroffen, die nichts gefangen. Er habe ihnen geheissen, ihr Netz von neuem zu ziehen, und habe ihnen vorausgesagt, welche Anzahl von Fischen darin sein würde. Die Fischer in Verwunderung über diese Voraussagung hätten ihm dagegen versprochen, wenn sie eintreffen würde, ihm zu tun, was er nur immer verlange. Es sei eingetroffen und Pythagoras habe dann dies verlangt, dass sie dieselben wieder lebend ins Meer würfen, denn die Pythagoreer assen kein Fleisch.[1] Und als Wunder, das dabei stattgefunden, wird noch dies erzählt, dass keiner der Fische, während sie ausser dem Wasser waren, beim Zählen crepiert sei. Dies ist der Stil dieser Wunder und von dieser albernen Art sind die Geschichten, mit denen seine Lebensbeschreiber sein Leben anfüllen. Sie lassen ihn alsdann einen solchen allgemeinen Eindruck auf die Gemüter der Italier machen, dass alle Städte ihre schwelgenden und verdorbenen Sitten besserten und die Tyrannen teils ihre Gewalt selbst niederlegten, teils vertrieben wurden; sie begehen dabei aber wieder solche historische Unrichtigkeiten, dass sie z. B. den Charondas und Zaleukos zu seinen Schülern machen, welche lange vor Pythagoras lebten, ebenso die Vertreibung und den Tod des Tyrannen Phalaris ihm und seiner Wirkung zuschreiben[2], u. s. w.

Abgesondert von diesen Fabeln bleibt als historische Wahrheit die grosse Wirkung, die er überhaupt durch die Stiftung einer Schule hervorgebracht und der mächtige Einfluss seines Ordens auf die meisten italisch-griechischen Staaten, oder vielmehr die Beherrschung derselben durch diesen Orden, die sich sehr lange Zeit erhalten hat. Es wird von ihm erzählt, dass er ein sehr schöner Mann und von majestätischem Ansehen gewesen, das sogleich ebenso sehr einnahm, als Ehrfurcht gebot. Mit dieser natürlichen Würde, edlen Sitten und dem besonnenen Anstande der Haltung verband er noch äusserliche Besonder-

---

[1]) *Das ist die berühmte ἐμψύχων ἀποχή, die nicht nur die Pythagoristen sondern auch Kyniker, Neuplatoniker und alte Christen charakterisiert hat. Enthaltsamkeit in Bezug auf Fleisch, Wein und Geschlechtsgenuss sind zusammen die natürlichen Weisen, in denen die menschliche Natur auf annoch... begrifflose Weise die Selbstvergeistigung anstrebt, die ἄσκησις oder Uebung, durch die man das Wahre und Rechte zur Tatsache zu machen sich abmüht; sie sind auch jetzt noch die praktische Seite einer ernsthaft gemeinten Theosophie. Zunächst heissen in der Sânkhyalehre die Tieropfer unrein; vgl. das Orphische bei Aristophanes ('Frösche' 1032) und Plato ('Gesetze' 792), das Kynische und Pythagoristische bei Laertius Diogenes (6 : 31. 105, 8 : 13. 20. 37. 38), das alexandrinisch Jüdische in der 'philonischen' Schrift vom beschaulichen Leben (Capp. 4 u. 9), und das Altchrestliche in Röm. 14 : 2. 21, 1 Cor. 8 : 13, 1 Tim. 4 : 3—5, Hom. Clem. 12 : 6, Clem. Alex. Pæd. 2 : 1, Iren. 1 : 28. 1, Hippol. de Hær. 8 : 20, u. s. w. Das Urevangelion, eine alexandrinische Schrift, hat wohl den evangelischen Josua ebensowenig Fleisch essen und Wein trinken lassen, wie der Heiland auch jetzt noch verheiratet ist; vielmehr sagte er in demselben: „Wenn ihr euch nicht von der Welt nüchtern erhaltet, werdet ihr das Gottesreich nicht finden." In Rom (vgl. Matth. 11 : 19 und Luc. 7 : 34) hat man zwischen 110 und 125 das Enkratitische im Evangelium absichtlich zum grössten Teil verwischt, wenngleich in der katholischen Kirche das Bewusstsein lebendig geblieben ist, dass man sich durch Enthaltung von Fleischgenuss vor Gott verdient mache.* (B.)

[2]) Porphyr. De vita Pyth. 25, 21—22; Iamblich. De vita Pyth. 36; 6 : 33—34; 32 : 220—222.

heiten, wodurch er als ein eigenes geheimnisvolles Wesen erschien: er trug eine weisse, leinene Kleidung, und enthielt sich von dem Genusse gewisser Speisen.[1] Besondere Persönlichkeit überhaupt, so wie Æusserlichkeit in der Tracht und dergleichen, sind in neueren Zeiten nicht mehr so wichtig; man lässt sich durch die allgemeine Gewohnheit, durch die Mode bestimmen, weil es an und für sich äusserlich und gleichgültig ist, hierin nicht eigenen Willen zu haben, sondern man giebt dieses Zufällige der Zufälligkeit preis, und folgt nur dieser äusseren Erscheinung der Vernünftigkeit als im Æusseren, die eben in der Gleichheit und Allgemeinheit besteht. Zu dieser äusseren Persönlichkeit kam noch grosse Beredtsamkeit, und tiefe Einsichten, die er nicht nur seinen einzelnen Freunden mitzuteilen anfing, sondern er ging darauf aus, eine allgemeine Wirkung auf die öffentliche Bildung hervorzubringen, sowohl in Ansehung der Einsichten als der ganzen Lebensweise und Sittlichkeit.[2] Er unterrichtete seine Freunde nicht bloss, sondern vereinigte sie zu einem besonderen Leben, um sie zu besonderen Personen, zu Geschicklichkeit in Geschäften und zur Sittlichkeit zu bilden. Das Institut des Pythagoras erwuchs zu einem 'Bunde', der den ganzen Menschen und das ganze Leben umfasste, wie er selbst ein ausgearbeitetes Kunstwerk, eine würdige plastische Natur war.

Ueber die Einrichtungen seiner Gesellschaft haben wir von Späteren, besonders von den Neuplatonikern, Beschreibungen, die vornehmlich für die Gesetze weitläufig sind. Die Gesellschaft hatte im Ganzen den Charakter eines freiwilligen Priester- oder Mönchsorden neuerer Zeit. Der, welcher aufgenommen sein wollte, wurde in Ansehung seiner Bildung und durch Uebungen seines Gehorsams geprüft; auch wurden Erkundigungen über sein Betragen, seine Neigungen und Geschäfte eingezogen. Die Glieder wurden einer besonderen Erziehung unterworfen, wobei ein Unterschied zwischen den Aufgenommenen gemacht wurde, indem sie sich in Exoteriker und Esoteriker teilten[3]; diese waren in das Höchste der Wissenschaft eingeweiht, und da politische Pläne dem Orden nicht fremd waren, so waren sie auch in politischer Tätigkeit; jene hatten ein Noviziat von fünf Jahren zu bestehen. Sein Vermögen musste jeder dem Orden übergeben[4]), erhielt es

---

1) Diog. Laërt. 8 : 19; Porphyr., 18—20; Iamblich. 2 : 9—10; 24 : 108—109; Menag. et Casaub. ad Diog. Laert. 8 : 19.

2) *Vermutlich nach einer Lobschrift des Antisthenes redet zuerst Isokrates (Bus. 28 f.) von Pythagoras als Lehrer der jungen Leute und Knaben, die von den Vätern freudig ihm anvertraut worden seien; nach Athen. 5 : 62 ist vom Sokratiker Æschines Antisthenes selbst als 'weithinstrahtender' Sohn des Pythagoras verspottet worden und der nämliche* Τηλαυγὴς *oder 'Weithinstrahlende' als Sohn des Pythagoras selbst ist vielleicht nur ein* πρόσωπον *des Antisthenes gewesen.* (B.)

3) *Dem Unterschiede zwischen 'Akusmatikern' und 'Mathematikern', zwischen Zuhörern und Wissenden bei Iamblichos (8 : 81), der an den Unterschied zwischen den vielen 'Berufenen' und den wenigen 'Auserwählten' in dem ursprünglich alexandrinischen Evangelium mahnt, — vgl. hier Barn. 4 : 14, Hom. Clem. 8 : 4, Matth. 20 : 16 u. 22 : 14, — entspricht ein Unterschied zwischen Laien und Bettelmönchen im Buddhismus: 'Upâsaka' oder Verehrer ist der Bauddha im weiteren Sinne, 'Bhikschu' heisst mit einem alten und schon brahmanischen Namen der buddhistische Bettelmönch.* (B.)

4) Οἱ μαθηταὶ κατετίθεντο τὰς οὐσίας εἰς ἕν· *D. L. 8 : 10.* Ἴδιον μηδὲν ἡγοῦντο· *D. L. 8 : 23. — Cf. Aristoph. Nub. 175, D. L. 6 : 37. 87, Plat. Civ. 416 d, Aristot. Pol. 2 : 4. 1, Diod. Sic. 5 : 9, Phil. Jud. qu. omn. prob. lib. 12, auct. de vita contempl. 2, Jos. B. J. 2 : 8. 3, c. Ap. 2 : 41, Or. Sib. 3 : 261, Matth. 5 : 42, 6 : 19, 19 : 21, Apg. 2 : 44 u. 4 : 32, App. Doctr. 4 : 8, Barn. 19 : 8, Clem. Alex.*

jedoch beim Rücktritt wieder; in dieser Lernzeit wurde Stillschweigen auferlegt (ἐχεμυθία). [1])

Diese Pflicht, das Geschwätz zurückzuhalten, kann man überhaupt sagen, ist eine wesentliche Bedingung für jede Bildung und jedes Lernen; man muss damit anfangen, Gedanken Anderer auffassen zu können und auf eigene Vorstellungen Verzicht zu leisten. [2]) Man pflegt zu sagen, dass der Verstand durch Fragen, Einwendungen und Antworten u. s. f. ausgebildet werde; in der Tat wird er aber hierdurch nicht gebildet, sondern äusserlich gemacht. Die Innerlichkeit des Menschen wird in der Bildung erworben und erweitert; dadurch, dass er schweigend an sich hält, wird er nicht ärmer an Gedanken und an Lebhaftigkeit des Geistes. Er erlernt vielmehr dadurch die Fähigkeit aufzufassen und erwirbt die Einsicht, dass seine 'Einfälle' und 'Einwendungen' nichts taugen; und dadurch dass die Einsicht wächst, dass solche Einfälle nichts taugen, gewöhnt er sich ab, sie zu haben. Dass nun von Pythagoras diese Abscheidung der in der Vorbereitung Begriffenen und der 'Eingeweihten' so wie dieses Schweigen besonders berichtet wird, scheint allerdings darauf hinzudeuten, dass in seiner Gesellschaft beides förmlicher gewesen, nicht so wie die unmittelbare Natur der Sache es nur mit sich bringt und im Einzelnen von selbst ergiebt, ohne ein besonderes Gesetz und ein allgemeines Daraufhalten. Allein hierüber ist wichtig zu bemerken, dass Pythagoras als der erste allgemeine Volkslehrer in Griechenland angesehen werden kann, der das Lehren von Wissenschaften eingeführt hat [3]); weder Thales, der früher ist als er, noch sein Zeitgenosse Anaximander haben wissenschaftlich gelehrt, sondern nur ihre Ideen Freunden mitgeteilt. Es waren überhaupt keine Wissenschaften vorhanden, weder eine Philosophie, noch Mathematik, noch Jurisprudenz, noch sonst irgend eine, sondern nur einzelne Sätze und Kenntnisse davon da. Was gelehrt wurde, war, die Waffen zu führen, Philosopheme, Musik, Homers oder Hesiodus' Lieder singen, Gesänge vom

---

Quis div. salv., Iren. 4 : 30. 1, Min. Fel. Oct. 36, Tertull. de Idol. 11, Cypr. de Laps. 6, de Op. et El. 25, Lact. I. D. 5 : 17, Joh. Chrys. hom. 12 in 1. Tim., Ambros. de Off. Min. 1 : 28, Hieron. Migne 22 : 984 u. s. w. — Thom. Aq. S. Th. 2. 2 : 66, 7. (B.)

[1]) Porphyr. 37; Iamblich 17 : 71—74; 18 : 80—82; 28 : 150; 20 : 94—95; Diog. Laërt. 8 : 10.

[2]) *Wer lernen will, soll sich bemühen, Hegel vielmehr verstehen zu lernen und ihm (womöglich verbessernd) nachzufolgen, als ihn einseitig draussen und von aussen her zu 'widerlegen'.* (B.)

[3]) *Man sei hier wieder auf seiner Hut. Joh. Stob. Flor. 3 : 24 steht als eine Lehre des Pythagoras:* ἰσχὺς καὶ τεῖχος καὶ ὅπλον σοφοῦ ἡ φρόνησις. *Das aber ist der reine antistheneische Sokratismus; eine* ἰσχὺς σωκρατικὴ *wird D. L. 6 : 11 als antistheneischer Ausdruck erwähnt, ein* ἀναφαίρετον ὅπλον *ist nach L. L. 6 : 12 dem ersten Kyniker die Tugend gewesen und nach D. L. 6 : 13 soll er gesagt haben* τεῖχος ἀσφαλέστατον φρόνησις. *Wohl nach einem sokratischen Gespräche des Antisthenes heisst es in der eudemischen Ethik:* ὀρθῶς τὸ σωκρατικὸν ὅτι οὐδὲν ἰσχυρότερον φρονήσεως. *Auch die angeblich von Pythagoras herrührende Lehre z. B., man solle* τὰς λεωφόρους (ὁδοὺς) μὴ βαδίζειν *(D. L. 8 : 17), welche beim alexandrinischen Clemens (Strom. 5 : 5, 31) mit der angeblich von Prodikos herrührenden Heraklesfabel von den zwei Wegen zusammengestellt erscheint, ist mit ihrem Buchstabensymbol Y für die zwei Wege (cf. Pers. 3 : 56, Lact. I. D. 6 : 3 cett.) ebenso wie die Heraklesfabel selbst auf Rechnung einer didaktischen Phantasie des Antisthenes zu setzen; der Pythagoras, der passende* λόγους πρὸς παῖδας, πρὸς ἄρχοντας, πρὸς γυναῖκας, πρὸς ἐφήβους *redet, ist überhaupt ein antistheneischer.* (B.)

Dreifuss u. s. f., oder andere Künste; dies wird auf ganz andere Weise beigebracht. Wenn nun erzählt würde, Pythagoras habe das Lehren der Wissenschaften unter einem wissenschaftlich ungebildeten, aber sonst nicht stumpfen, sondern vielmehr höchst munteren, natürlich gebildeten und geschwätzigen Volke, wie die Griechen waren, eingeführt, so würden, insofern die äusserlichen Umstände dieses Lehrens angegeben werden sollten, die nicht fehlen: α) dass er unter denen, die noch gar nicht wussten, wie es beim Lehren einer Wissenschaft zugeht, den Unterschied mache, dass, die erst anfangen, von dem ausgeschlossen wären, was denen, die schon weiter sind, noch mitgeteilt würde, und β) dass sie die unwissenschaftliche Art über solche Gegenstände zu sprechen, ihr Geschwätze, sein lassen, und die Wissenschaft erst aufnehmen müssten. Dass aber darum teils die Sache förmlicher erschien, teils förmlicher gemacht werden musste, ist ebenso wegen des Ungewohnten notwendig, schon dadurch, weil des Pythagoras Zuhörer nicht nur eine grosse Menge waren, die eine bestimmte Form und Ordnung notwendig machte, sondern sie auch überhaupt fortdauernd zusammenlebten. Bei Pythagoras war so eine besondere Form natürlich, weil das allererste mal ein Lehrer in Griechenland eine Totalität beabsichtete, ein neues Princip durch Bildung der Intelligenz, des Gemüts und des Willens. So hatte dieses Zusammenleben nicht nur die Seite des Unterrichts und der Uebung für äusserliche Fertigkeiten oder Geschicklichkeiten, sondern auch die der sittlichen Bildung des praktischen Menschen. Es erscheint nun aber eben und ist oder wird alles förmlich, was sich aufs Moralische bezieht, oder vielmehr insofern es mit Bewusstsein in dieser Beziehung gedacht wird, denn förmlich ist etwas Allgemeines, das dem Individuum entgegengesetzt ist. Besonders erscheint es so dem, welcher das Allgemeine und Einzelne vergleicht und mit Bewusstsein über beides reflectiert, aber dieser Unterschied verschwindet für den darin Lebenden, welchen es 'Sitte' ist.

Man hat endlich genaue und ausführliche Beschreibungen von der äusserlichen Lebensart, welche die Pythagoreer in ihrem Zusammenleben beobachteten, von ihren Uebungen u. s. f.; vieles hiervon aber verdankt man den Vorstellungen Späterer. In der Verbindung war ein ganz regelmässiges Leben eingefuhrt. Zuerst wird uns dies berichtet, dass sie sich durch gleiche Kleidung, die weiss leinene des Pythagoras, auszeichneten. Sie hatten eine sehr bestimmte Tagesordnung, wo jede Stunde ihre Arbeit hatte: des Morgens gleich nach dem Aufstehen war ihnen auferlegt, die Geschichte des vorhergehenden Tages sich ins Gedächtnis zu rufen, indem, was in dem Tage zu tun ist, mit dem des gestrigen eng zusammenhängt; ebenso wurde die häufige Reflexion über sich selbst als Abendgeschäft zur Pflicht gemacht, um was den Tag über getan war zu prüfen, ob es Recht oder Unrecht sei.[1]) Wahre Bildung ist nicht die Eitelkeit, auf sich so sehr seine Aufmerksamkeit zu richten und sich mit sich als Individuum zu beschäftigen, sondern die Selbstvergessenheit, sich in die Sache und das Allgemeine zu vertiefen; nur diese Besonnenheit über die Sache selbst ist notwendig, wogegen jene gefährliche, unnütze[2]) Ængstlichkeit die Freiheit benimmt. Auch hatten sie aus Homer und Hesiod auswendig zu lernen; des Morgens, so wie

---

[1]) Iamblich. 21 : 100, 29 : 165; Diog. Laërt. 8 : 22; Porphyr. 40. — Cf. Epict. Diss. 4 : 6, 33.

[2]) *in der römischen Kirche noch immer grundsätzlich gepflogene.* (B.)

häufig den Tag über, beschäftigten sie sich mit Musik, einem der Hauptgegenstände des griechischen Unterrichts und der griechischen Bildung überhaupt; ebenso waren die gymnastischen Uebungen im Ringen, Laufen, Werfen und dergleichen regelmässig bei ihnen eingeführt. Sie speisten gemeinschaftlich [1]) und auch hier hatten sie Besonderheiten, doch sind auch hierüber die Nachrichten verschieden: Honig und Brot werden als ihre Hauptspeisen angegeben und Wasser als das vorzüglichste, ja einzige Getränk [2]); ebenso sollen sie sich der Fleischspeisen gänzlich enthalten haben, womit die Seelenwanderung in Verbindung gebracht wird, auch unter den vegetabilischen Nahrungsmitteln einen Unterschied gemacht und z. B. Bohnen verboten haben. [3]) Wegen dieser Verehrung der Bohnen sind sie vielfach verspottet worden; dennoch hätten, bei der folgenden Zerstörung des politischen Bundes, mehrere Pythagoreer, verfolgt, sich lieber töten lassen, als einen Bohnenacker zu verletzen. [4])

Der Orden, die eigentliche sittliche Bildung selbst, der Umgang der Männer, bestand jedoch nicht lange, denn noch zu Pythagoras' Lebzeiten soll sich das Schicksal seines Bundes entwickelt haben, indem er Feinde gefunden hat, welche ihn gewaltsam zertrümmerten. [5]) Er habe, sagt man, den Neid auf sich

---

[1]) *Cf. Aristoph. Nub. 175. Jüdische Gnostiker von alexandrinischem Schlage tun rituell das Nämliche laut der Schrift vom beschaulichen Leben (Capp. 8 u. 9) und nach Josephus (B. J. 2 : 8, 5) haben auch die Essener rituell gemeinschaftliche Mahlzeiten gehalten; ausserdem erscheint bei ihm (A. J. 14 : 10, 8) eine Gemeinde in Rom, ein jüdischer* θίασος, *dessen hellenistische* σύνδειπνα *in der chrestlichen Gemeinde als* κυριακὸν δεῖπνον *(1 Cor. 11 : 20) wiederkehren. (Vgl. Luc. 24 : 35, Apg. 2 : 46, 1 Cor. 10 : 16—17, Doctr. App. 9 : 2.) Tertullian: „Cœna nostra de nomine rationem sui ostendit: id vocatur quod dilectio* (ἀγάπη) *penes Græcos est." (Apol. 39; vgl. Jud. 12 u. 2 Petri 2 : 13, Cels. ap. Orig. 1 : 1, Clem. Alex. Strom. III p. 430 Sylb., u. s. w.) Nicht bloss der Name jedoch sondern auch die Sache ist griechisch gewesen und zwar 'pythagoristisch' griechisch; Brot und Salz scheinen dabei ursprünglich die eigentliche Speise gewesen zu sein; vgl. mit Apg. 2 : 42. 46 u. 27 : 35 Aristoph. Nub. 1237, Plat, Symp. 177 b, Isocr. Hel. 12, D. L. 8 : 35, die Schrift vom beschaulichen Leben 9 u. 10, Hom. Clem. 14 : 1, u. s. w.* (B.)

[2]) *Antisthenes hat u. A.* περὶ οἴνου χρήσεως *(D. L. 6 : 18) geschrieben und was er empfohlen hat, war die Mässigung und die Enthaltsamkeit. Vgl. zunächst mit D. L. 8 : 19. 38 u. 1 : 104 D. L. 6 : 31. 105; sodann sind hier zu vergleichen Aristoph. Nub. 417, Xenoph. Conv. 2 : 26, Plat. Conv. 214, auct. de vit. contempl. 4, Röm. 14 : 21, Hippolytus de Hæresibus 8 : 20. Cyprianus: „Apparet sanguinem Christi non offerri si desit vinum calici." (Ep. 63 : 9.) Clemens Alexandrinus:* Εἰσὶ γὰρ οἱ καὶ ὕδωρ ψιλὸν εὐχαριστοῦσιν. *(Strom. I p. 316 Sylb.) Das aber war gerade das Ursprüngliche; das Evangelium Chresti war als ein alexandrinisch jüdisches zunächst ein enkratitisches gewesen, und was jetzt Matth. 26 : 28—29, Joh. 2 : 1—11 und 1. Tim. 5 : 23 zu lesen steht, wird noch Matth. 11 : 9 u. Luc. 7 : 34 als Neuerung verraten.* (B.)

[3]) *Das Bohnenverbot weist entschieden auf Indien hin; das Kâthakam, ein Jadschurwêdah, hat 23 : 7 die Worte: „Na mâschânâm açniyât!" — Vgl. übrigens Xen. Mem. 1 : 2. 9, Cic. de Div. 1 : 30, 2 : 58, Hor. Sat. 2 : 6. 63, Plin. H. N. 18 : 30, Aul. Gell. 4 : 11. 1, u. s. w. Antisthenes scheint das in Rede stehende Verbot politisch gefasst zu haben; vgl. mit D. L. 8 : 19. 24 noch D. L. 6 : 8.* (B.)

[4]) Porphyr. 32—34; Jamblich. 29 : 163—164, 20 : 96, 21 : 97; 24 : 107; Diog. Laërt. 8 : 19, 24, 39.

[5]) *Aristophanes:* Οἴμοι τίς ἡμῶν πυρπολεῖ τὴν οἰκίαν; *(Nub. 1497.) Polybius (2 : 39):* Ἐνέπρησαν τὰ συνέδρια τῶν Πυθαγορείων. *Aristophanes hat eine antisthenеische Pythagoristik verspottet.* (B.)

gezogen und wurde beschuldigt, dass er noch Anderes dabei denke, als er meine, also eine arrière-pensée habe; das Wesen dieses Zusammenhangs ist in der Tat, dass das Individuum seiner Stadt nicht ganz, sondern noch einem Anderen angehört. In dieser Katastrophe soll Pythagoras selbst, bei Tennemann (Bd. I, S. 414) in der 69. Olymp. (504 v. Chr.), den Tod in einem Aufstande des Volkes gegen diese Aristokratie gefunden haben, doch ist es ungewiss, ob in Kroton oder Metapont, oder ob er in einem Kriege der Syrakusaner mit den Agrigentinern umgekommen. Auch über das Alter des Pythagoras ist viel Streit, indem es teils auf 80, theils auf 104 Jahre angegeben wird.[1]) Uebrigens hat der Verein der pythagoreischen Schule, die Freundschaft der Mitglieder und der Zusammenhang der Bildung sich zwar noch bis in spätere Zeiten erhalten, aber nicht in der Förmlichkeit eines Bundes, indem das Æussere untergehen musste; die Geschichte Grossgriechenlands ist uns überhaupt weniger bekannt, doch sehen wir noch zu Plato's[2]) Zeiten Pythagoreer an der Spitze von Staaten, oder als eine politische Macht auftreten.

Die pythagoreische Gesellschaft hatte keinen Zusammenhang mit dem griechischen öffentlichen und religiösen Leben[3]) und konnte darum nicht von langem Bestande sein; in Ægypten und Asien ist Absonderung und Einfluss der Priester zu Hause, das freie Griechenland konnte aber diese orientalische Kastenabsonderung nicht gewähren lassen. Freiheit ist hier das Princip des Staatslebens, jedoch so, dass sie noch nicht als Princip der rechtlichen und privatrechtlichen Verhältnisse bestimmt ist. Bei uns ist das Individuum frei, weil alle vor dem Gesetze gleich sind; dabei kann die Verschiedenheit der Sitten, des politischen Verhältnisses und der Ansichten bestehen, und muss es sogar in organischen Staaten. In dem demokratischen Griechenland hingegen musste auch die Sitte, die äussere Lebensweise sich in einer Gleichheit erhalten und der Stempel der Gleichheit diesen weiteren Kreisen aufgedrückt bleiben; diese Ausnahme der Pythagoreer, die nicht als freie Bürger beschliessen konnten, sondern von den Planen und Zwecken einer Verbindung abhängig waren und ein geschlossenes religiöses Leben führten, hatte so in Griechenland keinen Platz. Zwar den Eumolpiden gehörte die Bewahrung der Mysterien, anderer besonderer Gottesdienst sonstigen Familien an, aber nicht als einer in politischen Sinne festgesetzten Kaste, sondern sie sind,

---

1) Diog. Laert. 8 : 39—40; Iamblichus, 35 : 248—264; Porphyrius, 54—59; Anonym. De vita Pyth. (apud Photium), 2.

2) Cf. Platon. Timæum, p. 20, Steph. (p. 8 ed. Bekk.).

3) Λέγει ὁ Σωτήρ· ἐὰν μὴ νηστεύσητε τὸν κόσμον οὐ μὴ εὕρητε τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. (*Logion, gefunden in Ægypten.*) — Ὁ κύριος ἄφθορον ἐφύλαξεν ἐν παρθενίᾳ τὴν σάρκα κοσμήσας, καὶ ἡμεῖς ἄρα, εἰ μέλλομεν καθ' ὁμοίωσιν ἔσεσθαι θεοῦ καὶ χριστοῦ, φιλοτιμώμεθα τὴν παρθενίαν τιμᾶν· *Methodius, Conv. orat. 1:5. — „Nec major ad pecuniæ contemptum exhortatio subjacet quam quod ipse dominus in nullis divitiis invenitur." Tertull. de Pat. 7. — „Nec ulla magis res aliena quam publica: unam omnium rem publicam agnoscimus, mundum." Tert. Apol. 38. — „Neque enim Brachmanæ aut Indorum gymnosophistæ sumus, silvicolæ et exules vitæ... Itaque non sine foro, non sine macello, non sine balneis, tabernis, officinis, stabulis, nundinis vestris ceterisque commerciis cohabitamus in hoc seculo; navigamus et nos vobiscum et militamus, et rusticamur et mercamur." Apol. 42. — Origenes verbittet sich 'Gegen Celsus' 8:73 Kriegsdienst und Æmter; vgl. Gilbon XVI über Marcellus, was alles ziemlich 'theosophisch', bzw. neupythagoristisch und wenn man will 'kynisch' (oder auch 'stoisch') aussieht; Christentum und Neuplatonismus sind aus gemeinsamem Boden hervorgewachsen.* (B.)

wie die Priester überhaupt, politische Männer, Bürger, wie Andere gewesen; noch war, wie bei den Christen, die Ausscheidung des Religiösen zu diesem Extrem des Mönchtums getrieben. Im gemeinsamen Staatsleben der Griechen können keine aufkommen oder es aushalten, die besondere Principien, sogar Geheimnisse, und in äusserlicher Lebensart und Kleidung Unterschiede haben, sondern es ist eine offene Vereinigung und Auszeichnung, die im Gemeinsamen der Principien und der Lebensweise steht; denn ob etwas gut 'fürs' Gemeinwohl, oder 'gegen' das Gemeinwohl, wurde gemeinsam und offen von ihnen beraten. Die Griechen sind über besondere Kleidung, beständige Gewohnheiten des Waschens, Aufstehens, der Uebung in Musik, Ausscheidung reiner und unreiner Speisen hinaus; dies ist teils Sache des besonderen Individuums, seiner einzelnen Freiheit, ohne gemeinsamen Zweck, teils für jeden eine allgemeine Möglichkeit und Sitte.

Die Hauptsache ist für uns die pythagoreische Philosophie, nicht sowohl des 'Pythagoras', als der 'Pythagoreer', wie Aristoteles und Sextus sprechen; beides ist allerdings zu unterscheiden, und aus der Vergleichung dessen, was für pythagoreische Lehre ausgegeben wird, erhellen sogleich mancherlei Abweichungen und Verschiedenheiten, wie wir sehen werden. Plato wird die Schuld beigemessen, die pythagoreische Philosophie durch Aufnehmen von Pythagoreischem in seine Philosophie verderbt zu haben, aber die pythagoreische Philosophie hat selbst weiterhin eine Fortbildung erlangt, die sie nicht liess, wie sie zuerst war. Viele Nachfolger des Pythagoras werden historisch genannt, die diese oder jene Bestimmung gemacht haben, wie Alkmäon, Philolaos[1]), und vielen anderen Darstellungen sieht man das Einfache, Unausgebildete an gegen die weitere Entwicklung, worin der Gedanke mächtig und bestimmter hervortritt. Auf das Geschichtliche dieses Unterschiedes brauchen wir jedoch nicht weiter einzugehen, sondern wir können nur die pythagoreische Philosophie überhaupt betrachten; ebenso ist das abzuschneiden, was offenbar den Neuplatonikern und Neupythagoreern gehört, und hierzu haben wir Quellen, die früher sind als diese Periode, nämlich die ausführlichen Darstellungen, die wir bei Aristoteles und Sextus finden.

Die pythagoreische Philosophie macht den Uebergang von der realistischen zur Intellectualphilosophie. Die Ionier sagten, „das Wesen, das Princip, ist ein materiell Bestimmtes." Die nächste Bestimmung ist, dass das Absolute nicht in natürlicher Form gefasst werde, sondern in einer Gedankenbestimmung; dann

---

[1]) *Dass Philolaos als älterer Zeitgenosse des Demokrit und Sokrates zunächst dem Plato wenigstens dem Namen nach bekannt gewesen ist, erhellt bei diesem aus der Stelle Phd. 61 e, aus der jedoch zu entnehmen ist, dass Plato das dort Angegebene wohl nur beim 'Kyniker' gefunden hatte; die D. L. 8:35 erhaltene Notiz vom hohen Preise, den er den Blutsverwandten des Philolaos für dessen Buch bezahlt haben soll, entbehrt der älteren Bürgschaft. Immerhin hat von den Pythagoreern zuerst Philolaos eine Schrift veröffentlicht und wir wissen nicht einmal, ob er nicht gar die pythagoreische Zahlenlehre zuerst aufgestellt hat; die einzige Lehre, welche sich mit ziemlicher Sicherheit auf Pythagoras selbst zurückführen lässt, ist die Lehre von der wiederholten individualen Wiedergeburt oder sogenannten Seelenwanderung, die D. L. 8:36 als eine schon von Xenophanes erwähnte erscheint, von Herodot (2:81) den Orphikern, Pythagoreern 'und' Ægyptern zugeschrieben wird und bei Aristoteles ('Von der Seele' 2:3) eine pythagoreische Fabel heisst. Die Bruchstücke, welche beim Stobaios u. A. auf Namen des Philolaos stehen, hat z. B. Mullach im zweiten Bande seiner 'Fragmenta Philosophorum Græcorum' zusammengestellt; sie dürfen aber nur zum Teil für echt gelten.* (B.)

aber müssen jetzt die Bestimmungen gesetzt werden, während das Erste das ganz Unbestimmte war. Dieses beides hat die pythagoreische Philosophie getan.

1. Das Alte also, der einfache Hauptsatz der pythagoreischen Phylosophie bei Aristoteles (Metaph. 1 : 5) ist, „dass die 'Zahl' das Wesen aller Dinge [1]) und die Organisation des Universums überhaupt in seinen Bestimmungen ein harmonisches System von Zahlen und deren Verhältnissen sei." In welcher Bedeutung ist dieser Satz zu nehmen? Die Grundbestimmung der Zahl ist, ein Maass zu sein; wenn wir nun sagen „Alles ist quantitativ oder qualitativ bestimmt", so ist die Grösse und das Maass nur so eine Seite oder Eigenschaft, die in allen Dingen vorkommt; der Sinn aber ist hier, dass die Zahl selbst das Wesen und die Substanz der Dinge, nicht ihre blosse Form sei. Hierbei erscheint uns zunächst verwundersam die Kühnheit einer solchen Rede, die alles, was der Vorstellung als wesenhaft und wahr gilt, auf einmal so niederschlägt und das sinnliche Wesen vertilgt und es zum Wesen des Gedankens macht. [2]) Das Wesen wird als unsinnlich ausgedrückt und so etwas dem Sinnlichen, der sonstigen Vorstellung ganz Heterogenes zur Substanz und zum wahrhaften Sein erhoben und ausgesprochen. Eben damit aber ist die Notwendigkeit gesetzt, die Zahl selbst sowohl zum Begriffe zu machen, als die Bewegung ihrer Einheit mit dem Seienden darzustellen, denn unmittelbar Eins mit dem Begriff erscheint die Zahl uns nicht.

Obwohl nun zwar dieses Princip für uns etwas Bizarres und Desperates hat, liegt doch darin, dass die Zahl das nicht bloss Sinnliche ist; dann bringt sie sogleich die Bestimmung, die allgemeinen Unterschiede und Gegensätze mit sich. Darüber haben die Alten ein sehr gutes Bewusstsein gehabt. Aristoteles (Metaph. 1 : 6) führt aus Plato an, „er habe angegeben, dass das Mathematische der Dinge sich ausserhalb des bloss Sinnlichen und der Ideen befinde, zwischen beiden; es sei vom Sinnlichen verschieden, dadurch, dass es ewig und unveränderlich sei, von den Ideen sei es dadurch unterschieden, dass es Vielheit enthalte und sich deshalb einander ähnlich und gleich sein könne, die Idee aber jede für sich nur Eines sei." Die Zahl ist nämlich wiederholbar; sie ist also nicht sinnlich, aber auch noch nicht der Gedanke. In dem Leben des Pythagoras von Malchos (46—47) wird dies noch näher angegeben: „Pythagoras trug die Philosophie auf eine Weise vor, um den Gedanken von seiner Fessel zu lösen. Ohne den Gedanken ist nichts Wahres zu erkennen und zu wissen; der Gedanke hört und sieht alles in sich selbst, das Andere ist lahm und blind. [3]) Zur

---

[1]) *'Samkhyâ' bedeutet bei den Indern 'Zahl' und der 'Sâmkhyah' ist die Zählmethode; es fragt sich, ob nicht schon Sir William Jones (1746—'94) richtig gesehen hat, als er die pythagoreische Lehre mit der Sâmkhyaphilosophie zusammendachte. Colebrooke (1765—1838): „Adverting to what has come to us of the history of Pythagoras, I shall not hesitate to acknowledge an inclination to consider the Grecian to have been... indebted to Indian instructors." Jedenfalls sind die Lehren von den fünf Elementen und der Seelenwanderung, das Bohnenverbot, der sogenannte pythagoreische Lehrsatz, das im Atharwaweda (13 : 1, 56) wiedergefundene Verbot, nach der Sonne gekehrt sein Wasser zu lassen (D. L. 8 : 17), und überhaupt die Beschaffenheit des pythagoreischen Bundes unverkennbar indisch.* (B.)

[2]) *A. Biese im Jahre 1893: „Wir haben im System der Pythagoreer 'nichts anderes' als... die metaphorische Verherrlichung der Mathematik mit ihren Gesetzen zu erblicken." ('Die Phil. des Metaphorischen', S. 144.)*

[3]) *Epicharmos um 475 v. Chr.:* Νόος ὁρῇ καὶ νόος ἀκούει τἆλλα κωφὰ καὶ τυφλά· *Plut. de Alexandri fortuna aut virtute 2 : 3. — Die B(u)rhadâranyakôpanischad*

Erreichung seines Zweckes bedient sich Pythagoras des Mathematischen, weil dies in der Mitte zwischen dem Sinnlichen und dem Gedanken steht, als Form der Vorübung zu dem, was an und für sich ist." Ferner führt Malchos (48, 53) eine Stelle aus einem Früheren, Moderatus[1], an: „Weil die Pythagoreer das Absolute und die ersten Principien nicht deutlich durch Gedanken ausdrücken konnten, gerieten sie auf die Zahlen, das Mathematische, weil sich so die Bestimmungen leicht angeben lassen", z. B. die Gleichheit als das Princip des Eins, die Ungleichheit als Zweiheit. „Diese Lehrweise durch die Zahl, weil es die erste Philosophie war, ist ausgelöscht, um des Rätsels willen, das sie enthält; Plato, Speusipp, Aristoteles u. s. f. haben dann den Pythagoreern durch leichte Anwendung die Früchte gestohlen." In diesen Stellen ist ein vollkommenes Bewusstsein über die Zahl vorhanden.

Das Rätselhafte der Bestimmung durch die Zahl ist die Hauptsache. Die arithmetischen Zahlen entsprechen Gedankenbestimmungen, denn die Zahl hat das Eins zum Elemente und Principe; das Eins ist aber eine Kategorie des Fürsichseins, des so mit sich Identischen, dass es alles Andere von sich ausschliesst und... gegen Anderes gleichgültig ist. Die weiteren Bestimmungen der Zahl sind nur Zusammensetzungen, Wiederholungen des Eins, welches darin immer fest und ein Æusserliches bleibt; die Zahl ist also die toteste, begrifflosesste Continuität, ein ganz äusserlicher mechanischer Fortgang, der ohne Notwendigkeit ist. Die Zahl ist so nicht unmittelbar Begriff, sondern nur ein Anfang von Gedanken, aber in der schlechtesten Weise, der Begriff in seiner höchsten Æusserlichkeit, in der Weise des Quantitativen, des gleichgültigen Unterschiedes; das Eins hat insofern sowohl das Princip des Gedankens als noch das der Materialität oder die Bestimmung des Sinnlichen in sich. Damit etwas die Form des Begriffes habe, muss es unmittelbar an ihm selbst, als bestimmt, sich auf sein Gegenteil beziehen, wie z. B. das Positive und das Negative; in dieser einfachen Bewegung des Begriffes ist die Idealität der Unterschiede, die Negation des Selbstständigen die Hauptbestimmung. Dagegen in der Zahl Drei z. B. sind immer drei Einzelne, deren jedes selbstständig, und dies ist das Mangelhafte und Rätselhafte. Da nun die Natur des Begriffes das Innerliche ist, sind die Zahlen das Untauglichste, Begriffsbestimmungen auszudrücken.

In dieser gleichgültigen Weise nahmen nun die Pythagoreer die Zahlen nicht, sondern als Begriff. „Wenigstens sagen sie, dass die Erscheinungen aus einfachen Elementen bestehen müssen, und es der Natur der Sache zuwider wäre, wenn das Princip des Universums der sinnlichen Erscheinung angehörte. Die Elemente und Principien seien also nicht nur unsinnlich und unsichtbar, sondern überhaupt unkörperlich."[2] Wie sie aber darauf gekommen, die Zahlen zum Urwesen oder absoluten Begriffe zu machen, erhellt näher aus dem, was Aristoteles in seiner Metaphysik (1 : 5) darüber sagt, obgleich er hier kürzer ist, indem er sich darauf beruft, dass er anderwärts (siehe unten) davon gesprochen: „Sie

---

(1:5. 3): „Mit dem Verstande ('manas') sieht man, mit dem Verstande hört man." (Citiert von Paul Deussen: 'Das System des Vedânta' 1883, S. 338.) Cf. Plat. Theæt. 185 de. — Aristoteles: Τῶν αἰσθήσεων οὐδὲ μίαν ἡγούμεθα εἶναι σοφίαν. (*Metaph. 881 b.*) Τῶν ἰδίων αἰσθητηρίων ἕν τι κοινόν ἐστιν αἰσθητήριον. (*'De Juv. et Sen.' 1.*) — (B.)

[1] *Moderatus soll zur neronischen Zeit gehören.* (B.)

[2] Sext. Pyrrh. Hyp. 3 : 18. § 152; adv. Math. 10 : 250—251.

haben nämlich in den Zahlen viel mehr Æhnlichkeiten mit dem, was ist und was geschieht, zu sehen geglaubt, als in Feuer, Wasser, Erde, weil die Gerechtigkeit eine gewisse Eigenschaft der Zahlen ist (τοιονδὶ πάθος), ebenso (τοιονδί) die Seele, der Verstand, eine andere die 'gute Gelegenheit' und so weiter. Weil sie ferner von dem, was harmonisch ist, die Eigenschaften und Verhältnisse in den Zahlen gesehen und weil die Zahlen das Erste in allen natürlichen Dingen seien, haben sie die Zahlen als die Elemente von allem betrachtet, und den ganzen Himmel als eine Harmonie und Zahl." Es zeigt sich bei den Pythagoreern das Bedürfnis der einen bleibenden allgemeinen Idee als einer Gedankenbestimmung. Aristoteles (Met. 13 : 4) von den Ideen sprechend, sagt daher: „Nach Heraklit fliesst alles Sinnliche[1]), also könne nicht eine Wissenschaft des Sinnlichen sein; aus dieser Ueberzeugung entsprang die Ideenlehre. Sokrates ist der Erste gewesen, der durch Inductionen das Allgemeine bestimmte; die Pythagoreer vorher berührten nur weniges, wovon sie die Begriffe auf Zahlen zurückführten, z. B. was 'gute Gelegenheit', oder Recht, oder Ehe sei." An diesem Inhalt selbst ist nicht zu erkennen, welches Interesse er haben kann; das Einzige, was uns für die Pythagoreer Not tut, ist, die Spuren der Idee zu erkennen, in welchen ein Fortschritt enthalten ist.

Dies ist das ganz Allgemeine der pythagoreischen Philosophie; das Nähere, die Bestimmungen oder die allgemeine Bedeutung, haben wir jetzt zu betrachten. Teils erscheinen in dem pythagoreischen Systeme die Zahlen selbst mit Kategorien verbunden, nämlich zunächst überhaupt als die Gedankenbestimmungen der 'Einheit', des 'Gegensatzes' und der Einheit dieser beiden Momente; teils gaben die Pythagoreer gleich anfangs von der Zahl überhaupt allgemeine ideelle Bestimmungen als Principien an und erkannten, wie Aristoteles (Metaph. 1 : 5) bemerkt, als absolute Principien der Dinge nicht sowohl die unmittelbaren Zahlen in ihrem arithmetischen Unterschiede, als vielmehr die Principien der Zahl, d. h. deren Begriffsunterschiede. Die erste Bestimmung ist die Einheit überhaupt, die andere die Zweiheit oder der Gegensatz. Es ist äusserst wichtig, die unendliche Mannigfaltigkeit der Formen und Bestimmungen der Endlichkeit auf ihre allgemeinen Gedanken zurückzuführen, als die einfachsten Principien aller Bestimmung; das sind nicht Unterschiede der Dinge von einander, sondern in sich allgemeine wesentliche Unterschiede. Empirische Gegenstände unterscheiden sich durch äusserliche Gestalt, dieses Stück Papier von einem anderen, Schattierung von Farbe, Menschen durch Unterschiede des Temperaments, der Individualität. Aber diese Bestimmungen sind keine wesentlichen Unterschiede; sie sind wohl wesentlich für die 'bestimmte Besonderheit' dieser Dinge, aber diese ganze bestimmte Besonderheit ist keine an und für sich wesentliche Existenz, sondern nur das Allgemeine ist das sich Erhaltende, Substantiale. Diese ersten Bestimmungen, wie 'Einheit', 'Vielheit', 'Gegensatz' u. s. f. aufzusuchen, damit hat Pythagoras[2]) den Anfang gemacht; sie sind bei ihm meist Zahlen. Die Pythagoreer sind aber nicht dabei stehen geblieben, sondern haben ihnen concretere Bestimmungen gegeben, welche vornehmlich den Späteren

---

[1]) Ἡράκλειτος ἠρεμίαν τε καὶ στάσιν ἐκ τῶν ὅλων ἀνῄρει· *Plac. Phil. 1 : 23, b. — Die Sâmkhyaschriften lehren ebenfalls unablässigen Wandel und Wechsel der ganzen Erscheinungswelt und 'Nâsti', 'Sárwam anityam', sind bekannte indische, bzw. buddhistische, Sprüche.* (B.)

[2]) *Bzw. der Pythagoreer.* (B.)

angehören. Notwendigkeit des Fortgangs, 'Beweisen' ist hier nicht zu suchen; das Begreifen, die Entwickelung der Zweiheit aus der Einheit fehlt. Die allgemeinen Bestimmungen werden nur auf ganz dogmatische Weise gefunden und festgesetzt; so sind es trockene, processlose, nicht 'dialektische', sondern 'ruhende' Bestimmungen.

a. Die Pythagoreer sagen, der erste einfache Begriff sei die 'Einheit' (μονάς): nicht das discrete, viele, arithmetische Eins, sondern die Identität als Continuität und Positivität, das ganz allgemeine Wesen. Sie sagen ferner (nach Sextus adv. Math. 10:260—261): „Alle Zahlen fallen selbst unter den Begriff des Eins, denn die Zweiheit ist Eine Zweiheit, und die Dreiheit ebenso ein Eins, die Zehnzahl aber das eine Haupt der Zahlen. Dieses bewog den Pythagoras, die Einheit als das Princip aller Dinge zu behaupten, indem durch Teilnahme an ihr jedes eins genannt werde." D. h. die reine Betrachtung des Ansichseins eines Dinges ist das Eins, dieses Sichselbstgleichsein; nach allem Anderen ist es nicht an sich, sondern Beziehung auf Anderes. Die Dinge sind aber weit mehr bestimmt, als nur dieses trockene Eins zu sein. Dieses merkwürdige Verhältnis nun des ganz abstracten Eins zur concreten Existenz der Dinge haben die Pythagoreer durch 'Nachahmung' (μίμησις) ausgedrückt. Dieselbe Schwierigkeit, auf die sie hier stiessen, findet sich auch bei den Ideen des Plato; da sie als die Gattungen dem Concreten gegenüberstehen, ist natürlich die Beziehung des Concreten auf das Allgemeine ein wichtiger Punkt. Aristoteles (Metaph. 1:6) schreibt den Ausdruck 'Teilnahme' (μέθεξις) dem Plato zu, der damit den pythagoreischen Ausdruck 'Nachahmung' vertauscht habe. 'Nachahmung' ist für das Verhältnis ein bildlicher, kindlicher, ungebildeter Ausdruck; 'Teilnahme' ist allerdings schon bestimmter. Aber Aristoteles sagt mit Recht, dass beides ungenügend sei; Plato habe hier auch nicht weiter entwickelt, sondern nur einen anderen Namen substituiert: „Zu sagen, die Ideen seien Urbilder und die anderen Dinge hätten an ihnen teil, ist ein leeres Gerede und eine poetische Metapher; denn was ist das Tätige, das auf die Ideen schaut?" (Metaph. 1:9.) 'Nachahmung' und 'Teilnahme' sind nichts weiter als andere Namen für 'Beziehung'; Namen geben ist leicht, ein Anderes aber ist das Begreifen.

b. Das Nächste ist der Gegensatz, die 'Zweiheit' (δυάς), der Unterschied, das Besondere. Diese Bestimmungen gelten noch jetzt in der Philosophie; Pythagoras hat sie nur zuerst zum Bewusstsein gebracht. Wie nun diese Einheit sich zur Vielheit oder diese Sichselbstgleichheit zum Anderssein verhalte, hierüber werden dann verschiedene Wendungen möglich, und die Pythagoreer haben sich auch verschiedentlich über die Formen, die dieser erste Gegensatz annimmt, ausgedrückt.

Sie haben, nach Aristoteles (Met. 1:5), gesagt: „Die Elemente der Zahl sind das 'Gerade' und 'Ungerade', dies als das Begrenzte" (oder Princip der Begrenzung), „jenes als das Unbegrenzte, so dass das Eins selbst aus beiden und dann aus diesem die Zahl sei." Die Elemente der unmittelbaren Zahl sind noch nicht selbst Zahlen: der Gegensatz dieser Elemente erscheint zunächst mehr in der arithmetischen Form, dann als Gedanke; das 'Eins' ist aber darum keine 'Zahl', weil es noch keine 'Anzahl' ist, 'Einheit' und 'Anzahl' aber zur 'Zahl' gehören. Theo Smyrnäus[1]) sagt: „Aristoteles giebt in seiner Schrift über die Pythagoreer

---

[1]) Mathem. c. 5. p. 30, ed. Bullialdi (cf. Aristoxen. ap. Stob. Ecl. Phys. 2, p. 16).

den Grund an, warum nach ihnen das 'Eins' an der Natur des 'Geraden' und 'Ungeraden' teilhabe; Eins nämlich zum Geraden gesetzt macht Ungerades, zum Ungeraden Gerades, was es nicht vermöchte, wenn es nicht an beiden Naturen teilnähme, weshalb sie das 'Eins' auch 'Gerade-Ungerades' (ἀρτιοπέριττον) nannten."

Verfolgen wir die absolute Idee in dieser ersten Weise, so wird der Gegensatz auch die 'unbestimmte Zweiheit' (ἀόριστος δυάς) genannt. Näher bestimmt Sextus (adv. Math. 10:261—262) dies so: „Die Einheit nach ihrer Identität mit sich (κατ' αὐτότητα ἑαυτῆς) gedacht, ist Einheit; wenn diese sich zu sich selbst als eine verschiedene (καθ' ἑτερότητα) hinzufügt, wird die unbestimmte Zweiheit, weil keine von den bestimmten oder sonst begrenzten Zahlen diese Zweiheit ist, alle aber durch die Teilnahme an ihr erkannt werden, wie von der Einheit gesagt worden. Es sind hiernach zwei Principien der Dinge, die erste Einheit, durch Teilnahme an welcher alle Zahleneinheiten Einheiten sind, ebenso die unbestimmte Zweiheit, durch deren Teilnahme alle bestimmten Zweiheiten Zweiheiten sind." Die Zweiheit ist ein ebenso wesentliches Moment des Begriffes als die Einheit; beide mit einander verglichen, so kann entweder die Einheit als die Form und die Zweiheit als die Materie gedacht werden, oder umgekehrt, und beides kommt in verschiedenen Darstellungen vor. Die Einheit, als das Sichselbstgleiche, ist das Formlose; in die Zweiheit aber, als das Ungleiche, fällt das Entzweien oder die Form. Nehmen wir dagegen die Form als einfache Tätigkeit der absoluten Form, so ist das Eins das Bestimmende, und die Zweiheit, als Möglichkeit der Vielheit, als nicht gesetzte Vielheit, die Materie. Aristoteles (Met. 1:6) sagt, es gehöre dem Plato an, dass „er aus der Materie Vieles mache, die Form aber bei ihm nur einmal erzeuge, da doch vielmehr aus Einer Materie nur Ein Tisch wird, wer aber die Form an die Materie bringt, ungeachtet seiner Einheit, doch viele Tische macht." Auch schreibt er dem Plato eigentümlich zu, „statt das Unbestimmte als einfach (ἀντὶ τοῦ ἀπείρου ὡς ἑνός) zu setzen, daraus eine Zweiheit, das Grosse und das Kleine, gemacht zu haben."

Die weitere Bestimmung dieses Gegensatzes, worin die Pythagoreer von einander abwichen, zeigt den unvollkommenen Anfang einer Tafel der Kategorien, die sie früh, wie später Aristoteles, aufgestellt haben; daher man dem Letzteren den Vorwurf machte, von ihnen seine Denkbestimmungen entlehnt zu haben, wie denn allerdings die Aufnahme des Gegensatzes als eines wesentlichen Moments des Absoluten überhaupt bei den Pythagoreern ihren Ursprung hat. Die abstracten und einfachen Begriffe haben sie, obzwar freilich auf eine unangemessene Art, weiter bestimmt, indem ihre Tafel eine Vermischung von Gegensätzen der Vorstellung und des Begriffes, ohne weitere Deduction, darbietet. Aristoteles (Metaph. 1 : 5) schreibt diese Bestimmungen entweder dem Pythagoras selbst, oder auch dem Alkmäon zu, „dessen Blüte in das Greisenalter des Pythagoras fällt", so dass „entweder Alkmäon es von den Pythagoreern, oder diese von ihm genommen haben." Dieser Gegensätze, worauf sich alle Dinge zurückführen lassen, werden zehn angegeben, da zehn bei den Pythagoreern auch eine bedeutende Zahl ist:

1) Grenze und Unendliches.	6) Ruhendes und Bewegtes.
2) Ungerades und Gerades.	7) Grades und Krummes.
3) Einheit und Vielheit.	8) Licht und Finsternis.
4) Rechts und Links.	9) Gutes und Böses.
5) Männliches und Weibliches.	10) Quadrat und Parallelogramm.

Es ist dies wohl ein Versuch einer weiteren Ausbildung der Idee der speculativen Philosophie in ihr selbst, d. h. in Begriffen, aber weiter als bis zu dieser blossen Aufzählung scheint dieser Versuch nicht gegangen zu sein. Es ist sehr wichtig, dass zunächst nur eine Sammlung von den allgemeinen Denkbestimmungen gemacht werde, wie Aristoteles tat; was wir aber hier bei den Pythagoreern sehen, ist nur ein roher Anfang von näherer Bestimmung der Gegensätze ohne Ordnung und Sinnigkeit, ähnlich dem indischen Aufzählen von Principien und Substanzen.

Den weiteren Fortgang dieser Bestimmungen finden wir bei Sextus (adv. Math. 10 : 262—277), der gegen eine Exposition spricht, die den späteren Pythagoreern angehört; es ist eine sehr gute, gebildetere Darstellung der pythagoreischen Bestimmungen, die mehr dem Gedanken angehört. Diese Exposition hat folgenden Gang: „Dass nun jene zwei Principien von dem Ganzen die Principien seien, zeigen die Pythagoreer auf mannigfaltige Weise.

„Es sind dreierlei Weisen, die Dinge zu denken: erstens nach der 'Verschiedenheit', zweitens nach dem 'Gegensatze', drittens nach dem 'Verhältnisse'. Was nach der blossen Verschiedenheit betrachtet wird, das wird für sich selbst betrachtet: das sind die Subjecte, deren jedes sich nur auf sich bezieht; so Pferd, Pflanze, Erde, Luft, Wasser, Feuer. Es wird abgelöst, nicht in Beziehung auf Anderes gedacht." — Das ist die Bestimmung der Identität mit sich, oder der Selbstständigkeit. — „Nach dem Gegensatze wird das Eine als schlechthin dem Anderen entgegengesetzt bestimmt, z. B. 'gut' und 'böse', 'gerecht' und 'ungerecht', 'heilig' und 'unheilig', 'Ruhe' und 'Bewegung' u. s. f. Nach dem Verhältnis (πρός τι) ist der Gegenstand, der nach seiner gleichgültigen Beziehung auf Anderes bestimmt ist, wie 'rechts' und 'links', 'oben' und 'unten', das 'Doppelte' und das 'Halbe'. Eins wird nur aus dem Anderen begriffen, denn ich kann mir 'links' nicht vorstellen, ohne zugleich auch 'rechts'." Jedes dieser Relativen ist in seiner Entgegensetzung zugleich selbstständig für sich gesetzt. „Der Unterschied des Verhältnisses vom Gegensatze ist: Im Gegensatze ist das Entstehen des Einen der Untergang des Anderen, und umgekehrt. Wenn Bewegung weggenommen wird, entsteht Ruhe, wenn Bewegung entsteht, hört die Ruhe auf; wird Gesundheit weggenommen, so entsteht Krankheit, und umgekehrt. Hingegen das im Verhältnis Seiende entsteht beides und hört beides zugleich auf; ist rechts aufgehoben, so auch links; das Doppelte geht unter, so wie die Hälfte zerstört wird." Das hier Aufgehobene ist nicht nur als Entgegengesetztes, sondern auch als Seiendes. „Ein zweiter Unterschied ist: Was im Gegensatze ist, hat keine Mitte; z. B. zwischen 'Krankheit' und 'Gesundheit', 'Leben' und 'Tod', 'Ruhe' und 'Bewegung' giebt es kein Drittes. Hingegen was im Verhältnisse ist, hat eine Mitte; zwischen dem Grösseren und Kleineren nämlich ist das Gleiche, zwischen 'zu gross' und 'zu klein' das 'Genügende' die Mitte. Rein Entgegengesetztes geht durch die Null zum Entgegengesetzten; unmittelbare Extreme hingegen bestehen in einem Dritten, in der Mitte, aber dann nicht mehr als Entgegengesetzte." — Es zeigt diese Darstellung eine Aufmerksamkeit auf ganz allgemeine logische Bestimmungen, die jetzt und immer von der grössten Wichtigkeit sind und in allen Vorstellungen, in allem was ist, 'Momente' sind. Die Natur dieser Gegensätze ist zwar hier noch nicht betrachtet, aber es ist von Wichtigkeit, dass sie zum Bewusstsein gebracht werden.

„Da nun diese drei Gattungen sind, die Subjecte und der gedoppelte Gegensatz, muss über jeder eine höhere Gattung sein, welche das Erste ist, weil die

Gattung vor den ihr untergeordneten Arten ist. Wird das Allgemeine aufgehoben, so ist auch die Art aufgehoben; hingegen wenn die Art, nicht die Gattung, denn jene hängt von dieser, nicht aber umgekehrt, ab." „Als die oberste Gattung desjenigen, was als an und für sich seiend betrachtet wird" (der verschiedenen Subjecte), „haben die Pythagoreer das 'Eins' gesetzt"; es ist dies eigentlich nichts Anderes, als die Begriffsbestimmungen in Zahlen umsetzen. „Was im Gegensatze ist, hat zur Gattung, sagen sie, das 'Gleiche' und das 'Ungleiche'; 'Ruhe' ist das 'Gleiche', denn sie ist keines Mehr oder Weniger fähig, 'Bewegung' aber das 'Ungleiche'. So was nach der Natur, ist sich gleich, eine Spitze, die keiner Intension fähig ist (ἀνεπίτατος), was ihr entgegen, ungleich; 'Gesundheit' ist das 'Gleiche', 'Krankheit' das 'Ungleiche'. Die Gattung dessen, was im gleichgültigen Verhältnisse ist, ist der 'Ueberschuss' und 'Mangel', das 'Mehr' und 'Minder'", der quantitative Unterschied, wie wir vorhin den qualitativen hatten.

Nun erst kommen die zwei Gegensätze. „Diese drei Gattungen dessen, was für sich ist, im Gegensatze und im Verhältnisse, müssen nun selbst wieder unter" noch einfachere, höhere „Gattungen" (d. h. Denkbestimmungen) „fallen. Die Gleichheit reduciert sich auf die Bestimmung der 'Einheit'"; die Gattung der Subjecte ist dies schon für sich selbst. „Die Ungleichheit aber besteht in dem Ueberschuss und Mangel, diese beiden aber fallen unter die 'unbestimmte Zweiheit'"; sie sind der unbestimmte Gegensatz, der Gegensatz überhaupt. „Aus allen diesen Verhältnissen geht also die erste Einheit und die unbestimmte Zweiheit hervor"; die Pythagoreer sagten, wir finden, dass dies die allgemeinen Weisen der Dinge sind. „Aus diesen kommt erst das 'Eins' der Zahl und das 'Zwei' der Zahl, von der ersten Einheit das Eins, von der Einheit und der unbestimmten Zweiheit das Zwei; denn zweimal das Eins ist Zwei. So entstehen die übrigen Zahlen, indem die Einheit sich stets fortbewegt, und die unbestimmte Zweiheit das Zwei erzeugt." Dieser Uebergang des qualitativen in den quantitativen Gegensatz ist nicht deutlich. „Daher unter diesen Principien die Einheit das tätige Princip ist," die Form, „die Dyas aber die passive Materie; und wie sie aus ihnen die Zahlen entstehen lassen, so auch das System der Welt und was in ihr ist." Eben dies ist die Natur dieser Bestimmungen, überzugehen, sich zu bewegen. Das Gebildetere dieser Reflexion liegt darin, die allgemeinen Gedankenbestimmungen mit den arithmetischen Zahlen zu verbinden und diese unterzuordnen, dagegen die allgemeine Gattung zum Ersten zu machen.

Ehe ich von der weiteren Verfolgung dieser Zahlen etwas erwähne, ist zu bemerken, dass sie, wie wir sie so vorgestellt sehen, reine Begriffe sind. Das absolut einfache Wesen entzweit sich in Einheit und Vielheit, deren Eins das Andere aufhebt und zugleich sein Wesen in diesem Gegensatze hat; der differente Gegensatz hat zugleich Bestehen, hierin fällt die Vielheit der gleichgültigen Dinge; die Rückkehr des absoluten Wesens in sich selbst ist die negative Einheit des individualen Subjectes und des Allgemeinen oder Positiven. Dies ist in der Tat die reine speculative Idee des absoluten Wesens; es ist diese Bewegung; bei Plato ist die Idee keine andere. Das Speculative tritt hier als speculativ hervor; derjenige, der das Speculative nicht kennt, hält nicht dafür, dass mit einer Bezeichnung solcher einfachen Begriffe das absolute Wesen ausgesprochen sei. 'Eins', 'Viele', 'Gleiches', 'Ungleiches', 'Mehr', 'Minder' sind triviale, leere, trockene Momente; dass in ihren Verhältnissen das absolute Wesen, der Reichtum

und die Organisation der natürlichen wie der geistigen Welt befasst sei, scheint dem nicht, der, an die Vorstellung gewohnt, aus dem sinnlichen Wesen nicht in den Gedanken zurückgegangen; es scheint ihm nicht, dass Gott im speculativen Sinne damit ausgesprochen ist, das Erhabenste in diesen gemeinen Worten, das Tiefste in diesem Bekannten, oben und offen Liegenden, das Reichste in der Armut dieser Abstractionen.

Zunächst im Gegensatze gegen die gemeine Realität hat diese Idee der Realität, als die Vielheit des einfachen Wesens, an ihr selbst seinen Gegensatz und das Bestehen desselben; dieser wesentliche einfache Begriff der Realität ist die Erhebung in den Gedanken, aber nicht als 'Flucht' aus dem Realen, sondern das Reelle selbst in seinem Wesen ausdrückend. Wir finden hier die Vernunft, welche ihr Wesen ausdrückt, und die absolute Realität ist unmittelbar die Einheit selbst. In Beziehung auf diese Realität nun ist es vorzüglich, dass die Schwierigkeit der nicht speculativ Denkenden weit abwärts gegangen ist. Was ist das Verhältnis derselben zur gemeinen Realität? Es ist damit gegangen wie mit den platonischen Ideen, die diesen Zahlen oder vielmehr reinen Begriffen ganz nahe sind. Nämlich die nächste Frage ist: „Die Zahlen, wo sind sie? Geschieden durch den Raum, im Himmel der Ideen für sich wohnend? Sie sind nicht unmittelbar die Dinge selbst, denn ein Ding, eine Substanz ist doch etwas Anderes als eine Zahl; ein Körper hat gar keine Æhnlichkeit damit." Hierauf ist zu antworten, die Pythagoreer meinten damit gar nicht etwa das, was man unter 'Urbildern' versteht, als ob die Ideen als Gesetze und Verhältnisse der Dinge in einem schaffenden Bewusstsein vorhanden wären, als Gedanken in dem göttlichen Verstande [1]) abgetrennt von den Dingen, wie die Gedanken eines Künstlers von seinem Werke; noch viel weniger meinten sie damit nur subjective Gedanken in unserem Bewusstsein [2]), da wir die absolut entgegen-

1) *Von Ideen Gottes hat Philo Judæus ('de Sacr.' 13) geredet und er hat die göttliche Vernunft als 'Bild Gottes' ('de Mon.' 5) 'Idee der Ideen' ('de M. Op.' 6) genannt; die von Plato zunächst einfach als Wesenheiten gedachten Ideen hat er zu einer vorbildlichen Gedankenwelt in der göttlichen Vernunft gemacht. Nach ihm umgeben „die unkörperlichen Mächte, deren echter Name 'die Ideen' ist", als dienende Geister Gott, wie ein Hofstaat den Fürsten, d. h. der göttliche Geist ist ihm die Einheit der Ideenwelt. Nachher erscheinen bei Augustin „principales formæ quædam vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quæ ipsæ formatæ non sunt, ac per hoc æternæ et semper eodem modo se habentes, quæ in divina intelligentia continentur." ('De diversis quaestionibus 83 : 9. 46, n⁰ 2.) „Una Sapientia est," heisst es 'de C. D.' 11 : 10, „in qua sunt immensi quidam atque infiniti thesauri rerum intelligibilium, in quibus sunt omnes invisibiles atque incommutabiles rationes rerum etiam visibilium et mutabilium, quæ per ipsam factæ sunt." Philo hatte geschrieben: „Die Ansicht, welche die Ideen aufhebt, macht alles verworren." ('De Sacr. 13.) Und es ist im Gedanken an die Ideen Gottes dass auch Thomas schreibt: „Qui negat ideas infidelis est." (Qu. disp. de Verit. 3.)* (B.)

2) *„Einige behaupten," schreibt Philo Judæus, „dass die unkörperlichen Ideen ein leerer Name ohne wahrhafte Wirklichkeit seien." ('De Sacr.' 13.) „Die zenonischen Stoiker", heisst es Plac. Phil. 1 : 10. 5, „nannten die Ideen unsere (eigenen) Gedanken." Und das hatte der erste Stoiker wohl beim ersten Kyniker gefunden: „Antisthenes pflegte zu sagen, die Gattungen und die Arten existierten bloss in unseren Gedanken." (Ammonius Hermiae in Porph. Isag. 22 b.) „Ein Pferd sehe ich, eine Pferdheit sehe ich nicht", sagt er beim Simplicius in Aristot. Cat. 66 b, 45. Wir brauchen also nicht zu fragen, auf wen Plato selbst anspielt, wo er im Theætet (195 d.) die Bemerkung macht, den Menschen, den wir uns denken,*

gesetzten als Erklärungsgründe von den Eigenschaften der Dinge geben, sondern bestimmt die 'reale Substanz' des Seienden, so dass jedes Ding wesentlich nur dies ist, die Einheit und die Zweiheit, sowie ihren Gegensatz und ihre Beziehung an ihm zu haben. Aristoteles (Met. 1 : 5—6) sagt es ausdrücklich, „es sei den Pythagoreern eigentümlich, dass das 'Begrenzte' und das 'Unendliche' und das 'Eine' nicht, wie Feuer, Erde und dergleichen, 'andere Naturen' seien, noch eine andere Realität hätten als die Dinge, sondern sie betrachteten das Unendliche und das Eins selbst als die Substanz der Dinge, von welchen sie es prädicierten. Deshalb sagten sie auch, die Zahl sei das Wesen von allem. Sie sondern also die Zahlen nicht von den Dingen ab, sondern sie gelten ihnen für die Dinge selbst. Die Zahl ist ihnen das Princip und die Materie der Dinge, so wie ihre Eigenschaften und Kräfte", — also der Gedanke als Substanz, oder das Ding, was es im Wesen des Gedankens ist.

Diese abstracten Bestimmungen sind dann concreter bestimmt worden, vorzüglich von den Späteren bei ihren Speculationen über Gott, — z. B. von Iamblich in der ihm zugeschriebenen Schrift θεολογούμενα ἀριθμητικῆς, von Porphyr und Nikomachos; sie suchten die Bestimmungen der Volksreligion zu erheben, indem sie solche Gedankenbestimmungen in die religiösen Vorstellungen hineinlegten. Unter 'Monas' haben sie nichts anderes als 'Gott' verstanden; sie nennen sie auch den 'Geist', den 'Hermaphroditen' (der beide Bestimmungen in sich enthalte, ebensowohl 'Gerades', als 'Ungerades'), auch die 'Substanz', auch die 'Vernunft', das 'Chaos' (weil sie unbestimmt sei), Tartaros, Zeus, Form. Ebenso nannten sie die Dyas mit solchen Namen: die 'Materie', dann das Princip des 'Ungleichen', den 'Streit', das 'Erzeugende', 'Isis' u. s. f.

c. Die Dreiheit (τριάς) ist dann vornehmlich eine sehr wichtige Zahl gewesen, als worin die Monas zu ihrer Realität und Vollendung gelange. Die Monas schreitet fort durch die Dyas und mit diesem unbestimmt Vielen wieder unter die Einheit verbunden, ist sie die 'Trias'. Einheit und Vielheit ist auf die schlechteste Weise in der Trias als äusserliche Zusammensetzung vorhanden; so abstract aber dies hier auch genommen ist, so ist die Trias doch eine tiefe Form. Die Trias gilt dann im Allgemeinen für das erste Volkommene.[1]) Aristoteles ('de

---

ohne ihn zu sehen, würden wir nie für ein Pferd halten, welches wir gleichfalls weder sehen noch berühren, sondern bloss denken, ohne irgend welche Wahrnehmung. (B.)

[1]) *„Die heilige Trias Glaube, Hoffnung, Liebe" wird im zweiten Jahrhundert unserer Zählung vom alexandrinischen Clemens (Strom. IV, p. 495 d S.) erwähnt, der auch* τὴν ἁγίαν Τριάδα *Vater, Sohn und Geist (Strom. V 598 d.) namhaft macht, und was dieselbe bedeute, sagt im Jahre 177 Athenagoras (Suppl. 10), nach dem „durch Einheit und Kraft des Geistes der Sohn im Vater ist und der Vater im Sohne." Die ursprünglich alexandrinisch-jüdischen Gnostiker, die sogenannten Nahassener, die sich um die Wende des ersten und zweiten Jahrhunderts an ihrem symbolisch evangelischen Jesus, Jesua oder Josua 'chrestianisiert' hatten, pflegten in Rom zu behaupten, dass man irre wofern man alles aus Einem, die Wahrheit aber sage, wofern man es aus Drei, bestehen lasse und da von allem den Grund werde angeben können (Hippol. de Hæresibus 5 : 8); ihnen gehörte wohl ursprünglich die Formel, welche unverstanden und verdorben von Epiphanios 34 : 21 überliefert worden ist und zunächst etwa die Worte* βασσὴμ ἀκκαδὼς ἀββὴν ἀροῦαχ *enthalten hat; das nämlich würde heissen: „Im Namen des Heiligen, des Sohnes, des Geistes." Vor ihnen hatte Philo ('de sacr. Ab. et C.' 15, 'de Abr.' 24) den Vater der Welt 1 Mose 18 zwischen den eigenen zwei obersten Mächten*

Cœlo' 1:1) hat dies ganz bestimmt ausgesprochen: „Das Körperliche hat ausser der Drei keine Grösse mehr, daher auch die Pythagoreer sagen, dass das All und Alles durch Dreiheit bestimmt sei," d. h. absolute Form habe. „Denn Ende, Mitte und Anfang hat die Zahl des Ganzen, und diese ist die Trias." Alles darunter bringen wollen, ist indessen oberflächlich, wie die Schemata in der neueren Naturphilosophie. „Daher wir auch, aus der Natur diese Bestimmung aufnehmend, sie im Gottesdienste gebrauchen, so dass wir erst glauben, die Götter ganz angeredet zu haben, wenn wir sie dreimal im Gebete angerufen.[1] 'Zwei' nennen wir 'Beide', nicht aber 'Alle'; erst von Drei sagen wir 'Alle'. Was durch 'Drei' bestimmt ist, ist erst Totalität (πᾶν); was auf die dreifache Weise, ist vollkommen geteilt; 'Einiges' ist nur in 'Eins', 'Anderes' nur in 'Zwei', dies aber ganz." Was vollkommen ist, oder Realität hat, ist Identität, Gegensatz und Einheit hievon, wie die Zahl überhaupt; aber an der Dreiheit ist dies wirklich, indem sie Anfang, Mitte und Ende hat. Jedes Ding ist als Anfang Einfaches, als Mitte Anderswerden oder Mannigfaltiges, und als Ende Rückkehr seines Andersseins in die Einheit oder Geist; nehmen wir einem Dinge diese Dreiheit, so vernichten wir es und machen ein abstractes Gedankending daraus.

Es ist nun begreiflich, dass die Christen in dieser Dreiheit ihre Dreieinigkeit gesucht und gefunden haben. Man hat ihnen oberflächlich dies bald übel genommen, bald als ob jene Dreieinigkeit, wie die Alten sie gehabt, über die Vernunft, ein Geheimnis, also zu 'hoch', bald als ob sie zu 'abgeschmackt' wäre; aus dem einen wie aus dem anderen Grunde aber hat man sie der Vernunft nicht näher bringen wollen. Wenn ein Sinn in dieser Dreieinigkeit ist, so müssen

---

in der Mitte erschienen sein lassen, und woher er sich zu einer solchen trinitären Theophanie den Gedanken geholt hatte, ersieht man z. B. aus einem griechischen Distichon auf einem ägyptischen Amulett (Kaibel n⁰ 1139), wo ein τρίμορφος θεὸς *angeredet wird. Ueberhaupt haben die alten Ægypter göttliche Dreieinigkeiten von Vater, Mutter und Sohn vor der Vorstellung gehabt, in denen das Ewige an der Initiative als das Väterliche, an der Hervorbringung als das Mütterliche und an dem Hervorgebrachten als ewiger mit dem Vater identischer Sohn gedacht wurde, weshalb noch Clemens sagt, der Vater sei in seiner Liebe weiblich geworden. Schon im alten Babel hatte man am Göttlichen das Dreifache gedacht und auch bei den alten Hellenen findet man deshalb was man erwarten durfte, wenn* βωμοὶ τριφάσιοι *von Herodot (2:156),* μοῖραι τρίμορφοι *von Æschylus (Prom. 516) erwähnt werden, und etwan Io Chius bei Hippokrates „alles Drei und nichts mehr oder weniger als diese Drei" nennt. Lao-tse hat im 42. Kapitel seines 'Tao-te-King' etwas... Menschliches gesagt, indem er lehrte, Taò erzeuge Eins, Eins erzeuge Zwei, Zwei erzeugten Drei und Drei erzeugten alle Wesen; und wenn später Agustin ('de Tr.' 9:12) bemerkt, dass unser eigener Geist ein Bild der Trinität sei, so braucht man den Satz nur umzukehren, die ganze Sache zu durchschauen. „Trinitatis dogma originem duxit ex errore metaphysico", hat in seiner (Leidener) Inauguraldissertation vom Jahre 1861 (th. 18) A. C. Duker behauptet, der damit zwar eine tüchtige Aufgeklärtheit, weniger aber seine Gelehrtheit — und Vernünftigkeit erwiesen hat, und weit mehr Vernunft wenigstens offenbart der spätere Schelling, wo er lehrt: „Wenn statt 'der All-Einige' 'der Dreieinige' gesagt würde, so würde dies nur der 'bestimmtere' Ausdruck des All-Einigen sein." (2, 2:76.) „Die christliche Dreieinigkeitslehre enthält materiell dasselbe, was 'unser' Begriff des Monotheismus enthält." (2:2, 79.) Fr. v. Schlegel: „Die Dreieinigkeit ist die Grundlage aller wahren Construction." (Phil. Vorl. 2:77.)* (B.)

[1]) *Vgl. hier etwa noch Verg. Æn. 6:229—231, Ov. Fast. 4:314—315, 5:673—690, Metam. 7:189. 261, Trist. 2:53; Pers. 2:15—16, Mart. 5:24, 15.* (B.)

wir ihn verstehen.[1]) Es wäre schlecht bestellt, wenn keiner in etwas wäre, was zwei Jahrtausende die heiligste Vorstellung der Christen gewesen, — wenn sie zu 'heilig' um zur Vernunft herabgezogen zu werden, oder schon ganz 'aufgegeben' wäre, so dass es gegen die gute Lebensart, einen 'Sinn' darin suchen zu wollen. Es kann auch nur von dem 'Begriffe' dieser Dreiheit die Rede sein, nicht von den 'Vorstellungen' eines Vaters, Sohnes, denn solche natürlichen Verhältnisse gehen uns nichts an.[2])

d. Die Vier (τετράς) ist die Trias, aber auf entwickeltere Weise, und deswegen hat sie bei den Pythagoreern diese hohe Würde gehabt. Dass die Tetras für diese Vollendung galt, erinnert an die 'vier Elemente', die physikalischen und die chemischen, an die vier Weltgegenden u. s. f.; in der Natur ist vier durchgreifend vorhanden, und daher ist diese Zahl auch jetzt noch in der Naturphilosophie ebenso berühmt.[3]) Als das Quadrat von Zwei, ist die Vierheit die Vollendung der Zweiheit, insofern diese, nur sich selbst zur Bestimmung habend, d. h. mit sich selbst multipliciert, in die Gleichheit mit sich selbst zurückkehrt. In der Trias aber ist die Tetras insofern enthalten, als jene Einheit, Anderssein und die Einheit dieser Momente ist, so dass, indem der Unterschied, als gesetzt, ein Gedoppeltes ist, wenn wir dies zählen, sich vier Momente ergeben. Bestimmter ist die Tetras als τετρακτύς gefasst worden, die wirksame, tätige Vier (von τέτταρα und ἄγω), und diese ist nachher bei den späteren Pythagoreern die berühmteste Zahl geworden. Im Fragmente eines Gedichtes des Empedokles, der ursprünglich Pythagoreer war, kommt es vor, wie hoch im Ansehen diese schon von Pythagoras aufgestellte 'Tetraktys' gestanden:

„Tuest Du dieses,
Wird's auf den Pfad der göttlichen Tugend Dich leiten. Ich schwör' es
Bei Dem selber, der unserem Geist die Tetraktys gegeben,
Die in sich der ew'gen Natur Quell hat und die Wurzeln."[4])

e. Davon gehen die Pythagoreer nun gleich zur 'Zehn' über, einer anderen Form dieser Tetras. Wie die Vier die vollendete Drei ist, so ist wieder diese Vierheit, so vollendet und entwickelt, dass alle Momente derselben als reale Unterschiede genommen werden, die Zehnzahl (δεκάς), die reale Tetras. Sextus (adv. Math. 4 : 3, 7 : 94—95) sagt, „Tetraktys heisse die Zahl, welche, die vier ersten Zahlen in sich enthaltend, die vollendetste Zahl, nämlich die Zehnzahl bildet; denn Eins und Zwei und Drei und Vier mache Zehn. Wenn wir zu Zehn gekommen, betrachten wir sie wieder als Einheit und fangen von vorn an. Die

---

1) „*Die höhere wissenschaftliche Ausführung hat zu erweisen, dass wenn die 'Vorstellung' des Geistes durch das Denken zum 'Begriff' erhoben wird, er schlechthin als 'dreieinig in sich' gefasst werden müsse.*" (*16 : 430.*) (B.)

2) *Ueber die Vorstellung als solche geht schon Tertullian hinaus, wo dieser schreibt:* „*Tres unum sunt, non unus.*" (*Adv. Prax. 25.*) „*Prolatum dicimus Filium a Patre, sed non separatum.*" (*L. l. 8.*) (B.)

3) Αἱ γὰρ τῶν στερεῶν δυνάμεις δύο μεσότησιν ἀναλογοῦσιν· *D. L. 3 : 73.* „*Namque solidorum vis duobus maxime mediis proportionem sumit.*" — *Wie sich bei der platonischen Naturphilosophie zeigen wird, hat sich Hegel Tim. 32 b. eine Dichotomie der 'zerbrochenen Mitte' gemerkt, zu der man etwa SS. 336, 364 u. 523 seiner Encyklopädie in der Ausgabe des jetzigen Herausgebers dieser Vorlesungen vergleiche.* (B.)

4) Gnomicorum poetarum opera: Vol. I. Pythagoreorum aureum carmen, ed. Glandorf. Fragm. I. vv. 45—48; Sext. Empir. adv. Math. IV §. 2. et Fabric. ad h. l.

Tetraktys," heisst es, „hat die Quelle und die Wurzel der ewigen Natur in sich, weil sie der Logos des Universums, des Geistigen und Körperlichen ist." Es ist ein grosser Gedanke, die Momente nicht bloss als 'vier Einheiten' sondern als 'ganze Zahlen' zu setzen; die Realität, in der die Bestimmungen genommen sind, ist aber hier nur die äusserliche oberflächliche der Zahl, kein Begriff, obgleich die Tetraktys nicht sowohl Zahl als Idee sein soll. Es sagt ein Späterer, Proklos ('in Timæum' p. 269), aus einer pythagoreischen Hymne: „Die göttliche Zahl geht fort,

> Bis aus dem unentweihten Heiligtume der Monas
> Sie zur göttlichen Tetras kommt, die die Mutter von allem
> Zeuget, die alles empfing, die alte Grenze für alles,
> Unwendbar, unermüdlich; man nennt sie die heilige Dekas."

Was über den weiteren Fortgang der übrigen Zahlen gefunden wird, ist unbestimmter und ungenügend, und der Begriff verliert sich in ihnen; bis fünf mag wohl in den Zahlen noch ein Gedanke sein, aber von sechs an sind es lauter willkürliche Bestimmungen.

2. Diese einfache Idee und die einfache Realität in derselben ist nun aber weiter zu entwickeln, um zu der zusammengesetztern, entfaltetern Realität zu kommen. Hier fragt es sich nun, wie die Pythagoreer sich dabei benahmen, von den abstract logischen Bestimmungen zu Formen überzugehen, die eine concrete 'Anwendung von Zahlen' bedeuten. Im Räumlichen und Musikalischen haben noch die von den Pythagoreern gemachten Bestimmungen der Gegenstände durch die Zahlen eine nähere Beziehung zur Sache, aber wenn auf das Concretere der Natur und des Geistes übergegangen werden soll, so werden die Zahlen zu etwas rein Formalem und Leerem.

a. Wie die Pythagoreer aus den Zahlen den Weltorganismus construierten, davon giebt Sextus (adv. Math. 10 : 277—283) ein Beispiel an den räumlichen Verhältnissen, und allerdings ist hier mit diesen ideellen Principien auszukommen, denn die Zahlen sind in der Tat vollendete Bestimmungen des abstracten Raums. Wenn man nämlich beim Raum mit dem Punkte, der ersten Negation des Leeren anfängt, so „entspricht der Punkt der Einheit; er ist ein Unteilbares und das Princip der Linien, wie die Einheit das der Zahlen. Während sich der Punkt als Monas verhält, drückt die Linie die Dyas aus, denn beide werden durch den Uebergang begriffen; die Linie ist die reine Beziehung zweier Punkte und ohne Breite. Die Fläche entspringt aus der Dreiheit; die solide Figur aber, der Körper, gehört zur Vierheit, und in ihm sind drei Dimensionen gesetzt. Andere sagen, der Körper bestehe aus Einem Punkte" (d. h. sein Wesen sei Ein Punkt), „denn der fliessende Punkt mache die Linie, die fliessende Linie aber die Fläche, diese Fläche aber den Körper. Sie unterscheiden sich von den ersten darin, dass jene die Zahlen zuerst aus der Monas und der unbestimmten Dyas entstehen lassen, alsdann aus den Zahlen die Punkte und Linien und Ebenen und körperlichen Figuren; diese aber erbauen aus Einem Punkte alles Uebrige." Den einen ist der Unterschied der gesetzte Gegensatz, die gesetzte Form, als Zweiheit; die anderen haben die Form, als Tätigkeit. „So werde also das Körperliche unter Leitung der Zahlen gebildet, aus ihnen aber die bestimmten Körper, Wasser, Luft, Feuer, und überhaupt das ganze Universum, von dem sie sagen, dass es harmonisch eingerichtet sei; eine Harmonie, die wieder allein in Zahlenverhältnissen besteht, welche die verschiedenen Zusammenklänge der absoluten Harmonie constituieren."

Hierüber ist zu bemerken, dass der Fortgang vom Punkte zum wirklichen Raum zugleich die Bedeutung der Raumerfüllung hat. Denn „nach dem, was sie zu grundelegen und lehren," sagt Aristoteles (Metaph. 1 : 8), „reden sie von den sinnlich wahrnehmbaren Körpern nicht anders als von den mathematischen." Da Linien und Flächen nur abstracte Momente des Raumes sind, so geht hier die äusserliche Construction auch noch gut fort. Hingegen der Uebergang von der Raumerfüllung überhaupt zur bestimmten, zu Wasser, Erde u. s. w., ist ein ander Ding und hält schwerer. Oder diesen Ubergang haben die Pythagoreer vielmehr nicht gemacht, sondern das Universum hat selbst bei ihnen diese speculative einfache Form, nämlich als ein System von Zahlenverhältnissen dargestellt zu werden; damit aber ist das Physikalische noch nicht bestimmt.

b. Eine andere Anwendung oder Aufzeigen der Zahlenbestimmung als des Wesentlichen sind die 'musikalischen' Verhältnisse, und sie sind das, wobei die Zahl vornehmlich das Bestimmende ausmacht. Hier zeigen sich die Unterschiede als verschiedene Verhältnisse von Zahlen und diese Weise, das Musikalische zu bestimmen, ist die einzige. Das Verhältnis der Töne zu einander beruht auf quantitativen Unterschieden, die 'Harmonien' bilden können, wogegen andere 'Disharmonien' bilden. Die Pythagoreer behandelten daher nach Porphyrios (De vita Pyth., 30) die Musik als etwas Psychagogisches und Pädagogisches. Pythagoras ist der erste gewesen, der es eingesehen hat, dass die musikalischen Verhältnisse, diese hörbaren Unterschiede, mathematisch bestimmbar sind, dass unser Hören von Einklang und Dissonanz ein mathematisches Vergleichen ist. Das subjective, im Hören einfache Gefühl, das aber an sich im Verhältnisse ist, hat Pythagoras dem Verstande vindiciert und durch feste Bestimmung für ihn erobert; denn ihm wird die Erfindung der 'Grundtöne' der Harmonie zugeschrieben, die auf den einfachsten Zahlenverhältnissen beruhen. Iamblich (De vita Pyth. 26 : 115) erzählt, Pythagoras sei bei der Werkstätte eines Schmiedes vorbeigegangen, und durch die Schläge, die eine besondere Zusammenstimmung gaben, aufmerksam geworden; er habe dann das Verhältnis der Schwere der Hämmer, die einen gewissen Einklang gaben, verglichen und danach das Verhältnis der Töne mathematisch bestimmt, und endlich die Anwendung davon, und den Versuch an Saiten gemacht, wobei sich ihm zunächst drei Verhältnisse, Diapason, Diapente und Diatessaron, darboten. Es ist bekannt, dass der Ton einer Saite (oder, was dem gleich ist, der Luftsäule in einer Röhre bei den Blasinstrumenten) von drei Umständen abhangt: von ihrer Länge, ihrer Dicke und dem Grade ihrer Spannung. Hat man nun zwei gleich dicke und gleich lange Saiten, so bringt ein Unterschied in der Spannung einen Unterschied des Klanges hervor. Wollen wir also wissen, welchen Ton jede Saite hat, so brauchen wir nur ihre Spannung zu vergleichen, und diese lässt sich durch das an die Saite angehängte Gewicht messen, wodurch sie gespannt wird. Hier fand Pythagoras, dass, wenn die eine Saite mit einem Gewicht von zwölf Pfund, die andere mit sechs Pfund beschwert wurde (λόγος διπλάσιος, 1 : 2), dies den musikalischen Einklang der Octave (διὰ πασῶν) gab; das Verhältnis 8 : 12 oder 2 : 3 (λόγος ἡμιόλιος) den Einklang der Quinte (διὰ πέντε); das Verhältnis 9 : 12 oder 3 : 4 (λόγος ἐπίτριτος) die Quarte (διὰ τεσσάρων). [1]) Eine verschiedene Anzahl von Schwingungen in gleichen

[1]) Sext. Empiricus Pyrrh. Hyp. 3 : 18 § 155; adv. Math. 4 : §§ 6—7, 7 : §§ 95—97, 10 : § 283.

Zeiten bestimmt die Höhe und Tiefe des Tons, und auch diese Anzahl ist im Verhältnis des Gewichts, wenn Dicke und Länge gleich sind. Im ersten Verhältnis macht die stärker gespannte Saite noch einmal so viel Schwingungen als die andere, im zweiten drei Schwingungen, während die andere zwei macht u. s. f. Hier ist die Zahl das Wahrhafte, was den Unterschied bestimmt, denn der Ton, als das Schwingen eines Körpers, ist nur [1]) eine quantitativ bestimmte Erschütterung oder Bewegung, d. h. eine Bestimmung durch Raum und Zeit. Da kann keine Bestimmung für den Unterschied vorhanden sein als die der Zahl, die Menge der Schwingungen in einer Zeit; nirgend ist also eine Bestimmung durch Zahlen mehr an ihrem Orte als hier. Es giebt zwar auch qualitative Unterschiede, z. B. zwischen den Tönen von Metall und Darmsaiten, zwischen der Menschenstimme und Blasinstrumenten, aber das eigentliche musikalische Verhältnis der Töne eines Instrumentes zu einander, worauf die Harmonie beruht, ist ein Verhältnis von Zahlen.

Von hieraus liessen sich die Pythagoreer in weitere Ausführungen der musikalischen Theorie ein, wohin wir ihnen nicht folgen. Das Gesetz a priori des Fortschreitens und die Notwendigkeit der Bewegung in den Zahlenverhältnissen ist etwas, das ganz im Dunkeln liegt, als worin sich trübe Köpfe herumtreiben können, da überall Anspielungen auf Begriffe, oberflächliche Einstimmungen unter einander sich darbieten, aber wieder verschwinden. Was aber überhaupt die weitere Fortbildung des Universums als Zahlensystems betrifft, so tut sich auch hier die ganze Ausbreitung der Verworrenheit und Trübseligkeit der Gedanken der späteren Pythagoreer auf. Es ist unsäglich, wie sie sich abgemüht haben, ebensowohl philosophische Gedanken in einem Zahlensystem auszudrücken, als diejenigen Ausdrücke zu verstehen, die sie von Anderen vorfanden, und darin allen möglichen Sinn zu legen. Wo sie das Physische und Sittliche durch Zahlen bestimmten, wird alles zu unbestimmten und abgeschmackten Beziehungen, denen der Begriff ausgeht. Von den älteren Pythagoreern aber sind uns hierüber nur die Hauptmomente bekannt. Plato giebt uns eine Probe von solcher Vorstellung des Universums als eines Zahlensystems; aber Cicero und die Ælteren nennen diese Zahlen immer die platonischen, und es scheint nicht, dass sie den Pythagoreern zugeschrieben werden. Es wird also nachher davon die Rede sein; sie waren schon zu Cicero's Zeiten als dunkel zum Sprichwort geworden [2]), und es ist nur weniges, das alt ist.

c. Ferner haben die Pythagoreer durch Zahlen die Himmelskörper des sichtbaren Universums construiert und hier erhellt sogleich die Dürftigkeit und Abstraction aus der Bestimmung der Zahlen. Aristoteles sagt (Met. 1 : 5): „Indem sie die Zahlen als die Principien der ganzen Natur bestimmten, brachten sie unter die Zahlen und ihrer Verhältnisse alle Bestimmungen und Teile des Himmels und der ganzen Natur, und wo etwas nicht ganz passte, suchten sie diesen Mangel zu ergänzen, um eine Uebereinbestimmung hervorzubringen. Z. B. da ihnen die Dekas als das Vollkommene erschien, das die ganze Natur der Zahlen umfasse,

---

[1]) *Lies: „entspricht einer" u. s. w.* (B.)

[2]) *Ænigma Oppiorum ex Velia plane non intellexi; est enim numero Platonis obscurius." Cic. ad Att. 7 : 13, 5. — Eine noch erhaltene Erklärung des Mathematischen bei Platon hat im zweiten Jahrhundert unserer Æra Theo Smyrnaeus verfasst.* (B.)

sagten sie, auch der am Himmel sich bewegenden Sphären seien zehn; da nun aber ihrer nur neun sichtbar sind, erfanden sie eine zehnte, die 'Gegenerde' (ἀντίχθονα)." Diese neun sind: erstens die Milchstrasse oder die Fixsterne, dann die sieben damals sämtlich als Planeten aufgeführten Gestirne Saturn, Jupiter, Mars, Venus, Mercur, die Sonne und der Mond [1]), und neuntens die Erde; die zehnte ist also die 'Gegenerde', von der man unentschieden lassen muss, ob die Pythagoreer sich dieselbe als die abgekehrte Erdseite, oder als einen ganz anderen Weltkörper dachten.

Ueber die nähere physikalische Bestimmung dieser Sphären führt Aristoteles ('De cœlo' 2:13 und 9) an: „In die Mitte haben die Pythagoreer das Feuer gesetzt, die Erde aber als einen Stern, der sich um diesen Centralkörper in einem Kreise herumbewege"; dieser Kreis ist dann eine Sphäre, welche, als die vollkommenste unter den Figuren, der Dekas entspricht. Es findet sich hierbei eine gewisse Æhnlichkeit mit unseren Vorstellungen vom Sonnensystem; als jenes Feuer aber dachten sie sich nicht die Sonne. „Sie halten sich," sagt Aristoteles, „dabei nicht an den Schein der Sinne, sondern an Gründe" — wie auch wir nach Gründen gegen die sinnliche Erscheinung schliessen, und zwar pflegt dies auch an uns noch als das erste Beispiel zu kommen, dass die Dinge an sich anders sind als sie erscheinen. „Dieses Feuer, das in der Mitte ist, nannten sie die Wache des Zeus. Diese zehn Sphären machen nun, wie alles Bewegte, ein Getöne, aber jede ein verschiedenes, nach der Verschiedenheit ihrer Grösse und Geschwindigkeit. Diese ist bestimmt durch die verschiedenen Abstände, welche zu einander ein harmonisches Verhältnis haben, nach den musikalischen Intervallen, hierdurch entsteht dann eine harmonische Stimme der sich bewegenden Sphären", — ein harmonischer Weltchoral. [2])

Wir müssen das Grossartige dieser Idee anerkennen, dass im System der himmlischen Sphären alles durch Zahlenverhältnisse bestimmt ist, die unter sich Notwendigkeit haben und als Notwendigkeit zu begreifen sind, ein System von Verhältnissen, das im Hörbaren, in der Musik, ebenso die Basis und das Wesen ausmachen muss. Es ist hier der Gedanke eines Systems des Weltgebäudes gefasst; nur das Sonnensystem ist für uns vernünftig, die anderen Sterne haben dagegen keine Würde. Dass nun die Sphären 'singen', diese Bewegungen als 'Töne' seien, kann uns scheinen, dem Verstande so nahe zu liegen als die Ruhe der Sonne und die Bewegung der Erde, obgleich beides der Aussage der Sinne

---

[1]) *„Sonne, Mond und die übrigen fünf Sterne, die den Beinamen Planeten haben" (Plat. Tim. 38 c, vgl. Cic. 'de D. N.' 2:10), die Siebenzahl Sol, Luna, Mars, Mercurius, Jupiter, Venus und Saturn oder Helios, Selene, Ares, Hermes, Zeus, Aphrodite und Kronos, ist babylonischer Herkunft und steckt daher in der jüdischen Woche; im Lande Akkad haben Sonne, Mond und die fünf damals bekannten Planeten Schamschu, Sin, Ninib, Nabû, Marduk, Istar und Nergal geheissen. Savérien in einer 'Histoire du progrès de l'esprit humain' vom Jahre 1775: „Le père Schot, jésuite, a écrit qu' en 1660 on voyait à Rome la basilique des Sept Anges Gubernateurs des Planètes." (P. 222.) Uebrigens haben schon im Altertum manche vermutet, es dürfe wohl mehr als fünf Planeten geben, die wir nur wegen ihres schwachen Lichtes nicht sähen; vgl. Sen. Qu. Nat. 7:13.* (B.)

[2]) *Cf. Plat. 'Civ.' 617 bc, Cic. 'De Rep.' 4:18 ('Somn. Sc.' 5). Sphärenmusik liesse sich auch Hiob. 28:7 u. Ps. 19:1—5 vermuten, und jedenfalls fragt es sich, ob nicht etwa die lyra cœlestis ἑπτάχορδος samt den Geistern der entsprechenden Himmelskörper im alten Babel zuerst ersonnen worden sei.* (B.)

widerspricht[1]), denn wie wir diese Bewegung nicht sehen, so kann es sein, dass wir auch jene Töne nicht hören. Und es ist ein leichter Einwurf, in diesen Räumen ein allgemeines Schweigen zu wähnen, weil wir von diesem Choral nichts hören, aber es ist schwerer, den Grund anzugeben, dass wir diese Musik nicht hören. Die Pythagoreer sagen, nach Aristoteles am zuletzt angeführten Orte, wir hörten sie nicht, weil wir selbst darin lebten, wie der Schmied an seine Hammerschläge gewöhnt ist, weil sie zu unserer Substanz gehört und identisch mit uns ist, also nicht ein Anderes, das Schweigen, uns gegenübertritt, woran wir sie erst erkennen könnten, — wie wir ganz innerhalb dieser Bewegung begriffen sind. Diese Bewegung wird aber kein Ton, einmal, weil der reine Raum und die reine Zeit, die Momente der Bewegung, erst im beseelten Körper sich zur eigenen unangeschlagenen Stimme erheben und die Bewegung zu dieser fixierten eigentümlichen Individualität erst im eigentlichen Tiere gelangt, und dann, weil die himmlischen Körper nicht als Körper sich zu einander verhalten, deren Ton eine äusserliche Berührung und Reibung, ein Anschlagen erfordert, gegen welches, als Vernichtung seiner Besonderheit, seine eigene momentane Individualität als Elasticität ertönt, sondern die himmlischen Körper frei von einander sind, und nur eine allgemeine, unindividuale, freie Bewegung haben.

Das 'Tönen' können wir also weglassen; 'die Musik der Sphären' ist zwar eine grosse Vorstellung der Phantasie, für uns aber ohne wahres Interesse. Bleibt uns nun jene Idee, dass die Bewegung als Maass ein notwendiges System von Zahlen sei, als das allein Vernünftige übrig, so müssen wir gestehen, dass bis auf den heutigen Tag nichts weiter geschehen ist. In gewisser Rücksicht sind wir zwar weiter als Pythagoras: die Gesetze, die Excentricität, und wie sich die Abstände und die Zeiten des Umlaufs zu einander verhalten, wissen wir durch Kepler; aber das Harmonische, wodurch sich die Abstände bestimmen, dafür hat alle Mathematik noch das Gesetz des Fortgangs nicht angeben können. Die empirischen Zahlen kennt man genau, aber alles hat den Schein der Zufälligkeit, nicht der Notwendigkeit. Man kennt eine ungefähre Regelmässigkeit der Abstände und hat so mit Glück noch Planeten da geahnt, wo man später Ceres, Vesta, Pallas u. s. w., nämlich zwischen Mars und Jupiter, entdeckt hat.[2]) Aber eine consequente Reihe, worin Vernunft ist, hat die Astronomie noch nicht darin gefunden; sie sieht vielmehr mit Verachtung auf die regelmässige Darstellung dieser Reihe, die aber für sich ein höchst wichtiger, nicht aufzugebender Punkt ist.[3])

---

[1]) *Jedenfalls stimmt der Gedanke der Sphärenharmonie schon weniger zum dekadischen Weltsystem.* (B.)

[2]) *Ende 1905 sollten schon etwa 550 Asteroiden entdeckt worden sein.* (B.)

[3]) *Der Regel Bode's jedoch soll auch wieder der Abstand des nach Hegels Tode (1846) entdeckten Neptun nicht entsprechen. Vgl. hier übrigens K. Rosenkranz in dessen 'Leben' Hegels (1844) SS. 154—156, R. Haym über 'Hegel und seine Zeit' (1857) S. 154 und Hegels Encyklopädie auf SS. LIII u. 365 in der Ausgabe des jetzigen Herausgebers dieser Vorlesungen, zu SS. 28—29 im 16. Bande der gesammelten Werke: man wird sich an den gedachten Stellen klarmachen können, woher sich noch immer der Trumpf holen lässt, mit dem man nur wenigen Eingeweihten die eigene Beschränktheit verrät, um dafür bei der 'wissenschaftlichen' und 'philosophischen' Menge um so leichter über Hegel zu triumphieren. Und das ist ja den vielen, die Hegel weder studiert haben noch studieren werden, nach wie vor Bedürfnis; man braucht es sich eben deshalb gar nicht*

d. Von ihrem Principe haben die Pythagoreer auch Anwendung auf die 'Seele' gemacht und so das Geistige als Zahl bestimmt. Aristoteles ('de Anim.' 1 : 2) erzählt ferner, sie hätten gemeint, die Seele sei die Sonnenstäubchen, andere, das, was dieselben bewege; sie seien darauf gekommen, weil diese sich immer bewegen, auch wenn vollkommene Windstille ist, und sie daher eigene Bewegung haben müssten. — Dies will nicht viel bedeuten, aber man sieht doch daraus, dass sie die Bestimmung des Selbstbewegens in der Seele gesucht haben. Die nähere Anwendung der Zahlenbegriffe auf die Seele machten sie nach einer anderen Darstellung, die Aristoteles ebendaselbst anführt, folgendermaassen: „Der Gedanke sei das Eins, das Erkennen oder die Wissenschaft sei die Zwei, denn sie gehe allein auf das Eins. Die Zahl der Fläche aber sei die 'Vorstellung', die 'Meinung'; die sinnliche Empfindung sei die Zahl des Körperlichen. Alle Dinge werden beurteilt entweder durch den Gedanken, oder die Wissenschaft, oder die Meinung, oder die Empfindung." In diesen Bestimmungen, die man jedoch wohl späteren Pythagoreern zuschreiben muss, kann man wohl etwas Entsprechendes finden, da der Gedanke die reine Allgemeinheit, das Erkennen es schon mehr mit Anderem zu tun hat, indem es sich eine Bestimmung und einen Inhalt giebt, die Empfindung aber das nach seiner Bestimmtheit Entwikkeltste ist. „Indem die Seele nun zugleich sich selbst bewege, so sei sie die sich selbst bewegende Zahl", was wir jedoch in keiner Verbindung mit der Monas ausgesprochen finden.

Dies ist ein einfaches Verhältnis zu Zahlenbestimmungen. Ein verwickelteres führt Aristoteles ('de An.' 1 : 3) von Timäus[1] an: „Die Seele bewege sich selbst und deswegen auch den Körper, weil sie mit ihm verflochten sei; sie bestehe aus den Elementen und sei nach den harmonischen Zahlen geteilt, damit sie Empfindung und eine ihr unmittelbar innewohnende (σύμφυτον) Harmonie habe. Damit das Ganze einklingende Triebe habe, so hat Timäus die gerade Linie der Harmonie (εὐθυωρίαν) in einen Kreis umgebogen, und aus dem ganzen Kreise wieder zwei Kreise abgeteilt, die zwiefach zusammenhangen, und

---

entgehen zu lassen, mit weiland C. du Prel 'empirisch' zu rügen, dass Hegel die Siebenzahl der Planeten 'a priori' bewiesen habe; dass Herschel den Uranus vor zwanzig Jahren entdeckt hatte, als der dreissigjährige Apriorist in Jena seine naturphilosophische Dissertation vortrug und Hegel die Siebenzahl der Planeten a priori weder bewiesen hat noch hat beweisen wollen, schadet nichts. Man überhöre nur immer hartnäckig die Antwort, dass Hegel unter Voraussetzung des bis dahin beobachteten einfachen Sprunges zwischen Mars und Jupiter einen freilich nicht gelungenen Versuch angestellt hat, in die vorliegenden Daten annoch einen mathematischen Sinn zu legen und der 'Apriorismus' auf der Seite der Suchenden gewesen ist, die das Gesuchte als solches, den einen Planeten zwischen Mars und Jupiter, leider 'nicht' gefunden haben; — man überhöre das nur und der grosse Trumpf wider Hegel liegt nach wie vor zur Verfügung. — Rosenkranz: „Das Geschrei, welches darüber erhoben worden, dass sich der Philosoph auf dem Katheder den Planeten wegdemonstriere, indessen ihn die Astronomen zum Schabernack entdeckten, ist eine ganz leere, knabenhafte, Schadenfreude." (B.)

[1]) *Aristoteles redet hier wohl nur von der Schrift dieses Namens, in der ein Lokrer Timaios (Tim. 20 a) von Plato als redend eingeführt wird, ohne dass es sich noch ermitteln liesse, ob dieser Timaios auch nur gelebt hat. Jedenfalls erwähnt unseres Wissens zuerst der alexandrinische Clemens (Strom. V 604 a S.) die Abhandlung* περὶ ψυχᾶς κόσμω καὶ φύσιος, *die nachher als eine von Timaios hinterlassene Schrift von Proklos hingenommen, bewahrt und geschätzt worden ist, jetzt aber allgemein für unecht gilt.* (B.)

den einen von diesen Kreisen wieder in sieben Kreise geteilt, damit, wie die Bewegungen des Himmels, so auch die der Seele seien." Die Deutung dieser Vorstellungen hat leider Aristoteles nicht näher angegeben; sie enthalten ein tiefes Bewusstsein der Harmonie des Ganzen, sind aber Formen, die für sich dunkel bleiben, weil sie ungeschickt und unpassend sind. Es ist immer eine gewaltsame Wendung, ein Kampf mit dem Material der Darstellung, wie in mythischen Formen und Verzerrungen; nichts hat die Weichheit des Gedankens als der Gedanke selbst. Merkwürdig ist es, dass die Pythagoreer die Seele als ein System gefasst haben, welches von dem Systeme des Himmels ein Gegenbild sei. Im platonischen Timäus kommt dieselbe Vorstellung ausgeführter vor; Plato giebt auch die näheren Zahlenverhältnisse, aber auch nicht ihre Bedeutung, an; man hat bis auf den heutigen Tag noch nichts besonders Kluges daraus machen können. So ein Zahlenarrangement ist leicht, aber die Bedeutung mit Sinnigkeit anzugeben ist schwierig, und wird immer willkürlich bleiben.

Merkwürdig ist noch eine Bestimmung der Pythagoreer in Rücksicht auf die Seele; dies ist die 'Seelenwanderung'. Cicero ('Tusc. Quæst.' 1 : 16) sagt, „Pherekydes, der Lehrer des Pythagoras, habe zuerst gesagt, die Seelen der Menschen seien unsterblich". Die Lehre von der Seelenwanderung erstreckt sich auch weit nach Indien hinein, und ohne Zweifel hat Pythagoras sie von den Ægyptern geschöpft; dies sagt Herodot (2 : 123) ausdrücklich.[1]) Nachdem er von dem Mythischen der Ægypter in Ansehung der Unterwelt erzählt, fügt er hinzu: „Die Ægypter sind die ersten gewesen, welche gesagt haben, die Seele des Menschen sei unsterblich und gehe, wenn der Körper zu Grunde geht, in ein anderes Lebendiges über, und wenn sie alle Landtiere, Meertiere und Vögel durchgegangen sei, so nehme sie wieder den Leib eines Menschen ein; in 3000 Jahren werde solch' eine Periode vollendet." Diogenes Laertius sagt daher (8 : 14), die Seele durchlaufe nach Pythagoras einen Kreis. „Diese Vorstellungen," fährt Herodot fort, „sind auch unter den Hellenen; es giebt einige, die früher oder später sich dieser Lehre bedient und davon gesprochen haben, als sei sie ihnen eigentümlich; ich kenne deren Namen wohl, will ihn aber nicht schreiben." Er meint damit unläugbar Pythagoras und seine Schüler. In der Folge ist noch viel darüber gefabelt worden: „Pythagoras selbst soll versichert haben, dass er noch wisse, wer er früher gewesen sei; Hermes habe ihm dass Bewusstsein seines

---

1) *Bei den Ægyptern hat die Altertumsforschung den Glauben an die Seelenwanderung nicht gefunden und Herodot hat bei ihnen vielleicht auf Seelenwanderung gedeutet, was nur der Glaube war, dass Tote wiederkommen konnten, beliebige Gestalten anzunehmen; die Lehre dürfte zu den Hellenen von den Indern gekommen sein, obgleich Diodor (5 : 28) und Cæsar ('de B. G.' 6 : 14) sie auch den Druiden zugeschrieben haben. In den Hymmen des Rgweda freilich, wo der Wind Odem der Götter heisst und einem Toten nachgewünscht wird, dass sein Auge zur Sonne, der Atem zum Winde gehen möge, findet sich der in Rede stehende Glaube noch nicht, wohl aber in den Upanischaden, wo er als Karmalehre zu lesen steht. „Wie man gehandelt, wie man gewandelt, so wird man; wer Gutes tat, wird zum guten Wesen, wer Böses tat zum Bösen; rein wird man durch reine, böse durch böse Tat." Im sechsten Jahrhundert v. Chr. hat der Buddha Siddhartha Gâutama kein anderes Streben gekannt als dasjenige nach Befreiung von der Wiedergeburt. — Vgl. Plat. Phd. 70 c, Politic. 271, Tim. 42. 91, Ovid. Metam. 15 : 169—172, D. L. 8 : 36. 77, Joh. Stob. Ecl. 1 : 41, 39 u. s. w. — Servius Grammaticus: „Non μετεμψύχωσιν sed παλιγγενεσίαν esse dixit (Pythagoras)." ('In Æn.' 3 : 68.) —* (B.)

Zustandes vor seiner Geburt verliehen. Er habe als des Hermes Sohn Æthalides gelebt, dann im trojanischen Kriege als Euphorbos, Sohn des Panthoos, der den Patroklos getötet und von Menelaos getötet worden; drittens habe er als Hermotimos, viertens als ein Pyrrhos, Fischer von Delos, in allem über 207 Jahre gelebt. Euphorbos' Schild habe Menelaos dem Apollo geweiht, und Pythagoras sich in den Tempel begeben und von dem vermoderten Schilde Zeichen angegeben, die vorher unbekannt, und woran man ihn wiedererkannt.[1]) Mit den sehr verschiedenen albernen Geschichten wollen wir uns nicht aufhalten.

Wie der den ägyptischen Priestern nachgeahmte Bund, so ist auch diese orientalische ungriechische Vorstellung von der Seelenwanderung gleich abzuschneiden; beide sind von dem griechischen Geiste zu entfernt gewesen, als dass sie Bestand und Entwickelung haben konnten. Bei den Griechen ist das Bewusstsein höherer freier Individualität schon zu stark gewesen, als dass die Vorstellung der Seelenwanderung hätte haften können, wonach der freie Mensch, dieses fürsichseiende Beisichsein, übergehe in die Weise des Tieres. Sie haben zwar die Vorstellung von Menschen, die zu Quellen, Bäumen, Tieren u. s. w. geworden sind, aber es liegt die Vorstellung der Degradation dabei zugrunde, die als eine Folge von Vergehen erscheint. Das Bestimmtere über diese Vorstellung der Pythagoreer führt Aristoteles ('de An.' 1 : 3) an, indem er sie kurz auf seine Manier zunichte macht: „Sie bestimmen nicht, aus welcher Ursache die Seele dem Körper innewohne und wie sich dieser dabei verhalte. Denn wegen der Gemeinschaft handelt die eine, der andere leidet; jene bewegt, dieser wird bewegt; nichts hievon geschieht aber bei gegen einander Zufälligen. Nach den pythagoreischen Mythen nimmt die zufällige Seele den zufälligen Körper an; es ist so gut, als ob sie sagten, dass die Baukunst Flöten annehme. Denn die Kunst muss Werkzeuge gebrauchen, die Seele den Körper; jedes Werkzeug muss aber seine eigene Form und Gestalt haben." In der Seelenwanderung liegt, dass die Organisation des Körpers für die menschliche Seele etwas Zufälliges sei; diese Widerlegung des Aristoteles ist genügend.[2]) Philosophisches Interesse hätte allein 'die ewige Idee' der Metempsychose, als der innere durch alle diese Formen durchgehende Begriff, die orientalische Einheit, die sich in alles gestaltet; hier haben wir nicht diesen Sinn, höchstens etwa eine Dämmerung davon. Soll die bestimmte Seele, als ein Ding, alles durchwandern, so ist erstens die Seele nicht solch' ein 'Ding', wie die leibnizische Monade, die als Bläschen in der Tasse Kaffee vielleicht eine empfindende, denkende Seele wird; zweitens hätte eine solche leere Identität des Seelendinges kein Interesse in Ansehung der Unsterblichkeit.

3. Was nun die 'praktische' Philosophie des Pythagoras betrifft, die diesen Bemerkungen nahe liegt, so ist uns von philosophischen Ideen hierüber weniges bekannt. Aristoteles ('Magn. Moral' 1 : 1) sagt von ihm, dass „er zuerst es versucht habe, von der Tugend zu sprechen, aber nicht auf die rechte Art; denn indem er die Tugenden auf die Zahlen zurückführte, konnte er keine eigentümliche Theorie derselben bilden."[3]) Die Pythagoreer haben, wie zehn himm-

---

[1]) Diog. Laërt. 8 : §§ 4—5, 14; Porphyrius, §§ 26—27; Iamblichus c. 14, § 63. (Homer. Iliad. XVI vv. 806—808; XVII v. 45, sqq.)

[2]) *Die Seele ist die Function des Leibes und dieser das derselben entsprechende Organ; Leib und Seele verhalten sich wie Realität und Idealität eines Nämlichen.* (B.)

[3]) *Die hier angeführte 'grosse Ethik' ist von den drei, die den Namen des*

lische Sphären, so auch zehn Tugenden angenommen. Die Gerechtigkeit wird unter Anderem beschrieben als die sich selbst auf gleiche Weise gleiche (ἰσάκις ἴσος) Zahl: eine gerade Zahl, die mit sich selbst multipliciert immer gerade bleibt. Die Gerechtigkeit ist allerdings das sich Gleichbleibende[1]; dies ist aber eine ganz abstracte Bestimmung, die auf vieles passt und das Concrete nicht erschöpft, somit ganz im Unbestimmten bleibt.

Unter dem Namen der 'goldenen Worte' haben wir eine Reihe von Hexametern, die eine Folge von moralischen Densprüchen sind, die aber mit Recht späteren Pythagoreern zugeschrieben werden; es sind alte, allgemein bekannte Sittenregeln, die auf eine einfache würdige Art ausgesprochen sind, aber nichts Ausgezeichnetes enthalten. Sie fangen damit an, dass geboten wird, „die unsterblichen Götter, wie sie nach dem Gesetze vorliegen, zu ehren"; ferner heisst es: „Ehre den Eid, alsdann die glänzenden Heroen"; sonst wird fortgefahren, „Eltern zu ehren und Blutsverwandte"[2] u. s. f. Dergleichen verdient nicht als 'philosophisch' angesehen zu werden, obgleich es bei dem Fortgange der Bildung von Wichtigkeit ist.

Wichtiger ist der Uebergang der Form des Sittlichen zu dem Moralischen in seiner Existenz. Wie zu Thales' Zeiten vorzüglich die Gesetzgeber und Einrichter von Staaten die 'physische' Philosophie hatten, so sehen wir bei Pythagoras die 'praktische' Philosophie ebenso vorhanden, als Veranstaltung eines sittlichen Lebens.[3] Dort ist die speculative Idee, das absolute Wesen, seiner Realität nach, in einem bestimmten sinnlichen Wesen; und ebenso das sittliche Leben

---

Aristoteles führen, die... kleinste, und zwar eine aristotelische, nicht aber eine von Aristoteles selbst herrührende Schrift. (B.)

1) Περὶ τὰ δίκαια παμπόλλη τις ταραχή τε καὶ ἀσυμφωνία· *Plato, Gesetze 861 a.* — Οἱ μὲν Στωϊκοὶ τὸ δίκαιόν φασι φύσει εἶναι καὶ μὴ θέσει· *Joh. Stob. Ecl. 2 : 184.* Ὁ δὲ Ἀρχέλεως ἔφη τὸ δίκαιον εἶναι καὶ τὸ αἰσχρὸν οὐ φύσει ἀλλὰ νόμῳ· *D. L. 2 : 16.* — Τά τε δίκαια καὶ τὰ καλὰ τοτὲ μὲν ὡς ταὐτὰ ξύμπαντα τοτὲ δὲ ὡς ἐναντιώτατα φαίνεται· *Plato, Gesetze 860 b.* — *„Das Recht lebt von der Gerechtigkeit." Rud. Sohm, 'Inst. d. r. R.' 28.* — Δοκεῖ τὸ δίκαιον εἶναι ἴσον τι· *Eth. Eud. 7 : 9.* — *„Jura non in singulas personas sed generaliter constituuntur." Ulpian.* — Τὸ μὲν οὖν πάντας καὶ περὶ ἁπάντων δημοτικόν· τὴν τοιαύτην γὰρ ἰσότητα ζητεῖ ὁ δῆμος· *Aristot. Pol. 4: 11, 2.* — *„Quom autem par habetur honos summis et infimis, qui sint in omni populo necesse est, ipsa aequitas iniquissima est." Cic. de Rep. 1 : 34, 53.* — Ἐν δὲ δικαιοσύνῃ συλλήβδην πᾶσ' ἀρετή ἔνι· *Eth. Nic. 5 : 1, 15.* — Εἰπέ, τί φῂς εἶναι τὸ δίκαιον; *Plato. Staat 336 c.* — *„Noch suchen die Juristen eine Definition zu ihrem Begriffe vom Recht." Kant 3 : 488.* — *„So streiten die Juristen denn heute über die fundamentalsten Fragen des Strafrechts und die Lösung ist meistens die, dass neue Ansichten aufgestellt und diese dann bald wieder streitig werden." A. Bozi, 'Die nat. Grundlagen des Strafrechts' (1901) S. 36.* — *Ist die Gerechtigkeit ein sich gleich Bleibendes?* — *„Die Gerechtigkeit endet wie jedes gute Ding auf Erden, sich selbst aufhebend." Nietzsche 'z. G. d. M.' 2 80.* — *Das Wahre und Vernünftige ist Einheit Entgegengesetzter und beharrt in der Verkehrung; es verkehrt sich selbst, und wie das wirkliche Recht das Recht des Stärkeren im Interesse des Schwächeren ist, so ist auch wieder das Recht für alle notwendig Bevorrechtung einiger. Recht, Gerechtigkeit und Sittlichkeit sind relativ absolut, indem sie absolut relativ sind.* (B.)

2) Gnomicorum poëtarum opera. Vol. I Pyth. aureum carmen, ed. Glandorf: Fragm. I, vv. 1—4.

3) *D. h. der Pythagoreismus bleibt Idealität philosophischer Potentialität und ist zwischen volkstümlichem und orphischem Mysterienwesen einerseits, ionischer Naturphilosophie und eleatischer Alleinslehre andererseits, 'höhere Theosophie' geblieben.* (B.)

in die Wirklichkeit versenkt, als der allgemeine Geist eines Volkes, als die Gesetze und Regierung desselben. Dagegen in Pythagoras sehen wir die Realität des absoluten Wesens in der Speculation aus der sinnlichen Realität erhoben und selbst als Wesen des Gedankens ausgesprochen, doch noch nicht vollständig, ebenso das sittliche Wesen zum Teil aus der allgemeinen bewussten Wirklichkeit herausgehoben; es ist wohl eine sittliche Einrichtung der ganzen Wirklichkeit, aber nicht als Leben eines Volkes, sondern einer Gesellschaft. Der pythagoreische Bund ist eine willkürliche Existenz, nicht ein durch öffentliche Sanction anerkannter Teil einer Verfassung, und auch für seine Person hat Pythagoras als Lehrer sich wie die Gelehrten isoliert. Das allgemeine Bewusstsein, der Geist eines Volkes ist die 'Substanz', deren 'Accidens' das einzelne Bewusstsein ist; das Speculative ist daher, dass das rein allgemeine Gesetz absolut individuales Bewusstsein ist, so dass dieses, indem es daraus sein Wachstum und seine Nahrung zieht, allgemeines Selbstbewusstsein wird. Diese beiden Seiten aber treten uns nicht in der Form des Gegensatzes auf; erst in der Moral ist eigentlich dieser Begriff der absoluten Einzelnheit des Bewusstseins, die alles für sich tut. Dass aber dem Pythagoras dies wesentlich vor dem Geiste gewesen ist, dass die Substanz der Sittlichkeit das Allgemeine ist, davon sehen wir bei Diogenes Laertius (8 : 16) ein Beispiel daran, dass „ein Pythagoreer auf die Frage eines Vaters, wie er seinem Sohne die beste Erziehung geben könne, ihm antwortete: Wenn er der Bürger eines wohl regierten Staates sein wird." [1]) Dies ist eine grosse, wahrhafte Antwort; diesem grossen Principe, im Geiste seines Volkes zu leben, sind alle anderen Umstände untergeordnet. Jetzt will man im Gegenteil die Erziehung vom Geiste der Zeit freihalten; der Mensch kann sich aber dieser höchsten Macht des Staates nicht entziehen, sondern steht, wenn er sich auch absondern will, bewusstlos unter diesem Allgemeinen. [2]) In eben diesem Sinne ist das Speculative der praktischen Philosophie des Pythagoras eben dies, dass in diesem Bunde das einzelne Bewusstsein sittliche Realität erhalten sollte. Aber wie die Zahl so ein Mittelding zwischen Sinnlichkeit und Begriff ist, so ist die pythagoreische [3]) Gesellschaft die Mitte zwischen der allgemeinen wirklichen Sittlichkeit und dem, dass der Einzelne als Einzelner in der Moralität für seine Sittlichkeit zu sorgen hat und diese als allgemeiner Geist entflohen ist. Wenn wir praktische Philosophie wieder auftreten sehen werden, werden wir sie so finden; überhaupt aber werden wir sie eigentlich nicht eher 'speculativ' werden sehen, als bis auf die neuesten Zeiten. [4])

---

[1]) *Ein eigentlich wohl nur 'kynisches' Wort.* (B.)

[2]) *Karl Friedr. Bachmann (1785—1855) im Jahre 1835: „Da haben wir die ganze jesuitische Moral in ihrer Blösse... es darf nur eine Gesellschaft Unzucht, Ehebruch, unnatürliche Laster, wie sonst die geheimen Orgien in Paris und Rom, zur Sitte stempeln, um sich das Greulichste und Schändlichste zu erlauben, und alle Bande des Anständigen und Sittlichen bis auf das letzte Fädchen zu lösen. Ein System, welches, wie das Hegel'sche, das Sittliche in dieser Bedeutung als die höhere Stufe der Bildung hervorbringt, bricht sich selbst den Stab." ('Anti-Hegel', S. 143.) „Das ganze System Hegels ist nur Ein grosses zusammenhangendes Missverständnis sämtlicher Probleme der Philosophie." (A. a. O., S. 176.)* (B.)

[3]) *Bzw. die 'theosophische'.* (B.)

[4]) *Die Sitten- und Sittlichkeitslehre ist weder im Altertum noch im Mittelalter zur eigentlichen Wissenschaftlichkeit, viel weniger zur eigentlichen Weisheit gediehen und über das 'Theosophische' geht auch jetzt eine 'theologische' Moral ohne 'Teufel' noch nicht zur Wissenschaft und Weisheit hinaus.* (B.)

Hiermit können wir uns begnügen, um uns eine Vorstellung von dem pythagoreischen Systeme zu machen. Ich will jedoch noch kurz die Hauptmomente der 'Kritik', die Aristoteles (Met. 1 : 8) über die pythagoreische Zahlenform giebt, anführen. Er sagt mit Recht erstens: „Wenn nur die Grenze und das Unbegrenzte, das Gerade und das Ungerade zugrundegelegt wird, so sagen die Pythagoreer damit nicht, wie die Bewegung wird, und wie ohne Bewegung und Veränderung Entstehen und Vergehen ist, oder die Zustände und Tätigkeiten der himmlischen Dinge." Dieser Mangel ist von Bedeutung: die arithmetischen Zahlen sind trockene Formen und dürftige Principien, denen Lebendigkeit und Bewegung fehlt. Zweitens sagt Aristoteles: „Es sind aus den Zahlen nicht andere Bestimmungen der Körper begreiflich, wie Schwere und Leichtigkeit", oder zum Concreten kann die Zahl in dieser Weise nicht übergehen. „Sie sagen, es sei keine Zahl, ausser der an den himmlischen Sphären", z. B. also eine himmlische Sphäre und dann wieder eine Tugend oder eine natürliche Erscheinung auf der Erde sind als eine und dieselbe Zahl bestimmt. An jedem Dinge oder Eigenschaft kann jede der ersten Zahlen aufgezeigt werden; aber insofern die Zahl eine nähere Bestimmung ausdrücken soll, wird dieser ganz abstracte quantitative Unterschied ganz formal, wie wenn die Pflanze 'fünf' sei, weil sie fünf Staubfäden habe. Es ist ebenso oberflächlich als die Bestimmungen durch Stoffe oder durch Weltgegenden, ein Formalismus, dem ähnlich, wie man jetzt die Schemata von Magnetismus, Elektricität, Galvanismus, Compression und Expansion, Männlichem und Weiblichem auf alles anwenden will, — eine rein leere Bestimmtheit, wo vom Realen die Rede sein soll.

Dem Pythagoras und seinen Schülern werden ausserdem viele 'wissenschaftliche' Gedanken und 'Entdeckungen' zugeschrieben, die uns jedoch nichts angehen. So soll er nach Diogenes Laertius (8 : 14. 27) erkannt haben, dass der Morgen- und Abendstern derselbe ist und der Mond sein Licht von der Sonne bekommt. [1]) Das Musikalische ist schon bemerkt. Am berühmtesten ist jedoch der pythagoreische Lehrsatz [2]); er ist in der Tat der Hauptsatz in der Geometrie und ist nicht anzusehen, wie irgend ein anderer Satz. Pythagoras soll nach Diogenes (8 : 12) bei Findung dieses Satzes eine Hekatombe geschlachtet haben; er hat so die Wichtigkeit desselben eingesehen, und merkwürdig mag es wohl sein, dass seine Freude soweit gegangen, deshalb ein grosses Fest anzuordnen, wo die Reichen und das ganze Volk eingeladen waren. Der Mühe wert war es; es ist eine Fröhlichkeit, eine Feier geistiger Erkenntnis, — auf Kosten der Ochsen. [3])

---

[1]) *Dass der Mond von der Sonne sein Licht habe, soll nach Eudem (ap. Theon. Smyrn.) Anaximenes gesagt haben; später sagten es auch die Stoiker: D. L. 7 : 145.* (B.)

[2]) *„Ein chinesischer Schriftsteller hat gesagt: Zerlegt man einen rechten Winkel in seine Bestandteile, so ist eine die Endpunkte seiner Schenkel verbindende Linie Fünf, wenn die Grundlinie Drei und die Höhe Vier ist." (L. v. Schröder 1884, S. 42.) In den Çulvasûtren oder 'Schnurregeln', den ältesten uns erhaltenen mathematischen Schriften der Inder, spielt der sogenannte 'Magister Matheseos' eine sogar hervorragende Rolle, und „Für die Annahme, dass die Brahmanen in der Geometrie des Pythagoras Lehrmeister gewesen, spricht auch der Umstand, dass die Çulvasûtra's den Lehrsatz in derselben Art beweisen, wie ihn nach Cantor's Vermutung wahrscheinlich Pythagoras selbst bewies", — „nämlich nicht als einheitlicher Satz, sondern in zwei Unterfällen, je nachdem die beiden Katheten gleicher Länge sind oder nicht." (Derselbe 1887, S. 722.)* (B.)

[3]) *„Seitdem brüllen alle Ochsen, wenn eine neue Wahrheit entdeckt wird." (Börne.)* (B.)

Andere Vorstellungen, die von den Pythagoreern zufälligerweise und ohne Zusammenhang angeführt werden, sind ohne philosophisches Interesse und nur erzählungsweise zu erwähnen. Z. B. giebt Aristoteles (Phys. 4 : 6) an, dass „die Pythagoreer einen leeren Raum angenommen, den der Himmel einatme, und einen leeren Raum, der die Naturen von einander trenne und die Scheidung in Continuierliches und Discretes mache; er sei zuerst in den Zahlen und trenne ihre Natur." Diogenes Laertius (8 : 26—28) führt ganz strohern (wie die Späteren überhaupt das Æusserliche und Geistverlassene aufnehmen) noch vieles an: „Die Luft, welche die Erde umgiebt, sei unbeweglich" (ἄσειστον, wohl durch sich selbst) „und krankhaft, und was in ihr, alles sterblich; die oberste aber sei in ewiger Bewegung, und rein und gesund, und in ihr alles unsterblich und göttlich. Sonne und Mond und die übrigen Sterne seien Götter, denn in ihnen habe das Warme die Oberhand, die Ursache des Lebens. Der Mensch sei mit den Göttern verwandt, weil er des Warmen teilhaftig; daher Gott Vorsorge unsrer habe. Von der Sonne dringe ein Strahl durch den dicken und kalten Æther und belebe alles; die Luft nennen sie den kalten Æther, das Meer und die Feuchtigkeit den dichten Æther. Die Seele sei ein Splitter des Æthers." [1])

C. DIE ELEATISCHE SCHULE.

Die pythagoreische Philosophie hat noch nicht die speculative Form des Ausdrucks für den Begriff. 'Zahlen' sind nicht der reine 'Begriff', sondern der Begriff in der Weise der 'Vorstellung' oder der 'Anschauung', also eine Vermischung von beidem; dieser Ausdruck des absoluten Wesens in einem solchen, das ein reiner Begriff ist oder einem Gedachten, und die Bewegung des Begriffs oder des Denkens ist das Nächste, was wir sehen, dass es notwendig eintritt, und dies finden wir in der eleatischen Schule. [2]) In ihr sehen wir den Gedanken frei für sich selbst werden, in dem, was die Eleaten als das absolute Wesen aussprechen, den Gedanken sich selbst rein ergreifen, und die Bewegung des Gedankens in Begriffen. In der physischen Philosophie sahen wir die Bewegung als eine objective Bewegung vorgestellt, als ein Entstehen und Vergehen. Die Pythagoreer reflectierten ebenso wenig über diese Begriffe, sondern gebrauchten auch ihr Wesen, die Zahl, als fliessend. Indem jetzt aber die Veränderung in

---

[1]) Ἀπόσπασμα αἰθέρος· *D. L. 8 : 28. „Divinæ particula auræ": Hor. Sat. 2 : 2, 79. — Cf. Heracl. ap. Plut. de Is. et Os. 76, Plat. Prot. 322 a, Xen. Mem. 4 : 3. 14, Ps. Plat. Axioch. 370 c, Cleanth. + Apg. 17 : 28, Cic. D. T. 5 : 13. 38, 'de Sen.' 21 : 78, Verg. Æn. 6 : 724—747, Sen. ep. 66 : 12, Epict. Diss. 1 : 14. 6, Marc. Aur. 2 : 4, 5 : 27, u. s. w. (Von dem Æther als solchem abgesehen, scheint die in Rede stehende Lehre vielmehr 'heraklitisch-kynisch-stoisch' gewesen zu sein.)* (B.)

[2]) *Mit dem Pythagoreismus ist freilich der Eleatismus räumlich und zeitlich zusammenzudenken; begrifflich ist er aber zur ionisch naturphilosophischen Entäusserung des Gedankens die Erinnerung, durch die der anfangende und unentwickelte Gedanke alsbald in sich zurückkehrt, unmittelbar oder einstweilen leere Einheit seiner als das eine Wahre zu setzen; die Vorbereitung geschieht hier beziehungsweise durch Xenophanes, worauf die Lehre von Parmenides gesetzt, d. h. bestimmt geäussert — oder bzw. entäussert wird, und Zeno dessen dogmatische Einheitslehre zur verhältnismässig kritischen Verneinungslehre erinnert oder subjectiviert. Der eleatische Zeno darf der erste begrifflich reine Kritiker heissen.* (B.)

ihrer höchsten Abstraction als Nichts aufgefasst wird, verwandelt sich diese gegenständliche Bewegung in eine subjective, tritt auf die Seite des Bewusstseins, und das Wesen wird das Unbewegte. Wir finden hier den Anfang der 'Dialektik', d. h. eben der reinen Bewegung des Denkens in Begriffen, damit den Gegensatz des Denkens gegen die Erscheinung oder das sinnliche Sein, — dessen, was an sich ist, gegen das Für-ein-Anderes-Sein dieses Ansich, und an dem gegenständlichen Wesen den Widerspruch, den es an ihm selbst hat, — die eigentliche 'Dialektik'.[1]) Wenn wir zum voraus darüber reflectieren, wie der Gang des reinen Gedankens beschaffen sein müsse, so ergiebt sich, dass der reine Gedanke (das reine Sein, das Eins) in seiner starren Einfachheit und Sichselbstgleichheit sich unmittelbar setzt und alles Andere als das Nichtige, dass der zuerst schüchterne Gedanke — welcher, nachdem er erstarkt ist, das Andere nicht gelten lässt und sich daran macht — erklärt, dass er alsdann das Andere ebenso in seiner Einfachheit auffasst und an diesem selbst seine Nichtigkeit aufzeigt, — und endlich setzt der Gedanke das Andere in der Mannigfaltigkeit seiner Bestimmungen überhaupt. So werden wir die Ausbildung der Eleaten in der Geschichte sehen. Die eleatischen Sätze interessieren noch jetzt die Philosophie[2]) und sind notwendige Momente, die in ihr vorkommen müssen.

Es sind zu dieser Schule Xenophanes, Parmenides, Melissos[3]) und Zeno zu rechnen. Xenophanes ist als der 'Stifter' derselben anzusehen, Parmenides wird als sein Schüler angegeben, und Melissos, vorzüglich aber Zeno, als Schüler des Parmenides. Sie sind in der Tat als eleatische Schule zusammenzufassen; später verliert sie ihren Namen, heisst 'Sophistik', und auch ihr Local geht nach dem eigentlichen Griechenland über. Was Xenophanes angefangen, hat Parmenides (und Melissos) weiter ausgebildet, und ebenso was diese gelehrt, hat dann Zeno vervollkommnet. Aristoteles (Metaph. 1 : 5) charakterisiert die drei ersten so: „Parmenides scheint das Eins dem Begriffe nach (κατὰ τὸν λόγον) aufzufassen, Melissos der Materie nach (κατὰ τὴν ὕλην); deshalb sagt auch jener, es sei begrenzt (πεπερασμένον), dieser, es sei unbegrenzt (ἄπειρον). Xenophanes aber, der zuerst unter ihnen den Satz des Einen ausgesprochen, hat nichts weiter bestimmt (διεσαφήνισεν) und keine dieser beiden Bestimmungen (φύσεως) berührt, sondern in

---

[1]) *Das Wort 'Dialektik' bezeichnet als 'Gesprächliches' das sprachliche Denken, dessen Gedankenwechsel aber nicht immer zwischen verschiedenen Menschen hörbar zu werden braucht, sondern gerade in der Stille der begrifflichen Erinnerung zur vernünftigen Reinheit und reinen Vernünftigkeit gelangen kann. In dieser reinen Vernünftigkeit begreift alsdann das Denken die Selbstwidersprechung seines Begriffes als die zur Besinnung gediehene Selbstwiderstrebung der Wirklichkeit und redet also hinfort bzw. auch vom 'Dialektischen' in der Natur.* (B.)

[2]) *„Die spätere Metaphysik hat sich immer wieder genötigt gefunden, auf die Fragen zurückzukommen, welche zuerst Zeno zur Erörterung gebracht hat." Ed. Zeller, 'Die Philosophie der Griechen'* [4] *1 : 552.* — (B.)

[3]) *Melissos, der* περὶ τοῦ ὄντος *schreibt, das Eine jedoch das eine Unendliche nennt, vermittelt hinterdrein zwischen Parmenides und dem vorhergegangenen Anaximander und ist also ein 'eleatisierender Ionier', ebenso wie Diogenes von Appollonia, der* περὶ φύσεως *schreibt, sich aber für seine Aufstellungen in den eigenen Gedanken nach fester Bürgschaft umsieht, hinterdrein zwischen (ionischem) Objectivismus und (eleatischem) Subjectivismns hat vermitteln wollen und sich deshalb als ein 'ionisierender Eleate' bezeichnen liesse, der ausgesprochenermaassen das Veränderliche der Natur und Seele in unveränderlich 'luftige' Einheit zusammendachte.* (B.)

den ganzen Himmel" — wie wir sagen, ins Blaue hinein — „sehend, gesagt, Gott sei das Eine.[1]) Xenophanes und Melissos sind überhaupt etwas roher (μικρὸν ἀγροικότεροι), Parmenides aber dringt tiefer ein (μᾶλλον βλέπων)." Von Xenophanes und Melissos ist überhaupt weniger zu sagen; besonders was von 'diesem' in Fragmenten und in Nachrichten Anderer auf uns gekommen, ist noch in trüber Gärung, und es ist weniger Bewusstsein über seine Begriffe vorhanden. Ueberhaupt waren die philosophische Sprache und Begriffe noch arm, und die Philosophie hat erst in Zeno ein reineres Aussprechen ihrer selbst erlangt.

1. *Xenophanes.*

Die Zeit, in die sein 'Leben' fällt, ist bestimmt genug, und dies ist hinreichend. Und es ist gleichgültig, dass das Jahr seiner Geburt und seines Todes unbestimmt ist; er war überhaupt nach Diogenes Laertius (9 : 18) Zeitgenosse des Anaximander und Pythagoras. Von seinen näheren Schicksalen ist nur dies bekannt, dass er, aber man weiss nicht warum, aus seiner Vaterstadt Kolophon in Klein-Asien nach Gross-Griechenland flüchtete, und sich vorzüglich zu Zankle (jetzt Messina) und Catana (noch jetzt Catania) in Sicilien aufhielt. Dass er zu Elea (od. Velia) gelebt, finde ich bei den Alten nirgends, obgleich alle neueren Geschichtsschreiber der Philosophie es einander nachschreiben; namentlich sagt Tennemann (B. I. S. 151 und 414), dass er sich um die 61. Olympiade (536 v. Ehr.) von Kolophon nach Elea begeben.[2]) Diogenes Laertius (9 : 20) führt aber nur an, dass er um die 60. Olympiade blühte und zweitausend Verse über die Colonisation von Elea gemacht habe, woraus man also wohl geschlossen hat, dass er auch in Elea gewesen sei. Ausdrücklich sagt dies Strabo am Anfange des sechsten Buchs, bei Gelegenheit der Beschreibung von Elea, nur von Parmenides und Zeno, die er 'pythagoreische' Männer nennt; erst von diesen beiden hat daher auch die eleatische Schule nach Cicero ('Acad. Quæst.' 2 : 42) ihren Namen. Xenophanes wurde bei hundert Jahr alt und erlebte noch die medischen Kriege; er soll so arm gewesen sein, dass er nicht die Mittel hatte, seine Kinder begraben zu lassen, sondern sie mit eigenen Händen verscharren musste. Nach einigen hatte er keinen Lehrer; andere nennen Archelaos, was gegen die Zeitrechnung wäre.

Er hat ein Buch 'über die Natur' geschrieben, der allgemeine Gegenstand und Titel damaliger Philosophie; einzelne Verse sind uns davon aufbehalten, die noch kein Räsonnement zeigen. Professor Brandis in Bonn hat sie mit den Fragmenten des Parmenides und Melissos unter dem Titel 'Commentationum Eleaticarum P. I., Altonæ 1813' gesammelt. Die älteren Philosophen haben in Versen geschrieben; Prosa ist viel später; wegen der unbehülflichen und gärenden

---

[1]) *Man beachte am Xenophanes wieder das verhältnismässig Theosophische in der eleatischen Einheitslehre, dem gegenüber Parmenides eine relativ 'wissenschaftliche' Bestimmtheit vertritt. Zeno ist dann wieder der kritische Philosoph.* (B.)

[2]) *Fr. Gedike im Jahre 1782: „Elea Græciæ Magnæ urbs patria fuit Parmenidis et Zenonis; ipse quoque Xenophanes, quamquam Colophone in Asia natus, inter alias Italiæ urbes Eleæ quoque commoratus est." (P. 62.) Fr. W. Wagner im Jahre 1856: „Xenophanes, aus Kolophon gebürtig, später zu Elea, einer Kolonie der ionischen Phokäer, lebend, blühte um die 65—70. Olympiade." (Zu Plat. Soph. 242 d.)* (B.)

Sprache der Gedichte des Xenophanes nennt Cicero (Acad. Quæst. 2 : 23) sie „minus boni versus". [1])

Was nun seine 'Philosophie' betrifft, so hat zuerst Xenophanes das absolute Wesen als das Eine bestimmt und dies auch Gott genannt: „Das All sei Eins und Gott allen Dingen eingepflanzt; er sei unveränderlich, ohne Anfang, Mitte und Ende." [2]) In einigen Versen des Xenophanes bei Clemens von Alexandrien (Strom. V. 14, p. 714 ed. Potter) heisst es:

> Einer der Götter ist unter den Göttern und Menschen der grösste,
> Weder an Geist noch Gestalt den sterblichen Menschen vergleichbar;

und bei Sextus Empiricus (adv. Math. 9 : 144):

> Ueberall sieht er, und überall denkt er, und überall hört er.

Zu welchen Worten Diogenes Laertius (9 : 19) noch hinzufügt: „Alles sei Denken und Vernunft und ewig." [3]) Hiermit hat nun Xenophanes den Vorstellungen von Entstehen und Vergehen, von Veränderung, Bewegung u. s. f. die Wahrheit abgesprochen, als gehörten sie nur der sinnlichen Anschauung an; „er fand," sagt Tennemann (Bd. I. S. 156), „alles Entstehen unbegreiflich". Das Eine, als das unmittelbare Product des reinen Gedankens, ist in seiner Unmittelbarkeit das Sein. [4])

Die Bestimmung des Seins ist für uns bekannt und trivial. Aber wenn wir so vom Sein und vom Eins wissen, stellen wir es als 'besondere Bestimmung' neben alle übrigen. Hingegen hier hat es den Sinn, dass alles Andere keine Wirklichkeit hat, sondern nur ein Schein [5]) ist. Unsere Vorstellung müssen wir dabei vergessen. Wir wissen von Gott als Geist, aber, indem die Griechen nur

---

[1]) *Philo: Xenophanes Parmenides Empedocles „optimi quidem viri comperti sunt, poetæ tamen non felices." ('De Prov.' 2 : 39.) Plutarch:* Τὰ δ' Ἐμπεδοκλέους ἔπη καὶ Παρμενίδου.... λόγοι εἰσὶ κεχρημένοι παρὰ ποιητικῆς ὥσπερ ὄχημα τὸν ὄγκον καὶ τὸ μέτρον, ἵνα τὸ πεζὸν διαφύγωσιν. *('De aud. poët.' 2.)* Μέμψαιτο δ'ἄν τις Παρμενίδου τὴν στιχοποιίαν. *('De recta audiendi ratione' 13.) Proculus Diadochus, bei dem der 'grosse' Parmenides gelegentlich ('In Tim.')* ἀσαφής *heisst, urteilt über dessen Verse, sie seien mehr Prosa als Poësie,* μᾶλλον πεζὸν εἶναι δοκεῖν ἢ ποιητικὸν λόγον. *('In Parm.' 1 : 665 'Paris' 64.)* (B.)

[2]) Sext. Empir. Pyrrh. Hyp. 1 : 33, §. 225; Simpl. ad Phys. Arist. p. 5—6; Plut. De plac. philos. 2 : 4.

[3]) Ξύμπαντα τ' εἶναι νοῦν καὶ φρόνησιν καὶ ἀίδιον. *Damit setzt sich der Eleatismus als Keim unserer Denk- und Vernunftlehre der Naturlehre als solcher zunächst entgegen.* (B.)

[4]) *„Das Sein ist das unbestimmte Unmittelbare." (3 : 72.) „Das reine Sein macht den Anfang." (Enc. § 86.) „Dieser Begriff, den auch die Scholastik an die Spitze stellte." (Joseph Kleutgen S. J., 'Die Philosophie der Vorzeit', zweite Aufl. 1 : 591; vgl. 2 : 26.) — Schelling: „Dieselbe Indifferenz des Idealen und Realen, die du in Raum und Zeit... aus dir gleichsam projiciert anschaust, in dir selbst unmittelbar, im absoluten Erkennen, in Ansehung dessen es überall keinen Unterschied (?) giebt des Denkens und Seins, intellectual anzuschauen, ist der Anfang und erste Schritt zur Philosophie." (1, 4 : 348.) — Fichte: „Nur der Anfang des Wissens ist reines Sein. Das absolute Wissen erschafft sich eben selbst aus seiner reinen Möglichkeit, als das einzig ihr Vorausgegebene, und diese eben ist das reine Sein." (2 : 63.) — 'Ego': Den Anfang macht der... Anfang: der Anfang jedoch 'ist'... 'nicht'; das Sein des Anfangs ist noch Nichtsein und der Anfang des Seins ist... Werden.* (B.)

[5]) *Beziehungsweise die reine Maja.* (B.)

die sinnliche Welt, die Götter der Phantasie vor sich hatten und darin keine Befriedigung fanden, warfen sie dieses alles als ein Unwahres weg und kamen so zum — reinen Gedanken. Es ist dies ein ungeheurer Fortschritt, und der Gedanke ist so eigentlich in der eleatischen Schule das erste mal frei für sich hervorgetreten. Das Sein, das Eine der eleatischen Schule ist nur dieses Versenken in den Abgrund der abstracten Verstandesidentität. Wie dieses das Erste ist, so ist es auch das Letzte, worauf der Verstand zurückkommt, wie es die neueste Zeit beweist, wo Gott nur als 'das höchste Wesen' gefasst wird. Wenn wir von Gott sagen, dieses höchste Wesen sei ausser uns, über uns, wir könnten nichts von ihm erkennen als dass es 'ist', so ist er das Bestimmungslose, denn wüssten wir Bestimmungen, so wäre das ein Erkennen. Und da ist das Wahrhafte nur, dass Gott der Eine ist, nicht in dem Sinne, dass nur Ein Gott ist (dies ist eine andere Bestimmung), sondern dass er nur das mit sich selbst Gleiche ist; darin ist denn keine andere Bestimmung enthalten als in dem Ausspruche der eleatischen Schule. Die Moderne Reflexion hat zwar einen weiteren Weg durchgemacht, nicht nur durch das Sinnliche; sondern auch durch philosophische Vorstellungen und Prædicate von Gott, bis zu dieser alles vernichtenden Abstraction; aber der Inhalt, das Resultat ist dasselbe.

Damit hängt das dialektische Räsonnement der Eleaten aufs genaueste zusammen; sie haben nämlich näher bewiesen, dass nichts entstehe und vergehe. Diese Ausführung findet sich in der Schrift des Aristoteles De Xenophane, Zenone et Gorgia, c. 3: „Es ist unmöglich," sagt er[1], „dass, wenn etwas ist, es entstehe, und zwar bezieht er dies auf die Gottheit. Denn entweder müsste es aus Gleichem oder Ungleichem entstehen; beides ist aber unmöglich, denn dem Gleichen kommt nicht zu, aus dem Gleichen mehr erzeugt zu werden als zu erzeugen, da Gleiche dieselben Bestimmungen zu einander haben müssen." Mit der Annahme der Gleichheit fällt der Unterschied von Erzeugendem und Erzeugtem hinweg. „Ebensowenig kann Ungleiches aus dem Ungleichen entstehen; denn wenn aus Schwächerem das Stärkere oder aus Kleinerem das Grössere oder aus Schlechterem das Bessere, oder umgekehrt das Schlechtere aus dem Besseren entspränge, so würde Nichtseiendes aus Seiendem oder Seiendes aus Nichtseiendem entspringen, was unmöglich ist; also ist Gott ewig." Das ist dann als 'Pantheismus' oder 'Spinosismus' ausgesprochen worden, der auf dem Satze „ex nihilo fit nihil" beruhe. Weiter wird von Xenophanes die Einheit Gottes bewiesen: „Wenn Gott das Mächtigste von allem ist, so kommt ihm zu, Einer zu sein, denn sofern ihrer zwei oder noch mehrere wären, so wäre er nicht über sie mächtig; aber so weit ihm die Macht über die anderen fehlte, wäre er nicht Gott. Wenn also

---

[1]) Dass hiermit Xenophanes gemeint sei, erhellt aus den Titeln sämtlicher Becker'schen Handschriften, wie auch aus der Vergleichung dieser Stelle mit den uns übrig gebliebenen Versen des Xenophanes, ob sie gleich früher dem Zeno zugeschrieben wurde, was auch Hegel noch tat, wenn er nicht, wie in manchen Vorlesungen, die eleatischen Sätze in Ein Ganzes zusammenfasste. Darin sah der Herausgeber die Berechtigung, sie an ihren gehörigen Ort zu setzen. (C. L. M.)

„Priorem partem, quae primum et secundum caput complectitur,... ad Melissum pertinere,... probavit Spaldingius;... in altera parte non de Zenone sed de Xenophane agi,... jam dudum viderunt homines eruditi." Fr. Guil. Aug. Mullachius Fr. Ph. Gr. 1:275. — Schon diese sonderbare Anordnung zeigt, dass die Schrift nicht dem Aristoteles (D. L. 5:25), noch etwa dem Theophrast, sondern einem unbekannten Peripatetiker zuzuschreiben ist. (B.)

mehrere wären, so wären sie mächtiger und schwächer gegen einander; also wären sie nicht Götter, denn Gottes Natur ist, nichts Mächtigeres über sich zu haben. Wären sie gleich, so hätte Gott nicht mehr die Natur, das Mächtigste sein zu müssen, denn das Gleiche ist weder schlechter noch besser als das Gleiche", — oder es ist nicht von ihm verschieden. „Wenn also Gott ist und zwar ein solcher, so ist Gott nur Einer; er vermöchte nicht alles, was er wollte, wenn mehrere wären. Indem er Einer ist, so ist er überall gleich, hört, sieht und hat auch die übrigen Empfindungen überall; denn wäre dies nicht, so würden die Teile Gottes der eine über den anderen mächtig sein, was unmöglich ist. Da Gott sich allenthalben gleich ist, hat er Kugelform; denn er ist nicht hier so, anderswo anders, sondern allenthalben so. [1]) Da er ewig und einer und kugelförmig ist, so ist er weder unbegrenzt noch begrenzt. Unbegrenzt ist nämlich das Nichtseiende, denn dieses hat weder Mitte noch Anfang und Ende, noch einen Teil, und ein solches ist eben das Unbegrenzte. Wie aber das Nichtseiende ist, so ist nicht das Seiende. Gegenseitige Begrenzung würde stattfinden, wenn mehrere wären [2]), aber da nur das Eine ist, so ist es nicht begrenzt. Das Eine bewegt sich nicht, noch ist es unbewegt: unbewegt ist das Nichtseiende, denn in es kommt kein Anderes noch geht es in ein Anderes; bewegt wird aber nur das Mehrere, denn Eins müsste ins Andere sich bewegen. Das Eine ruht also weder noch ist es bewegt, denn es ist weder dem Nichtseienden, noch dem Vielen gleich. In allem diesem verhält sich Gott so; denn er ist ewig und Einer, sich selbst gleich und kugelförmig, weder unbegrenzt noch begrenzt, weder ruhig noch bewegt." Daraus, dass nichts aus dem Gleichen oder Ungleichen entstehen könne, zieht Aristoteles (De Xenophane, Zenone et Gorgia, c. 4) diese Folge: „dass es entweder nichts ausser Gott gebe, oder auch alles Uebrige ewig sei."

Wir sehen hier eine Dialektik, die man 'metaphysisches Räsonnement' nennen kann, dem das Princip der 'Identität' zugrundeliegt: „Das Nichts ist gleich Nichts, geht nicht ins Sein über, noch umgekehrt; aus Gleichem kann daher nichts entstehen." Diese älteste Weise der Argumentation ist noch immer bis auf den heutigen Tag gültig, z. B. in den sogenannten Beweisen von der Einheit Gottes. [3]) Solches Verfahren besteht darin, Voraussetzungen zu machen, — z. B. die Macht Gottes, und daraus zu schliessen und 'Prädicate' zu 'negieren'; das ist die gewöhnlichste Weise unseres Räsonnierens. [4]) In Ansehung der Bestimmungen ist zu bemerken, dass sie, als ein Negatives, alle vom positiven, nur realen, Sein entfernt gehalten werden. Wir gehen zu dieser Abstraction einen trivialeren Weg, und brauchen nicht solche Dialektik als die eleatische Schule. Wir sagen, Gott ist unveränderlich, die Veränderung kommt nur den endlichen

---

1) Τοῦ μὲν κέντρου ὄντος πανταχοῦ, τῆς δὲ περιφερείας οὐδαμοῦ. (B.)

2) *Als Begrenzter könnte er nur Einer aus Vielen sein.* (B.)

3) *Dieselben enthalten die Gedanken, dass das unendliche Göttliche oder göttliche Unendliche mehr als nur das gedachte Unendliche sei ('ontologischer' Beweis), die weltliche Vielheit den Begriff auf eine dieselbe bewirkende Einheit führe ('kosmologischer' Beweis), und die Ordnung der Natur auf ein geistiges Princip derselben zu schliessen gestatte ('physico-theologischer' Beweis). Schopenhauer: „Hegels ganze Philosophasterei war eigentlich eine monstrose Amplification des ontologischen Beweises." (3 : 24—25 Reclam.) Ego: der Weise muss verkannt werden.* (B.)

4) *Schopenhauer: „Zu 'schliessen' sind alle, zu urteilen wenige fähig." (3 : 494.)* (B.)

Dingen zu (was wir gleichsam als Erfahrungssatz aufstellen); einerseits haben wir so die endlichen Dinge und die Veränderung, andererseits die Unveränderlichkeit in dieser abstracten absoluten Einheit mit sich. Es ist dieselbe Trennung, nur dass wir auch das Endliche als Sein gelten lassen, was die Eleaten verworfen haben. Oder wir gehen auch aus von den endlichen 'Dingen' zu den 'Arten', 'Gattungen', lassen nach und nach das 'Negative' weg, und die höchste Gattung ist dann Gott, der, als 'das höchste Wesen', nur 'affirmativ' ist, aber — 'ohne' alle Bestimmung. Oder wir gehen vom Endlichen zum Unendlichen über, indem wir sagen, dass das Endliche, als beschränkt, im Unendlichen seinen Grund haben müsse. In allen diesen Formen, die uns ganz geläufig sind, ist dieselbe Schwierigkeit der Frage enthalten, die in Ansehung der eleatischen Gedanken stattfindet. Wo kommt nun die Bestimmung her, wie ist sie zu fassen, sowohl in dem Einen selbst, das Endliche auf der Seite lassend, als auch, wie geht das Unendliche zum Endlichen heraus? [1]) Die Eleaten unterscheiden sich in ihren Gedanken von diesem unserem gewöhnlichen reflectierenden Denken dadurch, dass sie 'speculativ' dabei zu Werke gegangen sind — nämlich das 'Speculative' ist, dass die Veränderung gar nicht sei, — und dass sie so gezeigt haben, dass, so wie man das 'Sein' voraussetzt, die 'Veränderung' an sich Widerspruch ist, ein Unbegreifliches; denn aus dem Eins, dem Sein, ist die Bestimmung des Negativen, der Vielheit, entfernt. [2]) Während wir also in unserer Vorstellung die Wirklichkeit der endlichen Welt auch gelten lassen, sind die Eleaten 'consequenter' gewesen, indem sie dahin fortgegangen, dass nur das Eine sei und das Negative gar 'nicht' sei, eine Consequenz, die wenn wir sie auch bewundern müssen, doch eine nicht minder grosse... Abstraction bleibt.

'Skeptiker' sahen darin die Ansicht von der Ungewissheit aller Dinge, und Verse dieses Sinnes führt Sextus einige mal [3]) an:

---

1) *„Das Wesen der Philosophie ist häufig von solchen, die mit dem Denken schon vertrauter waren, in die Aufgabe gesetzt worden, zu beantworten, wie das Unendliche aus sich heraus und zur Endlichkeit komme." (3 : 160.) Schelling im Jahre 1795: „das Rätsel der Welt, die Frage, wie das Absolute aus sich selbst herausgehen und eine Welt sich entgegensetzen könne." (1 : 310.) Schelling im Jahre 1801: „Der Grundirrtum aller Philosophie ist die Voraussetzung, die absolute Identität sei wirklich aus sich herausgetreten, und das Bestreben, dieses Heraustreten, auf welche Art es geschehe, begreiflich zu machen." (4 : 119—120.) Fichte: „die Annahme einer Schöpfung, der Grundirrtum aller falschen Metaphysik und Religionslehre." (5 : 479.) — Die absolute Identität ist nicht einseitig 'Ursache' des Weltalls, sondern mit demselben Eins; „die Repulsion ist die Selbstzersplitterung des Eins", sagt auch Hegel (3 : 185, cf. Plat. Parm. 144 e.), der aber weiss, dass die Abstossung ohne die Anziehung, die Selbstentzweiung ohne die Selbstvereinigung und überhaupt die Selbstverkehrung ohne die Selbsterhaltung, nur eine — Abstraction ist. „Es ist," schreibt er, „ein alter Satz, dass das Eine Vieles und insbesondere, dass das Viele Eines ist." (A. a. O.) Man vergleiche zu dieser Bemerkung* τὸ παρὰ τῷ σκοτεινῷ λεγόμενον Ἡρακλείτῳ. . . ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα· *libr. de Mundo cap. 5, sowie Schelling 1, 6 : 480 und Schopenhauer 1 : 130; in Hegels Encyklopädie sehe man die Zusätze zu §§ 97, 116, 246 u. 339.* (B.)

2) *Schelling: „Im Absoluten sind Sein und Nichtsein unmittelbar zusammengeknüpft." (1, 4 : 251.) Fichte: „Diese Welt ist... Kampf des Seins und Nichtseins, der absolute innere Widerspruch." (2 : 87.) Schopenhauer: „eine Welt..., von der man weder sagen kann, dass sie sei, noch dass sie nicht sei." (1 : 39.)* (B.)

3) Adv. Math. 7 : 47—52. 110—111; 8 : 326; Pyrrh. Hyp. 2 : 4, § 18.

Keiner hat jemals was Klares gewusst, noch wird er es jemals
Wissen, was von den Göttern sowohl ich sag' als vom Weltall.
Denn auch wenn es ihm glückte, dass er das Vollkommenste spräche,
Wüsst' er es selbst doch nicht, denn auf allem haftet die Meinung.

Sextus verallgemeinernd erklärt dies in der ersten Stelle so: „Wie wenn wir uns vorstellen, dass in einem Hause, in dem sich viel Kostbarkeiten befinden, mehrere das Gold bei Nacht suchten, so würde jeder meinen, er habe das Gold gefunden, aber es doch nicht gewiss wissen, wenn er es auch wirklich gefunden hätte. Ebenso treten die Philosophen in diese Welt, wie in ein grosses Haus, die Wahrheit zu suchen; wenn sie dieselbe auch erreichten, so würden sie doch nicht wissen können, sie erreicht zu háben." Der xenophanische unbestimmte Ausdruck könnte auch bloss heissen, dass keiner das wisse, was er (Xenophanes) hier bekannt mache. An der zweiten Stelle legt es Sextus so aus, dass „Xenophanes nicht 'alle' Erkenntnis aufhebe, sondern nur die 'wissenschaftliche' und 'untrügliche', das 'meinende' Wissen aber übrig lasse. Dies sagt er darin: 'Auf allem haftet die Meinung', so dass das Kriterion nach ihm die 'Meinung', d. h das 'Wahrscheinliche' ist, nicht das Feste und Sichere; Parmenides aber verdammte die Meinung." Allein consequent, seinem Einen gemäss, ist das Aufheben der 'Vorstellungen', das er im Vorhergehenden dialektisch tut: allein offenbar sei, niemand wisse das Wahre, was er hiermit sage; wenn auch solcher Gedanke einem durch den Kopf gegangen, so habe er es nicht gewusst, dass dies das Wahre sei, sondern es sei für einem solchem auch nur eine 'Meinung'.

Wir sehen hier in Xenophanes ein gedoppeltes Bewusstsein: ein reines Bewusstsein oder Bewusstsein des Wesens, und ein Bewusstsein der Meinung; jenes war ihm das Bewusstsein des Göttlichen, und es ist die reine Dialektik, welche gegen alles Bestimmte sich negativ verhält und es aufhebt. Wie er sich daher gegen die sinnliche Welt und die endlichen Gedankenbestimmungen erklärt, spricht er sich auch am stärksten gegen die mythologischen Vorstellungen der Griechen von den Göttern aus. Er sagt unter anderem bei Brandis ('Comment. Eleat.' P. I. p. 68):

Aber wenn Hände nur hätten die Stiere und Löwen erhalten,
Werke der bildenden Kunst, wie Menschen, damit zu vollbringen,
Würden sie, Götterbilder erschaffend, solcherlei Körper
Ihnen verleihn, wie an Wuchs und Gestalt sie selber einhergehn.

Auch schmäht er über des Homer und Hesiodus' Vorstellungen von den Göttern in Versen, die uns Sextus ('adv. Math.' 9:193) aufbewahrt hat:

Alles haben den Göttern Hesiodos, so wie Homeros,
Angehängt, was Schande und Tadel bei Menschen verdienet,
Stehlen und Ehebrechen und wechselseit'ges Betrügen.

Wie er auf der einen Seite das absolute Wesen so als das Einfache bestimmte, das aber was ist durchdringt und in ihm unmittelbar gegenwärtig ist, so philosophiert er auf der anderen Seite über die Erscheinungen, worüber uns nur teils Fragmentarisches überliefert ist, teils haben solche physikalische Meinungen auch kein grosses Interesse; sie sollten auch keine speculative Bedeutung mehr haben, so wenig als bei unsern Physikern. Wenn er in dieser Rücksicht sagt:

Aus der Erde ist alles, in sie geht alles zurücke,
Alle ja sind wir aus Erde zugleich und Wasser entsprungen,
Also ist alles was wächst und entsteht nur Erde und Wasser [1]), —

[1]) Sext. Empir. adv. Math. 10:313—314; Simplic. in Phys. Arist. p. 41.

so hat dies nicht den Sinn, als ob darin das Wesen, die physischen Principien, wie in dem thaletischen Wasser ausgesprochen sein sollten, wie Aristoteles ausdrücklich sagt, dass keiner die Erde als das absolute Princip angesehen.

2. *Parmenides.*

Parmenides ist in der eleatischen Schule eine ausgezeichnete Figur, und kommt zu bestimmteren Begriffen als Xenophanes. Er war nach Diogenes (9 : 21) aus einem angesehenen und reichen Geschlechte zu Elea geboren. Von seinem Leben ist indessen wenig bekannt; dass er ein Schüler des Xenophanes gewesen, giebt Aristoteles (Met. 1 : 5) nur als eine Sage. Sextus Empiricus ('adv. Math.' 7 : 111) nennt ihn einen Freund (γνώριμος) des Xenophanes. Diogenes Laertius berichtet näher, „er habe den Anaximander gehört, auch den Xenophanes, sei diesem jedoch nicht gefolgt" (was nur auf den äusseren Aufenthalt zu gehen scheint); „er habe aber mit Aminias und Diochätes dem Pythagoreer gelebt, sei diesem mehr gefolgt, und habe sich auch von jenem, nicht von Xenophanes, zu einem ruhigen Leben bewegen lassen." Dass sein Leben überhaupt zwischen Xenophanes und Zeno fällt, so dass er mit ihnen gleichzeitig, nur jünger als jener und älter als dieser, war, ist ausgemacht. Nach Diogenes (9 : 23) blühte er um die 69. Olympiade (504—501 v. Chr.). Am wichtigsten ist seine Reise nach Athen mit Zeno, wo Plato sie mit Sokrates sich unterreden lässt; das ist im Allgemeinen anzunehmen, was jedoch daran geschichtlich ist, ist nicht auszumitteln.[1]) Im Theätet lässt Plato den Sokrates zu der Aufforderung, das System der Eleaten zu prüfen, sagen: „Den Melissos und die anderen, welche das All als das ruhende Eine behaupten, scheue ich mich hart mitzunehmen, weniger aber als den Parmenides. Denn dieser scheint mir, um mit Homer zu sprechen, zugleich ehrwürdig und gediegen, denn ich habe Gemeinschaft mit dem Manne gehabt und schöne Reden von ihm gehört, als ich noch ganz jung und er schon sehr alt gewesen."[2]) Und im platonischen Dialog Parmenides (p. 127 Steph. p. 4. Bekk.), wo die sich unterredenden Personen bekanntlich Parmenides und Sokrates sind, werden die historischen Umstände dieser Zusammenkunft noch näher bestimmt: „Parmenides sei schon sehr alt gewesen, mit ganz grauen Haaren, schön von Ansehen, ungefähr fünf und sechszig Jahr alt, Zeno nahe an vierzig." Tennemann (B. I, S. 415) setzt diese Reise in die 80. Olympiade (460—457 v. Chr.). So scheint doch Sokrates, da er Ol. 77, 4 (469 v. Chr.) geboren, immer noch zu jung gewesen zu sein, um solche Dialoge, wie Plato sie angiebt, geführt zu haben; auch gehört

1) *Plat. Parm. 127. Parmenides soll 504 v. Chr. 'geblüht' und etwa 455—450 v. Chr. nach Athen gekommen sein, nachdem Sokrates 468 v. Chr. geboren war; später sollte da Plato 370—360 v. Chr. noch so ziemlich gewusst haben, was zwischen Parmenides und dem jungen Sokrates verhandelt worden war. In Platons sokratischen Gesprächen aber werden nur die platonischen Gedanken zurückdatiert und der junge Sokrates ist der frühere Plato, der einem jungen Aristoteles gegenüber von dem alten Einheitslehrer, bzw. vom späteren Plato selbst, zu einer verbesserten Auffassung der Einheit in der Vielheit gebracht wird. Dass Parmenides noch mit Sokrates zu einem philosophischen Gespräch in Athen zusammengekommen sei, braucht man ebensowenig zu glauben wie die Vorstellung, dass Plato ein vor seiner Geburt geführtes Gespräch in seinem Protagoras habe erzählen wollen; in beiden Fällen, und in den sokratischen Gesprächen der Sokratiker überhaupt, ist Sokrates inhaltlich wie formal mehr nur ein πρόσωπον gewesen.* (B.)

2) Platon. Theæt. p. 183 Steph. (p. 263 ed. Bekk.); Sophist. p. 217 (p. 127).

die Hauptsache dieses im Geiste der eleatischen Schule geschriebenen Dialogs dem Plato selber an.[1] Sonst wissen wir von Parmenides' Lebensverhältnissen noch, dass er auch bei seinen Mitbürgern in Elea in sehr hohem Ansehen stand, deren Wohlstand vorzüglich den Gesetzen, die Parmenides ihnen gab, zugeschrieben werden muss.[2] Auch finden wir in dem πίναξ des Kebes (gegen den Anfang) „ein parmenideisches Leben" sprichwörtlich für ein sittliches Leben gebraucht.

Es ist zu bemerken, dass Plato dort, wo bestimmt von der eleatischen Schule die Rede ist, gar nicht des Xenophanes, sondern nur des Melissos und Parmenides erwähnt. Dass übrigens sonst Plato in einem seiner Dialoge dem Parmenides die Hauptrolle giebt und ihm die erhabenste Dialektik in den Mund legt, die es je gegeben[3], dies gehört noch nicht hierher. Wenn bei Xenophanes durch den Satz „aus Nichts wird Nichts" das Entstehen und was damit zusammenhängt, oder darauf zurückgeführt werden kann, überhaupt negiert ist, so tritt bei Parmenides der Gegensatz von Sein und Nichtsein bestimmter, obgleich noch ohne Bewusstsein auf. Sextus Empiricus und Simplicius haben uns nun die bedeutendsten Fragmente aus dem Gedichte des Parmenides aufbehalten[4], denn auch Parmenides trug seine Philosophie als Gedicht vor. Das erste lange Fragment bei Sextus ('adv. Math.' 7 : 111) ist ein allegorischer Eingang zu seinem Gedichte von der Natur. Dieser Eingang ist majestätisch, zeigt uns die Manier der Zeit, und im Ganzen eine energische, heftige Seele, welche mit dem Wesen ringt, es

---

[1] *Wofern man sich ein für allemal klar gemacht hat, dass in Platons sokratischen Schriften nur die platonischen Gedanken selbst zurückdatiert werden, hat man gleich am jungen Aristoteles im Parmenidesgespräch ein πρόσωπον, das den Sinn und den Zweck desselben verständlich macht. Socher mag den Parmenides für unecht gehalten und Ribbeck ihn sogar einem Aristoteliker zugeschrieben haben: das Richtige hatte zuletzt H. Siebeck gesehen, als er 1895 „Platon als Kritiker aristotelischer Ansichten" zu fassen lehrte. Im platonischen Parmenides vertritt der junge Sokrates die anfängliche platonische Sokratik und als 'alter mustergiltiger Einheitslehrer' hält hierauf der alte Plato dem jungen Aristoteles gegenüber die näher durchdachte Einheit in der Vielheit nach wie vor aufrecht. So vertritt der platonische Parmenides einen modificierten Platonismus; im ersten Teil der Schrift giebt Plato zu, dass seine anfängliche Ideenlehre nicht hinreichend durchdacht gewesen sei und einen unbewussten Megarismus enthalten habe und der zweite läuft auf eine verbesserte Wiederholung des Satzes hinaus, dass das Allgemeine das wahre Sein des Einzelnen heissen dürfe.* (B.)

[2] Diog. Laert. 9 : 23; cfr. Casaubonus ad h. l.

[3] *Im absolut negativen Ergebnis besagter Schrift haben Proklos und Ficino die Enthüllung des innersten Wesens des Absoluten erblickt und noch 1841 nennt K. Werder (1804—92) dieselbe Platons dialektisches Meisterwerk: 'Logik' S. 92. „Dieses ewige Werk, in welchem das Licht, das Heraklit entzündet, in hoher heiliger Flamme brennt, hat zum Ruhme der Gedanken, die in ihm ihr säliges Leben führen, das gleiche Schicksal wie jener erfahren müssen und ist von der Meinung als Dunkel, von dem wüsten Sinne des philosophierenden Pöbels als verworren verschrieen worden." (A. a. O) — George Burges a° 1850: „Neither Proculus and Damascius of the olden time, nor more recently Ficinus, nor within the last hundred years Taylor in England, Schleiermacher and others in Germany, nor Cousin in France, have been able to understand thoroughly themselves and to explain satisfactorily to others, what is likely to remain for ever an intellectual puzzle." (Transl. of Plato's Works, 3 : 397—398) Herr Windelband im Jahre 1893: „und ganz den eleatischen Charakter steriler Dialektik trägt." — Cf. A. E. Taylor on the interpretation of Plato's Parmenides in Mind 1896 and 1897.* — (B.)

[4] *Siehe jetzt „Parmenides griechisch und deutsch" von H. Diels, Berlin 1897.* (B.)

zu fassen und auszusprechen. Wir können des Parmenides Philosophie meist mit seinen eigenen Worten geben. Der Eingang lautet:

Rosse, die fort mich trugen, so wie ihr Mut sie beseelte,
Brachten mich auf die vielgepriesene Strasse der Göttin,
Welche den wissenden Mann zu jeglicher Kenntnis hinanführt.
Jungfraun wiesen die Bahn. Es tönt' in den Büchsen der Räder
Heiss die Achse, als schnell herbei des Helios Töchter
Eilten, die Wohnung der Nacht verlassend, zum Lichte sich drängend,
Und mit mächtigen Händen den hüllenden Schleier erhebend.[1]

Die Jungfraun sollen nach Sextus ('adv. Math.' 7 : 112—113) die Sinne, des Helios Töchter insbesondere die Augen sein.

Alldort stehen die Tore der Wege der Nacht und des Tages.
Jetzo nahten den grossen Pforten die himmlischen Jungfraun,
Deren doppelte Schlüssel die strafende Dike bewahret.
Dieser redeten zu mit sanften Worten die Mädchen,
Und bewogen sie klug, den eichelförmigen Riegel
Ungesäumt von den Toren hinwegzuschieben. Doch jene
Œffneten alsobald die gähnende Weite der Pforten,
Trieben sodann durch's offene Tor die Ross' und den Wagen.
Freundlich empfing mich die Göttin, ergriff mit der Hand meine Rechte,
Und zu mir sich wendend, begann sie also die Rede:
O du, der, unsterblichen Lenkern und Rossen gesellet,
Hierher kamst in meinen Palast, sei, Jüngling, willkommen.
Denn kein böses Geschick hat dieses Pfads dich geführet
(Wahrlich, er liegt weitab von den Bahnen der sterblichen Menschen),
Sondern Themis und Dike. Nun sollst du auch alles erkunden,
Was das unwankende Herz der überredenden Wahrheit,
Was der Sterblichen Meinungen sind, auf die nicht zu trauen.
Aber von solcherlei Weg' halt' ferne die forschende Seele.
Lass auf diesem Wege die vielversuchte Gewohnheit
Nicht dich zwingen, dem unbedachtsamen Auge zu folgen,
Oder dem schallenden Ohr und der Zung'. Du erwäge bedächtig,
Nur mit deiner Vernunft die Lehre, die vielfach geprüfte,
Die ich verkünden dir will. Denn es fehlt allein die Begierde
Ihres Wegs.

Hierauf nun entwickelt die Göttin alles: das doppelte Wissen 1° des Denkens der 'Wahrheit' und 2° der 'Meinung', als die zwei Teile des Gedichts. In einem anderen Fragmente bei Simplicius zu Aristoteles' Physik (p. 25; 19 a) und bei Proklos zum Timäos (p. 29 b), ist uns der Hauptteil dieser Unterweisung aufbehalten: „Vernimm," spricht die Göttin, „welches die beiden Wege des Wissens sind. Der eine, dass nur das Sein und dass nicht ist das Nichtsein, das ist der 'Ueberzeugung' Pfad: auf ihm ist die Wahrheit. Der andere, dass das Sein nicht ist und dass notwendig das Nichtsein, von diesem sage ich dir, dass er der ganz unvernünftige Weg ist, denn das Nichtsein kannst du nicht erkennen, noch erreichen, noch aussprechen." — Das Nichts verkehrt sich in der Tat in Etwas, indem es gedacht oder gesagt wird; wir sagen Etwas, denken Etwas, wenn wir das Nichts denken und sagen wollen.[2] „Es ist notwendig, dass das Sagen und das Denken

[1]) *Vgl. die Kathôpanischad 3 : 3 ff. (Deussen 276), 2 Kön. 2 : 11, Hom. Il. 5 : 745—754, Plat. Phdr. 246.* (B.)

[2]) *In einer Schrift 'de Nihilo et Tenebris' hat um das Jahr 800 ein gewisser Fredegisus, der nach dem Tode Alcuins († 804) Abt von St. Tours gewesen ist, die*

das Seiende ist, denn das Sein ist, aber das Nichts ist gar nicht." Dies ist die kurze Bestimmung, und in dieses Nichts fällt die Negation überhaupt, in concreterer Form die Grenze, das Endliche, die Beschränktheit; „determinatio est negatio", ist der grosse Satz des Spinosa.[1] Parmenides sagt, welche Form auch das Negative annehmen mag, es 'ist' gar nicht. Das Nichts für das Wahre zu halten, ist „der Weg des Irrtums, auf dem die nichts wissenden doppelköpfigen Sterblichen umherschweifen. Ratlosigkeit in ihren Gemütern lenkt den irrenden Sinn. Sie werden als Taube und staunende Blinde, als verwirrte Horden getrieben, welche das Sein und das Nichtsein für dasselbe halten und dann wieder nicht für dasselbe"[2]; der Irrtum ist, sie mit einander zu verwechseln, ihnen denselben Wert zu geben, oder sie zu unterscheiden, als ob das Nichtseiende das Begrenzte überhaupt wäre. „So windet ihrer aller Weg sich in sich selbst wieder zurück"; er ist eine sich beständig widersprechende, sich auflösende Bewegung, der menschlichen Vorstellung gelte jetzt dieses für das Wesen, jetzt sein Gegenteil, und dann wieder eine Vermischung von beiden.

Simplicius zur Physik des Aristoteles (p. 17. a; 31, 19) führt ferner an: „Die Wahrheit ist aber nur das 'Ist'; dies ist unerzeugt und unvergänglich, ganz, Eines Geschlechts (μουνογενές), unbewegt und ohne Ende; es war nicht, noch wird es sein, sondern jetzt ist alles zugleich. Denn welche Geburt wolltest für dasselbe du suchen? Wie und woher sollte es vermehrt sein? Dass aus dem Nichtseienden, werde ich dir nicht erlauben weder zu sagen noch zu denken, denn es ist weder sagbar noch denkbar, dass das 'Ist' nicht' ist. Welche Notwendigkeit hätte später oder früher es aus dem Nichts anfangen lassen? So

---

Bemerkung gemacht, dass jeder Name Etwas bezeichne und folglich auch mit dem Namen Nichts Etwas bezeichnet werde, also Nichts nicht reine Verneinung sondern, ebenso wie die Finsternis, Realität sei. In der Tat heisst unbedingtes Nichts denken etwas Bedingtes denken; die absolute Negativität der wahren Wirklichkeit macht die absolute Wahrheit des Nichts zur eigenen Relativität und absolutes Nichts zum relativen Etwas. (B.)

[1]) *„Dieser Satz ist von unendlicher Wichtigkeit." (3 : 111.) „Bestimmungen sind als Determinationen überhaupt Negationen." (5 : 37.) Eines Anderen, ihres Anderen, nämlich. Schopenhauer: „Unter den Neospinosisten sind besonders die Hegelianer, deren es wirklich noch einige giebt, belustigend durch ihre traditionelle Ehrfurcht vor seinem Satz 'omnis determinatio est negatio', bei welchem sie, dem scharlatanischen Geiste der Schule gemäss, ein Gesicht machen alsob er die Welt aus den Angeln zu heben vermöchte, während man keinen Hund damit aus dem Ofen locken kann, indem auch der Einfältigste von selbst begreift, dass wenn ich durch Bestimmungen etwas abgrenze, ich eben dadurch das jenseits der Grenze Liegende ausschliesse und also verneine." (2 : 103.) Ego: ist denn irgend etwas ohne... Weiteres zu denken, sind nicht auch Ausschliessen und Verneinen relativ und ist etwa die Grenze begrifflich positives Etwas, an dessen einer Seite Anderes buchstäblich jenseits und draussen liegen kann? Man muss noch einfältig sein, die eigene Redeweise nicht als ein sich Verkehrendes und Aufhebendes zu begreifen; alles ist in Wahrheit und Wirklichkeit relativ und die absolute Relativitätslehre nennt Setzen und Bejahen Verneinen eines Anderen, seines Anderen, d. h. mittelbar seiner selbst.* (B.)

[2]) *Das ist die Läugnung der Entzweiung im Einen, der Vereinigung im Entzweiten, die Läugnung der beharrlichen Veränderung und überhaupt des Werdens, welches als Einheit des Seins und Nichtseins das Nichtsein des Seins und das Sein des Nichtseins enhält." Jos. Kleutgen S. J.: „Es ist freilich wahr, dass wir zum Begriffe des Werdens nur durch Verknüpfung der Begriffe des Seins und Nichtseins kommen und dass ein Werdendes weder schlechthin ist noch nicht ist." ('Die Phil. der Vorz.' 1 : 595.)* (B.)

muss es durchaus nur sein oder nicht, noch wird die Stärke der Ueberzeugung jemals aus dem Nichtseienden etwas Anderes entstehen lassen. So ist Entstehen verschwunden, und Untergang unglaublich. Das Sein ist nicht trennbar, denn es ist ganz sich selbst gleich; es ist nicht irgendwo mehr, sonst hinge es nicht zusammen, noch weniger, sondern alles ist voll vom Seienden. Das All ist Ein Zusammenhang, denn Seiendes fliesst mit dem Seienden zusammen; es ist unveränderlich und ruht fest in sich selbst: die starke Notwendigkeit hält es in den Banden der Grenze. Daher kann man nicht sagen, es sei unvollendet, denn es ist ohne Mangel, aber nichtseiend entbehrte es alles." — Dieses Sein ist nicht das Unbestimmte (ἄπειρον), da es in den Schranken der Notwendigkeit gehalten ist, wie denn Aristoteles dem Parmenides das Begrenzen zuschreibt. 'Grenze' ist ein Ausdruck, bei dem es unbestimmt bleibt, in welchem Sinne er zu nehmen[1]); bei Parmenides ist aber dieses absolut Begrenzende als Δίκη die schlechthin in sich bestimmte absolute Notwendigkeit, und es ist von Wichtigkeit, dass er über den wüsten Begriff des Unendlichen hinausgegangen.[2]) „Das Denken und das, um weswillen der Gedanke ist, ist dasselbe. Denn nicht ohne das Seiende, in welchem es sich ausspricht (ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν), wirst du das Denken finden, denn es ist nichts und wird nichts sein ausser dem Seienden." Das ist der Hauptgedanke. Das Denken produciert sich, und was produciert wird, ist ein Gedanke. Denken ist also mit seinem Sein identisch, denn es ist nichts ausser dem Sein, dieser grossen Affirmation. Plotin, indem er (V. Ennead. 1 : 8) dieses letzte Fragment anführt, sagt, „dass Parmenides diese Ansicht ergriff, insofern er das Seiende nicht in den sinnlichen Dingen setzte, denn das Sein mit dem Denken identificierend, behauptete er es als unveränderlich." Die Sophisten folgerten daraus: „Alles ist Wahrheit, es giebt keinen Irrtum, denn Irrtum ist das Nichtseiende, das nicht zu denken ist."

Indem hierin die Erhebung in das Reich des Ideellen zu sehen ist, hat mit Parmenides das eigentliche Philosophieren angefangen; Ein Mensch macht sich frei von allen Vorstellungen und Meinungen, spricht ihnen alle Wahrheit ab und sagt, nur die Notwendigkeit, das Sein sei das Wahre. Dieser Anfang ist freilich noch trübe und unbestimmt und es ist weiter zu erklären, was darin liegt; aber gerade dieses Erklären ist die Ausbildung der Philosophie selbst, die hier noch nicht vorhanden ist. Damit verband sich die Dialektik, dass das Veränderliche keine Wahrheit habe, denn wenn man diese Bestimmungen nimmt wie sie gelten, so kommt man auf Widersprüche. — Ferner haben wir bei Simplicius (in Arist. Phys. p. 27, b; 31, b.) bildliche Darstellungen des Parmenides: „Weil die äusserste Grenze des Seins vollkommen ist, so ist es von allen Seiten her der Masse einer wohlkreisenden Kugel gleich, von der Mitte her allenthalben sich in Gleichgewicht haltend, denn es darf nicht um

---

1) *Eindeutige Worte giebt es überhaupt nicht; nur die Mehrdeutigkeit ermöglicht einen Zusammenhang der Worte in der menschlichen Rede. Uebrigens lässt sich von der Grenze sagen, sie sei etwas, welches weder Etwas noch Nichts sei und so zwischen Etwas und Anderem vermittle, oder als Etwas sich zu Anderem mache, indem es eigene Realität zur Idealität erhebe und aufhebe. Die Grenze ist in ihrer Wirklichkeit an allem und von allem die wirkliche und wirksame oder tätige Nichtigkeit, die verkehrte Unendlichkeit, wie die Unendlichkeit die umgekehrte Nichtigkeit ist.* (B.)

2) *Die Seinslehre des Parmenides ist als bestimmte Seinslehre unmittelbare Daseinslehre, wie später im Zeno das eleatische Sein zum Fürsichsein kommt.* (B.)

etwas grösser oder kleiner hier oder dort sein. Denn es ist kein Nichtseiendes, das ihm wehrte, zum Gleichen hinzudringen", zur Einheit mit sich selbst zu kommen, „und es ist kein Seiendes, wo es leer vom Seienden wäre, hier mehr, dort minder. Weil das All ohne Mangel ist, so ist es allenthalben auf dieselbe Weise sich gleich in seinen Bestimmungen." Plotin am angeführten Orte sagt, „er vergleiche das Sein mit der Kugelgestalt, da es alles in sich begreife und das Denken nicht ausserhalb desselben, sondern in ihm enthalten sei". Und Simplicius: „Man müsse sich nicht wundern, denn wegen der poetischen Haltung halte er sich auch an eine mythologische Fiction (πλάσματος)". Uns fällt dabei sogleich ein, dass die Kugel begrenzt, überdies im Raume ist, und daher ein Anderes darüber sein muss: dann ist der Begriff der Kugel doch die Gleichheit des Verhaltens Unterschiedener, ungeachtet eben die Ununterschiedenheit ausgedrückt werden sollte; also ist dies kein consequentes Bild. —

Dieser Lehre der Wahrheit fügt nun Parmenides noch die Lehre der menschlichen 'Meinungen', das täuschende System der Welt hinzu. Nach Simplicius zu Aristoteles' Physik (p. 7, b; 39, a.) sagt er, „die Menschen setzten zwei Formen in ihren Meinungen, deren die eine nicht sein sollte und worin sie sich geirrt haben; sie stellen sie einander an Gestalt und Zeichen, getrennt von einander, entgegen. Das Eine, das ätherische Feuer der Flamme, ganz fein, mit sich selbst durchaus identisch, aber nicht mit dem Anderen identisch, sondern auch jenes für sich, gegenüber das Nächtliche, oder das dichte und schwere Wesen." Von jenem wird Wärme, Weichheit, Leichtigkeit, von diesem das Kalte ausgesagt. „Aber da alles Licht und Nacht genannt wird und die Bestimmungen derselben den einen und den anderen Dingen zukommen, so ist alles zugleich erfüllt von Licht und dunkler Nacht, die beide gleich sind, da Nichts ohne beide ist", wie Aristoteles (Met. 1 : 3 u. 5) und die anderen Geschichtsschreiber dem Parmenides einmütig dies zuschreiben, dass er für das System der erscheinenden Dinge zwei Principe aufstelle, das Warme und das Kalte, durch deren Verbindung alles sei. Das Licht, das Feuer ist als das Tätige, Belebende, die Nacht, das Kalte, als das Leidende bestimmt.

Parmenides spricht auch auf pythagoreische Weise — wie ihn denn auch Strabo einen ἀνὴρ Πυθαγόρειος nannte — in folgender, auch mythologischer, Vorstellung: „Es seien Kronen über einander geflochten, von denen immer die eine aus dem Undichten, die andere aus dem Dichten sei, zwischen welchen andere, die aus Licht und Finsternis gemischt seien, sich befänden. Die engeren seien aus unreinem Feuer, die über ihnen aber aus Nacht, durch welche die Kraft der Flamme gehe. Was sie aber alle zusammenhalte, sei ein Festes, wie eine Mauer, unter welchem eine feurige Krone sei, und die mittelste der undichten wiederum eine feurige. Die mittelste unter den gemischten aber sei die Göttin, die alles regiere, der Verteiler (κληροῦχος), die Dike und die Notwendigkeit. Denn sie sei von aller irdischen Erzeugung und Vermischung das Princip, welches das Männliche mit dem Weiblichen und umgekehrt sich zu vermischen treibt, sie habe den Eros sich zum Gehülfen angenommen und als den ersten aller Götter ihn erzeugt. Die Luft sei eine Abscheidung (ἀναπνοή) der Erde, das Ausatmen des Feuers die Sonne und die Milchstrasse, aus Luft und Feuer gemischt der Mond" u. s. w.[1]).

---

[1]) Plutarch. De plac. phil. 2 : 7; Euseb. 15 : 38; Stob. Ecl. Phys. c. 23, p. 482—484;

Es bleibt nun noch übrig, die Art und Weise anzugeben, wie Parmenides die 'Empfindung' und das 'Denken' erklärte, was allerdings zunächst als Materialismus erscheinen könnte. Theophrast[1] bemerkt nämlich in dieser Hinsicht: „Parmenides hat gar nichts Näheres hierüber bestimmt, sondern nur dass, da es zwei Elemente gebe, die Erkenntnis nach dem Ueberwiegen des einen oder des anderen bestimmt sei, denn jenachdem das Warme oder das Kalte überwiege, werde der Gedanke ein anderer; besser und reiner sei der durch das Warme, doch bedürfe auch er noch eines gewissen Ebenmaasses.

Denn wie jeglichem bleibt in den irrenden Gliedern die Mischung,
Also ist auch der Verstand den Menschen gesellt, da dasselbe,
Was sich im Menschen besinnt, zugleich der Glieder Natur ist,
Allen sowohl als dem All; denn das Meiste ja ist der Gedanke.

So nimmt er also Empfinden und Denken als dasselbe und lässt Gedächtnis und Vergessen aus diesen durch die Mischung entstehen; wenn sie sich aber in der Mischung gleich kommen, ob dies das Denken sei oder nicht und welcher Zustand dies sei, das lässt er unbestimmt. Dass er aber auch dem Entgegengesetzten an und für sich Empfindung zuschrieb, ist klar, indem er sagt, das Tote empfinde nicht das Licht, das Warme und die Stimme, weil ihm das Feuer fehle; es empfinde aber das Kalte, die Stille und das Entgegengesetzte, und überhaupt habe jedes Seiende eine gewisse Erkenntnis. In der Tat ist diese Ansicht des Parmenides aber vielmehr das Gegenteil des Materialismus, denn dieser besteht darin, die Seele aus Teilen, unabhängigen Kräften (das hölzerne Pferd der Sinne) zusammenzusetzen.

3. *Melissos.*

Es ist wenig von dem 'Leben' des Melissus zu sagen: Diogenes Laertius (9 : 24) nennt ihn einen Schüler des Parmenides, allein dieses Schüler-sein ist etwas Unbestimmtes: es wird ebenso von ihm angegeben, dass er mit Heraklit umgegangen. Er war ein Samier, wie Pythagoras, sonst ein angesehener Staatsmann unter seinem Volke; es wird von Plutarch ('in Pericle' 26) angeführt, dass er, als Admiral der Samier, in einer Schlacht einen Sieg über die Athener davongetragen habe. Er blühte um die 84. Olympiade (441 v. Chr.).

Auch in Ansehung seiner Philosophie ist wenig von ihm zu bemerken; Aristoteles, wo er seiner erwähnt, erwähnt ihn immer mit Parmenides zusammen, als ihm gleich in seinen Gedanken. Von seiner prosaischen 'Schrift' über die Natur[2] hat uns Simplicius zu Aristoteles Physik (p. 7. sqq.) mehrere Fragmente erhalten, welche dieselben Gedanken und Argumentationen, wie des Parmenides, nur zum Teil etwas ausgeführter, zeigen. Es wäre die Frage, ob das Räsonnement, worin gezeigt wird, dass die Veränderung nicht sei oder sich widerspreche, welches bei Aristoteles, in seinem lückenhaften und an einzelnen Stellen höchst corrupten Werke über Xenophanes, Zeno und Gorgias (c. 1), dem Xenophanes zugeschrieben wird, nicht dem Melissos angehöre.[3]

Simplicius in Arist. Phys. p. 9, a; 7, b; Arist. Met. 1 : 4; Brandis Comment. Eleat., p. 162.

1) De sensu, p. 1. ed. Steph. 1557 (citante Fülleborn p. 92).

2) *Suidas:* περὶ τοῦ ὄντος. *Simplicius:* περὶ φύσεως ἢ περὶ τοῦ ὄντος. (B.)

3) In der Tat, da die Vergleichung dieses Räsonnements mit den Fragmenten des Melissos, die uns Simplicius ('in Arist. Physica' und 'De cœlo') aufbewahrt

Da der Anfang fehlt, worin gesagt wurde, wessen Räsonnement es sei, so sind nur Vermutungen für Xenophanes. Die Schrift fängt mit den Worten an: „Er sagt," ohne dass ein Name genannt wäre. Es kommt also allein auf die Ueberschrift an, ob 'Aristoteles' die Philosophie des Xenophanes vorträgt, und da ist zu bemerken, dass andere Handschriften andere Ueberschriften haben. Ja, es wird in dieser Schrift (c. 2) eine Meinung von 'Xenophanes' so erwähnt, dass es scheinen sollte, als ob, wenn das Vorhergehende von 'Aristoteles' Angeführte er dem Xenophanes zuschriebe, er anders davon sprechen würde. Es ist möglich, dass Zeno gemeint ist, wie die Inschrift auch häufig lautet. Es ist eine in der Form gebildetere Dialektik und mehr Reflexion darin, als, nach den Versen, nicht nur von Xenophanes sondern selbst von Parmenides zu erwarten wäre. Da Aristoteles ausdrücklich sagt, Xenophanes habe noch nichts deutlich bestimmt, so ist das gebildete Räsonnement, welches im Aristoteles enthalten ist, wohl dem Xenophanes abzusprechen; wenigstens ist soviel gewiss, dass Xenophanes selbst seine Gedanken noch nicht so geordnet und bestimmt auszusprechen wusste, als sie hier angegeben sind. Dort heisst es nun:

„Wenn etwas ist, so ist es ewig (ἀΐδιον)." — 'Ewig' ist ein ungeschickter Ausdruck, denn wir denken gleich dabei an Zeit, mischen Vergangenheit und Zukunft hinein, als eine unendlich lange Zeit; aber davon ist die Rede, dieses ἀΐδιον sei das Sichselbstgleiche, Unsinnliche, Unwandelbare, rein Gegenwärtige, ohne dass eine Zeitvorstellung hereinkomme. Es 'ist', Entstehen und Veränderung sind ausgeschlossen: wenn es entstände, so entstände es aus dem Nichts oder aus dem Sein. „Es ist unmöglich, dass etwas aus dem Nichts entstehe. Möge nun alles entstanden sein oder nur nicht alles ewig sein, in beiden Fällen würde es aus dem Nichts entstehen. Denn wenn Alles entstanden wäre, so würde vorher Nichts gewesen sein. Wenn nur Einiges das Seiende wäre, aus welchem das Uebrige entspränge, so würde das Eins mehr und grösser werden. Aber das Mehr und Grössere würde so aus dem Nichts seiner selbst entstehen; denn im Wenigeren ist nicht sein Mehr, noch im Kleineren sein Grösseres enthalten." — Simplicius zur Physik des Aristoteles (p. 22 b) fügt hinzu: „Ebenso wenig kann etwas aus dem Seienden entstehen; denn das Seiende 'ist' ja schon, entsteht also nicht erst aus dem Seienden". — „Als ewig ist das Seiende auch unbegrenzt, da es keinen Anfang hat, aus dem es wäre, noch ein Ende, worein es aufhörte. Das unendliche All ist Eines; denn wenn Zwei oder Mehrere wären, so würden sie einander begrenzen", also Anfang und Ende haben; das Eine wäre das Nichts des Anderen und käme aus diesem Nichts her. Dieses Eine ist sich selbst gleich; denn wenn Ungleiches wäre, so wäre nicht mehr das Eins, sondern Viele gesetzt. Dieses Eine ist ebenso unbeweglich, denn es bewegt sich nicht[1], da es nicht in etwas übergeht. Uebergehend würde es sich entweder in das Volle oder in das Leere bewegen müssen; in das Volle jedoch nicht: dies ist unmöglich; in das Leere ebensowenig, denn dies ist das Nichts. Das Eins ist darum ebenso schmerzlos

---

hat, diese Vermutung ausser Zweifel setzt, so musste der Herausgeber dasselbe hierher ziehen, wiewohl Hegel es, wenn er die Eleaten getrennt darstellte, beim Xenophanes vortrug. (C. L. M.).

[1]) Ἔφη ὁ Μέλισσος κίνησιν μὴ εἶναι, δοκεῖν δ' εἶναι. *(D. L. 9 : 24.) Hegel: „Man muss den alten Dialektikern die Widersprüche zugeben, die sie in der Bewegung aufzeigen; aber daraus folgt nicht, dass die Bewegung nicht ist, sondern vielmehr, dass die Bewegung der 'daseiende' Widerspruch selbst ist." (4 : 67.)* (B.)

und gesund, nicht in Stellung oder Gestalt sich verändernd, noch sich mit Anderem vermischend. Denn alle diese Bestimmungen schlössen in sich, dass das Nichtseiende entstehe und das Seiende vergehe, was unmöglich ist." Es ist also auch hier der Widerspruch aufgezeigt, den man hat, wenn man von Entstehen und Vergehen spricht.

Diesem 'Wahren' und dieser 'Wahrheit' setzt nun Melissos die 'Meinung' entgegen. Die im Wesen vertilgte Veränderung und Vielheit tritt auf die andere Seite in das Bewusstsein als in ein 'Meinendes'; es ist notwendig, dies zu sagen, wenn nur die negative Seite, das Aufheben dieser Momente, das prædicatlose Absolute festgehalten wird. „In der sinnlichen Anschauung sei das Gegenteil für uns vorhanden, nämlich eine Menge von Dingen, ihre Veränderung, ihr Entstehen und Vergehen, und ihre Vermischung. Dadurch tritt nun jenes erste Wissen neben dieses zweite, welches ebenso viel Gewissheit für das gemeine Bewusstsein hat als das erste." Melissos scheint für das Eine oder das Andere nicht entschieden zu haben, sondern, zwischen beiden schwebend, das Erkennen der Wahrheit darauf eingeschränkt zu haben, dass überhaupt zwischen zwei entgegengesetzten Wissen die wahrscheinlichere Meinung vorzuziehen sei, aber dass dieses Vorgezogene selbst nur für die 'stärkere Meinung', nicht für Wahrheit anzusehen sei. So drückt sich Aristoteles über ihn aus.

Wenn dann Aristoteles dieses Bestimmte in Ansehung des Unterschiedes seiner Philosophie von der des Parmenides angiebt, dass erstens Parmenides das Eins als Wesen des Gedankens, Melissos als Materie aufzufassen scheine, so ist zu bemerken, dass eben im reinen Wesen, Sein oder Eins, dieser Unterschied hinwegfällt. Es ist sowohl 'reine Materie' als 'reiner Gedanke' (wenn ich von diesem Unterschiede spreche) für Parmenides und Melissos selbst nicht vorhanden, sondern aufgehoben [1]), und es müsste nur in der Weise ihres Ausdrucks sein, wodurch der eine, nach Aristoteles' Bemerkung (Phys. 1 : 2), wegen seiner roheren Behandlungsweise (μᾶλλον φορτικός), es mehr so aufgefasst zu haben scheinen könnte. Besteht zweitens ihr Unterschied darin, dass Parmenides das Eine als begrenzt bestimmt habe, Melissos aber als unbegrenzt, so widerspräche dieses Begrenztsein des Eins in der Tat unmittelbar der Philosophie des Parmenides, denn da die Grenze das Nichtsein des Seins ist, setzte er das Nichtsein. Allein wenn Parmenides von 'Grenze' spricht, sehen wir überhaupt, dass seine poëtische Sprache nicht überall bestimmt ist; dann aber ist 'Grenze', als reine Grenze, selbst einfaches Sein und absolute Negativität, worin alles Andere, was sonst gesagt und gesetzt wird, aufgehoben ist. Die Notwendigkeit, als diese reine Negativität und Bewegung in sich selbst, obgleich unbewegter Gedanke, ist durchaus an ihr Gegenteil gebunden. Drittens könnte man sagen, dass Parmenides eine Wissenschaft der 'Meinung' oder 'Wirklichkeit' zugleich aufstellte, der also das Sein als Wesen für den Gedanken mehr entgegenstände, als bei Melissos.

4. *Zeno.*

Zeno's Eigentümlichkeit ist die Dialektik, die eigentlich mit ihm erst anfängt; er ist der Meister der eleatischen Schule, in welchem das reine Denken der-

[1]) *Parmenides hat nichts 'meinen' wollen und gleichwohl differenzlose Identität 'gemeint', als er behauptete:* Τωὖτον δ'ἐστι νοειν τε και οὕνεκεν ἐστι νοημα. — Το γαρ αὐτο νοειν ἐστι τε και εἶναι. (B.)

selben zur Bewegung des Begriffes in sich selbst, zur reinen Seele der Wissenschaft wird. Nämlich in den bisherigen Eleaten sehen wir nur den Satz: „Das Nichts hat keine Realität, ist gar nicht, und was Entstehen und Vergehen heisst, fällt also hinweg." Hingegen bei Zeno sehen wir zwar auch eben solch' Setzen des Einen und Aufheben dessen, was ihm widerspricht, aber wir sehen zugleich nicht mit dieser Behauptung... anfangen, sondern die Vernunft den Anfang damit machen, ruhig in sich selbst an demjenigen, was als seiend gesetzt wird, seine Vernichtung aufzuzeigen. Parmenides behauptete: „Das All ist unveränderlich, denn in der Veränderung wäre das Nichtsein dessen gesetzt, was ist; aber es ist nur Sein. Im Satze 'Nichtsein ist' widerspricht sich Subject und Prædicat." Zeno hingegen sagte: „Setzt eure Veränderung; an ihr als Veränderung ist das ihr Nichts, oder sie ist nichts." Dabei war jenem Veränderung 'bestimmte, erfüllte Bewegung'. Zeno sprach und wandte sich gegen die Bewegung als solche, oder die reine Bewegung: „Das reine Sein ist nicht Bewegung, es ist vielmehr das Nichts der Bewegung." Besonders merkwürdig sehen wir in Zeno das höhere Bewusstsein, dass Eine Bestimmung negiert wird, diese Negation selbst wieder eine Bestimmung ist, und dann in der absoluten Negation nicht Eine Bestimmung, sondern beide Entgegengesetzte negiert werden müssen. Dies 'ahnet' Zeno[1], und weil er voraussah, dass Sein das Gegenteil des Nichts ist, so negiert er von dem Einen das, was vom Nichts gesagt werden müsste. Aber ebenso müsste es auch mit dem Uebrigen geschehen. Diese höhere Dialektik finden wir bei Plato in seinem Parmenides; hier bricht dies nur von einigen Bestimmungen hervor, nicht von den Bestimmungen des Einen und des Seins selbst. Das höhere Bewusstsein ist das Bewusstsein über die Nichtigkeit des Seins ebenso, als eines Bestimmten gegen das Nichts, teils in Heraklit und dann in den Sophisten; es bleibt damit keine Wahrheit, kein Ansichseiendes, sondern nur das Für-ein-Anderes ist, oder die Gewissheit des einzelnen Bewusstseins und die Gewissheit als Widerlegung, d. h. die negative Seite der Dialektik.

Zeno war nach Diogenes Laertius (9 : 25) ebenfalls ein Eleate; er ist der jüngste[2], und hat besonders im Umgang mit Parmenides gelebt. Dieser gewann ihn sehr lieb und nahm ihn an Sohnesstatt an; sein eigentlicher Vater hiess Teleutagoras. Er stand bei seinem Leben nicht nur in seinem Staate sehr in Achtung, sondern war auch allgemein berühmt und besonders als Lehrer geachtet; Plato erwähnt von ihm, aus Athen und andern Orten seien Männer zu ihm gekommen, um sich seiner Bildung zu übergeben.[3] Es wird ihm von Diogenes (9 : 28) als stolze Selbstgenügsamkeit angerechnet, dass er (ausser der Reise nach Athen) seinen Aufenthalt fortdauernd in Elea hatte, und nicht längere Zeit in dem grossen und mächtigen Athen lebte, um dort Ruhm einzuernten. Besonders berühmt machte seinen Tod die Stärke seiner Seele in den sehr verschiedenen Erzählungen, dass er einen Staat (man weiss nicht, ob sein Vaterland Elea oder in Sicilien) von seinem Tyrannen (dessen Name verschie-

---

[1]) *Seneca: „Zenon Eleates omnia negotio dejecit: ait nihil esse. Si Parmenidi credo, nihil est præter unum, si Zenoni, ne unum quidem." (Ep. 88 : 44. 45.)* (B.)

[2]) *Zeno soll um 464 v. Chr. 'geblüht' haben; Melissos hat Samos gegen Perikles im Jahre 441 verteidigt.* (B.)

[3]) Cf. Plat. Parmenid. pag. 126—127, Steph. (pag. 3—5. Bekk.).

dentlich, überhaupt aber der nähere geschichtliche Zusammenhang nicht berichtet wird) auf folgende Weise mit Aufopferung seines Lebens befreit habe. Er sei nämlich auf eine Verschwörung, den Tyrannen zu stürzen, eingegangen, diese aber verraten worden. Als ihn nun der Tyrann im Angesichte des Volks auf alle Weise foltern liess, um ihm das Geständnis der Mitverschworenen auszupressen und ihn nach den Feinden des Staates fragte, habe Zeno dem Tyrannen zuerst alle Freunde des Tyrannen als Teilnehmer angegeben und dann den Tyrannen selbst als die Pest des Staates genannt. So hätten die gewaltigen Ermahnungen oder auch die entsetzlichen Martern und der Tod des Zeno die Bürger aufgebracht und ihnen den Mut erhoben, über den Tyrannen herzufallen, denselben zu töten, und sich zu befreien. Verschieden wird besonders die Weise des letzten Auftritts, jene heftige und wütende Weise des Sinnes, erzählt. Er habe sich gestellt, als ob er dem Tyrannen noch etwas ins Ohr sagen wollte, ihn dann in das Ohr gebissen und so festgehalten, bis er von den Anderen totgeschlagen worden. Andere berichten, er habe ihn mit den Zähnen bei der Nase gepackt, Andere, er habe, als ihm auf jene Antwort die grössten Martern angetan worden, sich die Zunge abgebissen und sie dem Tyrannen ins Gesicht gespien, um ihm zu zeigen, dass er nichts von ihm herausbringen könne; er sei dann in einem Mörser zerstampft worden. [1])

Es ist schon erinnert worden, dass Zeno die sehr wichtige Seite hat, Urheber der wahrhaft objectiven Dialektik zu sein. Also Xenophanes, Parmenides, Melissos legen den Satz zu Grunde: „Nichts ist Nichts, das Nichts is gar nicht, oder das Gleiche ist das Wesen", d. h. sie setzten eins der entgegengesetzten Prædicate als das Wesen. Wo sie nun in einer Bestimmung das Entgegengesetzte antreffen, heben sie diese Bestimmung hiermit auf; aber so hebt sich diese nur durch ein Anderes, durch mein Festsetzen auf, durch die Unterscheidung, die ich mache, dass eine Seite das Wahre, die andere das Nichtige sei. Es wird von einem bestimmten Satze ausgegangen; die Nichtigkeit des Entgegengesetzten erscheint nicht an ihm selbst, nicht dass es sich selbst aufhebt, d. h. dass es einen Widerspruch 'in ihm' hat. Ich setze z. B. etwas fest, dass est das Nichtige, zeige dann nach der Voraussetzung dies an der Bewegung auf, und es folgt also, dass sie das Nichtige ist. Aber ein anderes Bewusstsein setzt jenes nicht fest; jenes erkläre ich für unmittelbar wahr; der Andere hat das Recht, als unmittelbar wahr etwas Anderes festzusetzen, nämlich 'Bewegung'. Wie das der Fall zu sein pflegt, wenn Ein philosophisches System das andere widerlegt, dass das erste zugrundegelegt wird und man aus diesem heraus gegen das andere kämpft, so ist sich die Sache leicht gemacht, wenn man sagt: „Das andere hat keine Wahrheit, weil es nicht mit dem meinen übereinstimmt." Das andere hat ebenso das Recht, so zu sagen. Es hilft nicht, dass ich mein System oder meinen Satz beweise und dann schliesse „also ist der entgegengesetzte falsch"; für diesen anderen Satz erscheint jener immer als etwas Fremdes, als ein Æusseres. Das Falsche muss nicht durch ein Anderes, nicht darum als unwahr dargetan werden, weil das Entgegengesetzte wahr ist, sondern 'an ihm' selbst; diese vernünftige Einsicht sehen wir in Zeno erwachen. [2])

---

[1]) Diog. Laërt. 9 : 26—27, et Menag. ad h. l.; Valer. Max. 3 : 3 ext. 2—3.

[2]) *Man hat selten sehen wollen, um was es sich hier eigentlich handelt und häufig von 'sophistischen Beweisen wider die Bewegung' geredet, alsob philosophisch*

In Plato's Parmenides (p. 127—128 Steph.; p. 6—7 Bekk.) ist diese Dialektik sehr gut beschrieben, indem Plato den Sokrates darüber sagen lässt, „dass Zeno in seiner Schrift im Grunde dasselbe behaupte was Parmenides, dass alles Eins sei, durch eine Wendung aber uns täuschen wolle, damit er scheine etwas Neues zu sagen. Parmenides zeige nämlich in seinen Gedichten, dass alles Eins sei, Zeno dagegen zeige, dass das Viele nicht sei." Zeno erwiedert, „er habe dies vielmehr gegen diejenigen geschrieben, welche den Satz des Parmenides lächerlich zu machen suchten, indem sie zeigten, welche Lächerlichkeiten und Widersprüche gegen sich selbst aus seiner Behauptung sich ergäben; er habe also diejenigen bekämpft, die von dem Vielen das Sein aussagten, um zu zeigen, dass hieraus viel Ungereimteres folge als aus dem Satze des Parmenides." Das ist die nähere Bestimmung der objectiven Dialektik, worin wir den einfachen Gedanken nicht mehr sich für sich festsetzen, sondern erstarkt den Krieg in Feindes Land spielen sehen. Diese negative Seite hat die Dialektik im Bewusstsein Zenos, aber sie ist auch von ihrer positiven Seite zu betrachten.

---

die Wirklichkeit und nicht etwa das Widerspruchslose der Bewegung zu erweisen wäre; so war es denn leicht, von der zenonischen 'Sophistik' überzeugungsvoll zu sprechen. „Allen jenen sophistischen Beweisen Zeno's," sagt C. Prantl im Jahre 1854 zu Aristot. Phys. 6 : 8, „liegt der Hauptfehler zu Grunde, dass er eben die Continuität der Bewegung und der Zeit vernichtete." Wann aber hätte dies der wissenschaftliche 'Verstand' in seiner Reinheit 'nicht' getan? Zusammenhang und Besonderung sind Entgegengesetzte und dass alles Messbare, auch die Bewegung, dieselben in Einem ist, ist eben das Unverständige an demselben, die von Prantl und Anderen verkannte antinomische Natur; nur das Discrete an der Bewegung wird verständig (bzw. vom Verstande verständnisvoll) gedacht, und wofern dasselbe in der Weise seines Anderen, als Continuum, oder an einem Continuum, gedacht werden muss, erhellt gerade dadurch am Bewegungsbegriffe die widerspruchsvolle Natur, welche Raum und Zeit in seiner Einheit voraussetzen und Richtung und Geschwindigkeit an derselben hervortreten lassen. Dieses Widerspruchsvolle ist es, welches man immer vergeblich hinwegläugnen wird und es wird nichts helfen, im Hinblick auf Zeno die Bewegung wirklich und die Beweise wider dieselbe sophistisch, im Hinblick auf Hegel alles Mögliche 'logisch' und sophistisch die Beweise für den Widerspruch zu nennen. Schopenhauer fand bei Herbart „elende Sophismen, ungefähr wie die des Zeno Eleaticus" (Briefe S. 165) und hat letzteren zu den „sehr tiefen Denkern" gerechnet (Nachl. 2 : 39); Eduard von Hartmann findet bei Z. noch in seiner Gesch. der Metaph. (1 : 10) „höchst durchsichtige Sophismen" und nennt nur „die Sophistik in den beiden ersten Beweisen gegen die Bewegung" „weniger leicht zu durchschauen", ist jedoch auf die von Hegel hervorgehobene widerspruchsvolle Raumzeitlichkeit der Bewegung niemals eingegangen, wie er denn überhaupt eine eigentliche Begriffskritik weder zu leisten noch zu verstehen im Stande war. — M. Sohr im Jahre 1874: „Die Beweise Zeno's für die Nichtexistenz (der Bewegung) haben meines Erachtens noch keine stichhaltige Widerlegung gefunden." ('Trendelenburg u. die dial. Methode Hegels', S. 13.) — Eduard Zeller: „Die spätere Metaphysik hat sich immer wieder genötigt gesehen, auf die Fragen zurückzukommen, welche Zeno zuerst zur Erörterung gebracht hat." ('Die Philosophie der Griechen' 1 : 552 in der vierten Auflage.) Fügen wir unsererseits hinzu, dass sich freilich diese Metaphysik dadurch noch nicht als ausgereifte Logik bewährte und die Vernunft nicht einfach auf die zenonischen Fragen zurückkommt, sondern selbst bemerkt: verständiges Denken ist Auseinanderdenken, aus einander haltendes Denken, und Aufhebung oder Hinwegdenken der Unterschiede nicht reine Verständigkeit; wer irgend welche vorauszusetzende oder gegebene Abstände als verschwindende und sich aufhebende anerkennt, zeigt weniger seinen Verstand als seine... Vernunft und denkt 'widerspruchsvoll'. (B.)

Nach der gewöhnlichen Vorstellung von der Wissenschaft, wo Sätze Resultate des Beweises sind, ist der Beweis die Bewegung der Einsicht, eine Verbindung durch Vermittelung. Die Dialektik überhaupt ist α) äusserliche Dialektik, worin diese Bewegung vom Zusammenfassen dieser Bewegung unterschieden ist, β) nicht eine Bewegung nur unserer Einsicht, sondern ein Beweisen aus dem Wesen der Sache selbst, d. h. dem reinen Begriffe des Inhalts. Jene ist eine Manier, Gegenstände so zu betrachten, dass man Gründe und Seiten daran aufzeigt, wodurch man alles, was sonst als fest gilt, wankend macht; es können dann auch ganz äusserliche Gründe sein und wir werden bei den Sophisten mehr von dieser Dialektik sprechen. Die andere Dialektik ist aber die 'immanente' Betrachtung des Gegenstandes: er wird für sich genommen, ohne Voraussetzung, Idee, Sollen, nicht nach äusserlichen Verhältnissen, Gesetzen, Gründen; man setzt sich ganz in die Sache hinein, betrachtet den Gegenstand an ihm selbst und nimmt ihn nach den Bestimmungen, die er hat. In dieser Betrachtung zeigt er dann von sich selbst auf, dass er entgegengesetzte Bestimmungen enthält, sich also 'aufhebt'; diese Dialektik finden wir vornehmlich bei den Alten. Die 'subjective' Dialektik, welche aus äusserlichen Gründen räsonniert, ist dann 'billig', indem sie zugiebt: „Im Rechten ist auch Verkehrtes und im Falschen auch Wahres." Die wahrhafte Dialektik lässt an ihrem Gegenstande — gar nichts übrig, so dass er nur nach einer Seite mangelhaft sei, sondern er löst sich nach seiner ganzen Natur auf. Das Resultat dieser Dialektik ist 'Null', das Negative; das Affirmative darin kommt noch nicht vor. Dieser wahrhaften Dialektik kann das zugesellt werden, was die Eleaten getan haben. Es ist bei ihnen aber noch nicht die Bestimmung und das Wesen des Auffassens weit gediehen, sondern sie sind dabei stehen geblieben, dass durch den Widerspruch der Gegenstand ein Nichtiges sei.

Zeno's Dialektik der Materie ist bis auf den heutigen Tag unwiderlegt; man ist noch nicht darüber hinausgekommen und lässt die Sache im Unbestimmten liegen. Simplicius zur Physik des Aristoteles (p. 30) stellt sie folgendermaassen dar: „Zeno beweist, dass wenn Vieles ist, so ist es gross und klein. Gross, so sei das Viele unendlich, der Menge nach" (über die Vielheit, als gleichgültige Grenze, muss hinausgegangen werden ins Unendliche, — was aber unendlich, ist nicht mehr 'gross', nicht mehr 'Vieles', sondern das 'Negative' der Vielen), — „klein, so dass sie keine Grösse haben," als Atome. „Hier zeigt er, dass, was keine Grösse noch Dicke noch Masse habe, auch gar nicht wäre. Denn wenn es zu einem Anderen hinzugesetzt würde, so würde es dasselbe nicht vermehren; wenn es nämlich keine Grösse habe und hinzukomme, so könne es der Grösse des Anderen nichts zusetzen, somit sei das Hinzugekommene Nichts. Ebenso wenn es weggenommen werde, so werde das Andere nicht dadurch vermindert; es sei also Nichts. Wenn das Seiende ist, so hat notwendig jedes Grösse und Dicke, ist ausser einander, eins steht von dem Anderen ab, und von dem Weiteren (περὶ τοῦ προέχοντος) gilt dasselbe; denn auch dieses hat Grösse, und in ihm ist gegeneinander Verschiedenes (προέξει αὐτοῦ τι). Es ist aber dasselbe etwas einmal sagen und es immer sagen; nichts von ihm wird ein Letztes sein, noch wird nicht sein ein Anderes zu einem Anderen. Wenn also Viele sind, so sind sie klein und gross: klein, so dass sie keine Grösse haben, gross, so dass sie unendlich sind."

Das Nähere von dieser Dialektik hat uns nun Aristoteles (Phys. 4 : 9) aufbe-

wahrt; objectiv dialektisch hat Zeno vornehmlich die Bewegung behandelt. Die Ausführlichkeit aber, die wir im Parmenides des Plato sehen, kommt ihm nicht zu. Wir sehen für Zeno's Bewusstsein den einfachen unbewegten Gedanken verschwinden, aber selbst denkende Bewegung werden; indem er die sinnliche Bewegung bekämpft, giebt er sie sich. Dass die Dialektik zuerst auf die Bewegung gefallen, davon ist eben dies der Grund, dass die Dialektik selbst diese Bewegung, oder die Bewegung selbst die Dialektik alles Seienden ist. Das Ding hat, als sich bewegend, seine Dialektik selbst an ihm, und die Bewegung ist das Sich-anders-Werden, das Sich-Aufheben. Wenn Aristoteles anführt, Zeno habe die Bewegung geläugnet, weil sie einen inneren Widerspruch habe, so ist dies nicht so zu fassen, dass die Bewegung gar nicht sei. Dass es Bewegung giebt, dass diese Erscheinung ist, davon ist gar nicht die Rede: sinnliche Gewissheit hat die Bewegung, wie es Elephanten giebt; in diesem Sinne ist es dem Zeno wohl nicht eingefallen, die Bewegung zu läugnen. Die Frage ist vielmehr nach ihrer Wahrheit; die Bewegung ist aber 'unwahr', denn ihre Vorstellung enthält einen Widerspruch; damit hat er sagen wollen, dass ihr kein 'wahrhaftes' Sein zukomme.

Aus diesem Gesichtspunkte sind die Sätze Zeno's[1]) zu begreifen: nicht als Einwürfe gegen die Wirklichkeit der Bewegung, wie sie zunächst erscheinen, sondern als eine notwendige Weise, wie die Bewegung zu bestimmen ist und wie dabei verfahren werden muss. Zeno bringt nun vier Weisen der Widerlegung der Bewegung vor; die Beweise beruhen auf dem unendlichen Geteiltsein des Raumes und der Zeit.

Die erste Form ist, dass er sagt, „die Bewegung habe keine Wahrheit, weil das Bewegte vorher bei der Hälfte des Raumes ankommen müsste als am Ziele". Aristoteles drückt dies so kurz aus, weil er vorher den Gegenstand weitläufig abgehandelt und ausgeführt hatte. Dies ist allgemeiner so zu fassen, dass die Continuität des Raumes vorausgesetzt wird. Was sich bewegt, soll ein gewisses Ziel erreichen; dieser Weg ist ein Ganzes. Um das Ganze zu durchlaufen, muss das Bewegte vorher die Hälfte durchlaufen haben; jetzt ist das Ende dieser Hälfte das Ziel, aber diese Hälfte des Raums ist wieder ein Ganzes, das so auch eine Hälfte hat; es muss also vorher bei der Hälfte dieser Hälfte angekommen werden, u. s. f. ins Unendliche. Zeno kommt hier auf die unendliche Teilbarkeit des Raums: weil Raum und Zeit absolut continuierlich sind, kann nirgend mit der Teilung stillegestanden werden. Jede Grösse (und jede Zeit und jeder Raum hat immer eine Grösse) ist wieder in zwei Hälften teilbar, welche zurückgelegt werden müssen, und wenn wir auch einen noch so kleinen Raum setzen, tritt immer dieses Verhältnis ein. Die Bewegung wäre das Durchlaufen dieser unendlichen Momente, endigt darum nie; also kann das Bewegte nicht an sein Ziel gelangen. Es ist bekannt, wie Diogenes von Sinope, der Kyniker[2]), solche Beweise vom Widerspruch der Bewegung

---

1) *Dass die Bewegung nicht anfangen, das Schnellere das Trägere nicht einholen könne, der fliegende Pfeil ruhe und in entgegengesetzter Bewegung die halbe Zeit der doppelten gleich sei.* (B.)

2) *„Diogenes der Hund": 5 : 328 (vgl. 3 : 218); D. L. 6 : 60, 6 : 39; Sext. Emp. Hypot. 2 : 444, 3 : 66.* — Ἀντειπεῖν μὴ δυνηθεὶς Ἀντισθένης ὁ κυνικὸς ἀναστὰς ἐβάδιζεν· *Scholium in Aristot. Categ. p. 22 ed. Brandis.* — *„Sententiae multae modo Antistheni modo Diogeni tribuuntur." Ritter u. Preller.* — (B.)

ganz einfach widerlegte: stillschweigend stand er auf und ging hin und her, er widerlegte sie durch die Tat. [1]) Aber wo mit Gründen gestritten wird, da darf man auch nur eine Widerlegung aus Gründen gelten lassen; man hat sich eben nicht mit der 'sinnlichen Gewissheit' zu begnügen, sondern zu 'begreifen': Einwürfe widerlegen heisst das Nichtige derselben zeigen, als wenn sie wegfallen und gar nicht gemacht werden müssten; aber es ist notwendig, die Bewegung, so wie Zeno sie gedacht, zu denken, dieses Setzen der Bewegung jedoch selbst weiter zu bewegen. [2])

Wir sehen hier das schlechte Unendliche oder das reine Erscheinen, dessen einfaches Wesen die Philosophie als den allgemeinen Begriff aufzeigt, entwickelt zuerst in seinem Widerspruche auftreten, und ihre Geschichte ein Bewusstsein über diesen Widerspruch erlangen; die Bewegung, dieses reine Erscheinen selbst [3]), tritt als ein Gedachtes, seiner Wesenheit nach Gesetztes, auf, nämlich in seinen Unterschieden der reinen Sichselbstgleichheit und der reinen Negativität, des Punktes gegen die Continuität. 'Für uns' hat es in der Vorstellung keinen Widerspruch, dass das Hier des Raums und ebenso das Jetzt der Zeit als eine Continuität und Länge gesetzt sind, aber ihr Begriff ist in sich widersprechend. Die Sichselbstgleichheit oder Continuität ist absoluter Zusammenhang, Vertilgtsein alles Unterschiedes, alles Negativen, des Fürsichseins, der Punkt hingegen ist das reine Fürsichsein [4]), das absolute Sichunterscheiden und Aufheben aller Gleichheit und alles Zusammenhangs mit Anderem. Diese beide Seiten aber sind in Raum und Zeit in Eins gesetzt, Raum und Zeit also der Widerspruch; es liegt am nächsten, ihn an der Bewegung aufzuzeigen, denn in der Bewegung ist auch für die Vorstellung Entgegengesetztes unzertrennlich gesetzt. Die Bewegung ist eben die Realität [5]) der Zeit und des Raumes, und indem diese erscheint und gesetzt ist, so ist eben der erscheinende Widerspruch gesetzt; auf diesen Widerspruch nun ist es, dass Zeno aufmerksam macht. Die halbierende Grenze, die an der Continuität des Raumes gesetzt ist, ist nicht absolute Grenze, sondern das Begrenzte wieder Continuität, aber diese Continuität ist auch wieder nichts Absolutes, sondern es ist das Gegenteil in ihr zu setzen, die halbierende

---

[1]) *Gœthe: „Und wenn sie dir die Bewegung läugnen, geh ihnen vor der Nase herum!" — Vgl. noch Aristoclem Peripateticum ap. Eusebium: Pr. Ev. 14 : 17.* — (B.)

[2]) *Die Bewegung ist... nicht Alles, und schon deshalb relativ. Wie viel Entfernung, so viel Annäherung und umgekehrt; — die Welt befindet sich in bewegter Ruhe, und bewegt sich oder bewegt sich nicht, je nachdem man sie nimmt, — oder nicht nimmt.* (B.)

[3]) *Die Erscheinung setzt Selbstentzweiung (des Wesens) voraus, die keine.... Trennung mit sich bringt, ein Ungeschieden-bleiben Unterschiedener, in welchem sich das Dasein nur setzt, um sich aufzuheben; von dieser anhaltenden Unhaltbarkeit des Daseins ist die Bewegung die 'reine' Erscheinung, denn was sich irgendwo bewegt, ist da und nicht da.* (B.)

[4]) *Fürsichsein ist Einssein, entzweit sich aber unmittelbar zu dem in ihm vorausgesetzten Etwas und Anderen, und zwar zur Etwas und Anderes umfassenden und Etwas von Anderem absondernden Einheit, zum unendlich Einen und zum nichtigen Kleinen also. An und in der Welt ist 'Gott' für sich; für sich wäre aber auch das Atom und Hegel fasst hier den Ausdruck 'für sich' in seiner abtrennenden Bedeutung.* (B.)

[5]) *Lies: Wirklichkeit. Die Bewegung ist nicht Realität oder Sache, sondern Idealität an der Sache und zwar weder draussen noch drinnen ohne Wirklichkeit in Raum und Zeit, darum aber doch nicht deren Realität. Das Reale ist der Körper und dieser 'bewegt' sich in seiner Wirklichkeit.* (B.)

Grenze; aber damit ist wieder nicht die Grenze der Continuität gesetzt, das Halbe ist noch Continuierlich, und so fort ins Unendliche. Indem wir sagen „ins Unendliche" stellen wir uns ein Jenseits ausserhalb der Vorstellung vor, die da nicht hinkommen könne. Es ist wohl ein endloses Hinausgehen, aber im Begriffe gegenwärtig, ein Hinausgehen von einer entgegengesetzten Bestimmtheit zur anderen, von Continuität zu Negativität, von Negativität zu Continuität, die aber beide vor uns sind. Von diesen Momenten kann nun im Fortgehen das eine als das wesentliche behauptet werden; zuerst setzt Zeno das continuierliche Fortgehen so, dass eben bei keinem begrenzten Raum als einem Letzten angekommen wird, oder Zeno behauptet das Fortgehen in diesem Begrenzen.

Die allgemeine Auflösung, die Aristoteles von diesem Widerspruche giebt, ist nun, dass Raum und Zeit nicht unendlich geteilt, sondern nur teilbar seien. Nun scheint es aber, dass, indem sie teilbar sind, d. h. der Möglichkeit nach, sie auch wirklich unendlich geteilt sein müssen; denn sonst könnten sie nicht ins Unendliche geteilt werden. Das ist die allgemeine Antwort für die Vorstellung, um die Auflösung des Aristoteles zu widerlegen. Bayle (Tom. IV, art. Zénon, not. E.) sagt deswegen von der Antwort des Aristoteles, dass sie pitoyable sei: „C'est se moquer du monde que de se servir de cette doctrine; car si la matière est divisible à l'infini, elle contient un nombre infini de parties. Ce n'est donc point un infini en puissance, c'est un infini qui existe réellement, actuellement. Mais quand même on accorderait cet infini en puissance, qui deviendrait un infini par la division actuelle de ses parties, on ne perdrait pas ses avantages; car le mouvement est une chose, qui a la même vertu que la division. Il touche une partie de l'espace sans toucher l'autre, et il les touche toutes les unes après les autres. N'est-ce pas les distinguer actuellement? N'est-ce pas faire ce que ferait un géomètre sur une table en tirant des lignes, qui désignassent tous les demi-pouces? Il ne brise pas la table en demi-pouces, mais il y fait néanmoins une division, qui marque la distinction actuelle des parties; et je ne crois pas qu'Aristote eût voulu nier, que *si* l'on tirait une infinité de lignes sur un pouce de matière, on n'y introduisit une division, qui réduirait en infini actuel ce qui n'était selon lui qu'un infini virtuel." — Dieses „si" ist gut! Teilbarkeit ist, als Möglichkeit, das Allgemeine; es ist sowohl die Continuität als die Negativität oder der Punkt darin gesetzt, aber als Momente, nicht Anundfürsichseiende. Ich kann die Materie ins Unendliche teilen, aber ich 'kann' auch nur; ich teile sie nicht wirklich ins Unendliche. Dieses eben ist das Unendliche, dass keines seiner Momente 'Realität' hat. Es kommt nicht dazu, dass eines an sich würde oder wirklich geschähe, weder absolute Grenze noch absolute Continuität, so dass immer das andere Moment wegfiele. Es sind zwei 'absolut' Entgegengesetzte, aber als Momente, d. h. im einfachen Begriffe oder im Allgemeinen, im Denken, wenn man will, denn im Denken, im Vorstellen überhaupt, ist das Gesetzte zugleich und auch nicht. Das Vorgestellte als solches oder wie es Bild der Vorstellung ist, ist kein Ding; es hat kein Sein, und ist auch nicht Nichts.

Raum und Zeit ist näher, als Quantum, eine beschränkte Grösse, kann also zurückgelegt werden; ebenso wenig als 'ich' den Raum actu unendlich teile, ebensowenig der bewegte Körper. Die Teilung des Raumes als Geteiltsein ist nicht absolute Punctualität, noch die reine Continuität das Ungeteilte und

Teilungslose; ebenso ist die Zeit nicht reine Negativität oder Punctualität, sondern auch Continuität. Es tritt in der Bewegung, an welcher die Begriffe ihre Wirklichkeit für die Vorstellung haben, beides hervor: die reine Negativität als Zeit, die Continuität als Raum; die Bewegung selbst ist eben diese wirkliche Einheit in dem Gegensatze, und das Auseinandertreten beider Momente in dieser Einheit. [1]) Die Bewegung begreifen heisst ihr Wesen in der Form des Begriffes, d. h. als Einheit der Negativität und Continuität, aussprechen; an ihnen aber eben ist also weder die Continuität noch die Punctualität als das Wesen zu setzen. Stellen wir uns Raum oder Zeit als unendlich geteilt vor, so ist also eine Unendlichkeit von Punkten, aber die Continuität ist ebenso daran vorhanden, als ein Raum, der sie fasst; als Begriff aber ist diese Continuität, dass sie alle Gleiche sind, also in Wahrheit nicht als Punkte, als Eins auseinanderkommen. Diese beiden Momente aber treten ebenso als seiend auf; sind sie so gleichgültig, so ist nicht mehr ihr Begriff gesetzt, sondern ihr Sein. An ihnen als seiend ist die Negativität als eine begrenzte Grösse; sie existieren als begrenzter Raum und Zeit, und die wirkliche Bewegung ist das Durchlaufen eines begrenzten Raumes und einer begrenzten Zeit, nicht des unendlichen Raumes und der unendlichen Zeit.

Dass nun das Bewegte bei der Hälfte ankommen müsste, ist die Behauptung der Continuität, d. h. der Möglichkeit der Teilung, als blosser Möglichkeit; sie ist also immer möglich bei jedem noch so klein vorgestellten Raum. Man giebt als unverfänglich zu, dass man bei der Hälfte ankommen müsste: so hat man aber Alles zugegeben, — das Nichtankommen; denn einmal gesagt ist so viel als unzählige mal. Man meint dagegen, bei einem grösseren Raume könne man die Hälfte zugeben; man stellt sich aber vor, man müsse an einem Punkte bei einem so kleinen Raum ankommen, dass kein Halbieren mehr möglich sei, d. h. bei einem Unteilbaren, nicht Continuierlichen, keinem Raume. Dies ist aber falsch, denn die Continuität ist eine wesentliche Bestimmung; 'es giebt' allerdings das Kleinste im Raum, d. h. eine Negation der Continuität, aber diese Negation ist etwas ganz — Abstractes. Ebenso falsch ist aber das abstracte Festhalten an der 'gemeinten' Teilung, d. h. an der ins Unendliche continuierlichen Halbierung, denn in der Annahme einer Hälfte liegt schon das Unterbrochensein der Continuität. Man muss sagen: Es giebt keine 'Hälfte des Raums', denn der Raum ist continuierlich; ein Stück Holz kann man in zwei Hälften entzweibrechen, aber nicht den Raum, und in der Bewegung 'ist' nur Raum. Es konnte sogleich gesagt werden: der Raum besteht aus unendlich vielen Punkten, d. i. unendlich vielen Grenzen, ist also nicht zu durchlaufen. Man stellt sich vor, von so einem unteilbaren Punkte zu einem anderen übergehen zu können, aber man kommt so nicht weiter, denn dieser sind grenzenlos viele. Die Continuität ist in ihr Gegenteil, die unbestimmte Menge, zersplittert, d. h. es wird keine Continuität angenommen, also keine Bewegung. Man behauptet fälschlich, sie sei möglich, wenn bei Einem angekommen werde, das nicht continuierlich sei, denn Bewegung ist Zusammenhang. Also wenn vorhin gesagt wurde, die Continuität sei als Möglichkeit des Teilens ins Unendliche zugrundegelegt, so ist die Continuität

---

[1]) *Die Bewegung, welche Raum und Zeit voraussetzt, unterscheidet sich entfernend und annähernd zur Richtung und Geschwindigkeit, zunächst im freien Falle, durch den sie das Streben ist, sich aufzuheben.* (B.)

nur die 'Voraussetzung', aber was an dieser Continuität 'gesetzt' wird, ist das Sein unendlich vieler, abstract absoluter Grenzen.

b. Der zweite Beweis, der ebenso Voraussetzen der Continuität und Setzen der Teilung ist, heisst „Achilles, der Schnellfüssige". Die Alten haben es geliebt, die Schwierigkeiten in eine sinnliche Vorstellung einzukleiden. Von zwei sich in Einer Richtung bewegenden Körpern, deren der eine voraus ist und der andere, in einer bestimmten Entfernung nachfolgende, geschwinder als jener sich bewegt, wissen wir, dass der zweite den ersten einholen wird. Zeno sagt aber: „Der Langsamere kann auch vom Schnellsten nie eingeholt werden." Und dies beweist er so: „Der Verfolgende braucht einen gewissen Teil der Zeit, um den Ort zu erreichen, von wo der Fliehende am Anfang dieses gewissen Zeitteils ausging." Während der Zeit also, dass der Zweite an den Punkt gelangt ist wo der Erste sich befand, hat dieser einen neuen Raum zurückgelegt, den der Zweite wieder in einem Teile dieses Zeitteils zu durchlaufen hat, und auf diese Weise geht es ins Unendliche fort.

c	d	e	f	g
B	A			

B durchläuft z. B. in einer Stunde zwei Meilen (cd), A in derselben Eine Meile (de); sind sie nun zwei Meilen (cd) von einander entfernt, so ist B in einer Stunde dort angekommen, wo A am Anfange der Stunde war. Während B in der nächsten halben Stunde den von A zurückgelegten Raum einer Meile (de) durchläuft, ist A schon eine halbe Meile (ef) weiter, u. s. f. ins Unendliche. Die schnellere Bewegung hilft dem zweiten Körper so gar nichts, damit er den Zwischenraum durchlaufe, um den er zurück ist; die Zeit, die er braucht, hat auch der Langsamere immer zu seiner Benutzung, um dadurch einen, wenn gleich immer geringeren Vorsprung zu gewinnen, der aber wegen der steten Halbierung nie ganz verschwindet.

Aristoteles, indem er dies behandelt, sagt kurz darüber: „Dieser Beweis stellt dasselbe unendliche Geteiltsein vor; er ist aber ein Unwahres, denn der Schnelle wird den Langsamen doch einholen, 'wenn ihm gestattet würde, die Grenze zu überschreiten'." Diese Antwort ist richtig und enthält alles. Es sind nämlich bei dieser Vorstellung zwei Zeitpunkte und zwei Räume angenommen, die von einander geschieden, d. h. gegen einander begrenzt sind; wenn man hingegen annimmt, dass Zeit und Raum continuierlich sind, so dass zwei Zeitpunkte oder Raumpunkte sich als continuierlich auf einander beziehen, so sind sie ebenso, als sie zwei sind, auch nicht zwei, sondern 'identisch'. In der Vorstellung lösen wir uns die Sache am leichtesten so auf, dass wir sagen: „Weil der Zweite schneller ist, legt er einen grösseren Raum in 'derselben' Zeit zurück als der Langsame; er kann mithin bis dahin kommen, woyon der Erste ausläuft, und dann noch weiter." Nachdem am Ende der ersten Stunde B in d und A in e angekommen sind, durchläuft in einem und demselben Zeitteil, nämlich in der zweiten Stunde, A den Raum 'eg' und B den Raum 'dg'. Aber dieser Eine sein sollende Zeitteil ist teilbar in den, worin B 'de' durchläuft, und den, worin B 'eg' durchläuft. Den ersteren hat A voraus, um 'ef' zu durchlaufen, so dass A nunmehr in f ist, in demselben Zeitpunkt in welchem B in e ist. Das Begrenzte, über welches nach Aristoteles hinauszukommen ist, was durchdrungen werden muss, ist also die Zeit; da sie continuierlich ist, so ist zur Auflösung der Schwierigkeit zu

sagen, dass das, was als zwei Zeitteile unterschieden wird, als Einer gefasst werden muss, in welchem B von d nach e und von e nach g kommt, indessen A den Raum 'eg' zurücklegt. In der Bewegung sind zwei Zeitpunkte, so gut wie zwei Raumpunkte, sehr wohl Einer.

Wenn wir uns die Bewegung überhaupt deutlich machen wollen, so sagen wir, der Körper ist an einem Orte und dann geht er an einen anderen Ort; indem er sich bewegt, ist er nicht mehr am ersten, aber auch noch nicht am zweiten: wäre er an einem von beiden, so 'ruhte' er. Wo 'ist' er nun aber? Sagt man, er sei zwischen beiden, so ist dies nichts gesagt, denn zwischen beiden wäre er auch an einem Orte, es ist also dieselbe Schwierigkeit hier vorhanden. Bewegen heisst aber, an 'diesem' Orte sein und auch wieder nicht, also an beiden zugleich; dies ist die Continuität des Raumes und der Zeit, welche die Bewegung erst möglich macht. Zeno hat in seiner Consequenz diese beiden Punkte streng gegen einander gehalten. Die Discretion des Raumes und der Zeit machen wir auch; aber ebenso muss ihnen gestattet werden, die Grenze zu überschreiten, d. h. die Grenze zu setzen als keine, oder geteilte Zeitpunkte, die auch 'keine' geteilte sind. In unserer gewöhnlichen Vorstellung befinden sich dieselben Bestimmungen, auf denen die Dialektik des Zeno beruht; wir kommen wohl, obgleich ungern daran, zu sagen, in Einem Zeitmoment würden zwei Raumgrössen durchlaufen, aber nicht, der Schnellere fasse zwei Zeitmomente in einen zusammen, sondern setzen dafür einen bestimmten Raum. Damit aber der Langsamere um sein Voraushaben komme, muss man sagen, er verliere sein Voraushaben eines Zeitmoments, und indirect das Raummoment.

Zeno macht nur die Grenze, die Teilung, das Moment der Discretion des Raumes und der Zeit in seiner ganzen Bestimmtheit geltend; daher entsteht der Widerspruch.[1]) Es ist die Schwierigkeit, das Denken zu überwinden, denn was allein die Schwierigkeit macht ist immer das Denken, weil es die in der Wirklichkeit verknüpften Momente eines Gegenstandes in ihrer Unterscheidung auseinanderhält. Es hat den Sündenfall hervorgebracht, indem der Mensch vom Baume der Erkenntnis des Guten und Bösen gegessen; es heilt aber diesen Schaden auch.

c. Die dritte Form ist nun bei Aristoteles, dass Zeno sagt: „Der fliegende Pfeil ruht, und zwar deswegen, weil das sich Bewegende immer in dem sich gleichen Jetzt und dem sich gleichen Hier, in Ununterscheidbaren, ist"; er ist hier, und hier, und hier. Es ist eben vom Pfeile zu sagen, dass er immer derselbe, da er immer in demselben Raume und in derselben Zeit ist: er kommt nicht über seinen Raum hinaus, nimmt nicht einen anderen, d. h. grösseren oder kleineren Raum ein; das nennen wir aber nicht Bewegung, sondern Ruhe. Im Hier und Jetzt ist das Anderswerden aufgehoben, zwar das Begrenztsein überhaupt gesetzt, aber nur als Moment; da im Hier und Jetzt, als solchen, kein Unterschied liegt, ist hier gegen die blosse Meinung der Verschiedenheit die Continuität geltend gemacht. Jeder Ort ist ein verschiedener Ort, also der-

---

[1]) *Der (entzweiende) Verstand setzt als solcher Widersprüche, die (vereinigende) Vernunft lässt dieselben zusammengehen; Verstand und Vernunft verhalten sich wie Discretion und Continuität, wie Besonderung und Zusammenhang, und wer Verstand hat, muss im Bewegungsbegriff zunächst den Widerspruch entdecken.* (B.)

selbe; nicht in diesen sinnlichen Verhältnissen sondern erst im Geistigen kommt wahrhafter, objectiver, Unterschied vor.

Dies kommt auch in der Mechanik vor; von zwei Körpern fragt es sich, welcher sich bewege. Es gehören noch mehr als zwei Orte, wenigstens drei dazu, um zu bestimmen, welcher sich bewege. Aber so viel ist richtig, dass die Bewegung schlechthin relativ[1]) ist; ob im absoluten Raume z. B. das Auge ruht oder sich bewegt, ist ganz dasselbe. Oder nach einer Newton'schen Proposition, wenn zwei Körper sich im Kreise um einander bewegen, so fragt es sich, ob der eine ruhe oder sich beide bewegen; Newton will dies durch einen äusseren Umstand, die Spannung der Fäden, entscheiden. Wenn ich auf einem Schiffe in entgegengesetzter Richtung gegen die Bewegung des Schiffes hingehe, so ist dies gegen das Schiff Bewegung, gegen Anderes Ruhe.

In den beiden ersten Beweisen ist die Continuität 'im Fortgehen' das Ueberwiegende; es ist keine absolute Grenze, sondern Hinausgehen über alle Grenze. Hier ist jetzt das Umgekehrte festgehalten, nämlich das absolute Begrenztsein, die Unterbrechung der Continuität; aber ohne Uebergang in Anderes, während die Discretion vorausgesetzt wird, ist die Continuität gesetzt. Aristoteles sagt über diesen dritten Beweis, „er entspringe daraus, dass angenommen werde, die Zeit bestehe aus den Jetzt, denn wenn man dies nicht zugebe, so komme der Schluss nicht zustande".

d. „Der vierte Beweis," fährt Aristoteles fort, „ist entlehnt von gleichen Körpern, die im Stadium neben einem Gleichen mit gleicher Geschwindigkeit sich herbewegen, Einer vom Ende des Stadiums, der andere von der Mitte, gegenander, woraus folgen soll, dass die halbe Zeit der doppelten gleich sei. Der Fehlschluss beruht darauf, dass Zeno annimmt, dass das beim Bewegten und das beim Ruhenden eine gleiche Länge in gleicher Zeit mit gleicher Geschwindigkeit durchlaufe; dies ist aber falsch."

```
                  l
            E|—|—|—|—|F
        k     i     m
      C|—|—|—|—|D
        g  n  h
  A|—|—|—|—|B.
```

Wenn auf einen bestimmten Raum, z. B. einer Tafel (AB), zwei mit dieser und unter einander gleich lange Körper, der eine (CD) mit einem seiner Enden (C) auf der Mitte (g) der Tafel liegt, der andere (EF) in derselben Richtung mit dem Punkte E nur das Ende (h) der Tafel berührt und sie sich in entgegengesetzter Richtung bewegen, und jener (CD) z. B. in einer Stunde das Ende (h) der Tafel erreicht, so geschieht, dass der eine (EF) in der Hälfte der Zeit denselben Raum (ik) durchläuft, den (gh) der andere in der doppelten; die Hälfte ist also dem Doppelten gleich. Nämlich dieser zweite kommt (z. B. im Punkte l) an dem ganzen ersten (CD) vorbei. In der ersten halben Stunde läuft l von m bis i, während k nur von g bis n gekommen ist:

---

[1]) *Also absolut relativ — relativ absolut, wie überhaupt die Denkbarkeit in ihrer Wahrheit, in der Idee, oder als Idee.* (B.)

```
        1
    E|—|—|—|—|F
     k o i   m
    C|—|—|—|—|D
  g n h
A|—|—|—|—|B
```

In der zweiten halben Stunde läuft 1 an o vorbei bis k, im Ganzen von m bis k, also das Doppelte:

```
       1
   E|—|—|—|—|F
        k o i    m
       C|—|—|—|—|D
   g n h
A|—|—|—|—|B
```

Diese vierte Form betrifft den Widerspruch bei entgegengesetzter Bewegung; Einem Körper kommt das Gemeinschaftliche ganz zu, indem er für sich nur einen Teil tut. Hier ist die Entfernung des einen Körpers die Summe des Entfernens beider, wie, wenn ich zwei Fuss nach Osten gehe und von demselben Punkte ein Anderer zwei Fuss nach Westen, wir dann vier Fuss entfernt sind; hier sind in der Entfernung beide positiv, also zu addieren. Oder bin ich zwei Fuss vorwärts und zwei Fuss rückwärts gegangen, so bin ich, ungeachtet ich vier Fuss weit gegangen, doch nicht vom Flecke gekommen; die Bewegung ist also nichtig, denn durch Vorwärts- und Rückwärtsgehen ist hier Entgegengesetztes, das sich aufhebt.

Dies ist nun die Dialektik des Zeno: er hat ein Bewusstsein über die Bestimmungen gehabt, die unsere Vorstellung von Raum und Zeit enthält, und darin das Widersprechende gezeigt; Kants Antinomien sind nichts weiter als was hier Zeno schon getan hat.[1]) Das allgemeine Resultat der eleatischen Dialektik ist also gewesen: „Das Wahrhafte ist nur das Eine, alles Andere ist unwahr", wie die kantische Philosophie das Resultat hat: „Wir erkennen nur Erscheinungen." Es ist im Ganzen dasselbe Princip: „Der Inhalt des Bewusstseins ist nur eine Erscheinung, nichts Wahrhaftes"; es liegt aber auch ein grosser Unterschied darin. Nämlich Zeno und die Eleaten haben ihren Satz in dieser Bedeutung gesagt: „Dass die sinnliche Welt, mit ihren unendlich mannigfaltigen Gestaltungen, an ihr selbst nur Erscheinung ist und keine Wahrheit hat." Dies meint nun Kant nicht, sondern er behauptet: Indem wir die Tätigkeit unseres Denkens an die Aussenwelt wenden, machen wir sie zur Erscheinung; erst dadurch wird das Draussen zu einem Unwahren, dass wir daran eine Masse von Bestimmungen werfen. Nur unser Erkennen, das Geistige, ist also Erscheinen, die Welt ist an sich das absolut Wahrhafte, unser Betragen ruiniert sie nur, unser Machwerk taugt nichts. — Es ist eine enorme Demut des Geistes, auf das Erkennen nichts zu halten; wenn Christus aber sagt „Seid denn ihr nicht besser

---

1) *„Unendlich sinnreicher und tiefer als die kantische Antinomie sind die dialektischen Beispiele der alten eleatischen Schule, besonders die Bewegung betreffend, die sich gleichfalls auf den Begriff der Quantität gründen und in ihm ihre Auflösung haben." (3 : 218.)* (B.)

als die Sperlinge", so sind wir es als Denkende; als Sinnliche sind wir so gut oder so schlecht wie Sperlinge. Der Sinn der Dialektik des Zeno hat eine grössere Objectivität als diese moderne Dialektik.

Zeno's Dialektik schränkte sich noch auf 'Metaphysik' ein; später bei den Sophisten wurde sie allgemein. Wir verlassen hier die eleatische Schule, die sich in Leukipp und auf der anderen Seite in den Sophisten so fortsetzt, dass diese die eleatischen Begriffe auf alle Wirklichkeit ausdehnten und das Verhältnis des Bewusstseins zu ihr angaben, jener aber, als späterer Fortführer des Begriffes in seiner Abstraction, eine physikalische Wendung, dem Bewusstsein entgegen, nimmt. Es werden noch mehrere andere Eleaten, die uns jedoch nicht interessieren können, zu Tennemans Verwunderung genannt; „so unerwartet es ist," sagt er (Bd. I, S. 190), „dass das eleatische System Anhänger fand, so erwähnt doch Sextus eines Xeniades."

D. HERAKLIT.

Lassen wir die Ionier weg, die das Absolute noch nicht als 'Gedanken' fassen, und ebenso die Pythagoreer, so haben wir das reine Sein der Eleaten und die Dialektik, welche alle endlichen Verhältnisse vernichtet: das Denken ist ihnen der Process solcher Erscheinungen, die Welt an ihr selbst das Erscheinende und nur 'das reine Sein' das Wahrhafte. Die Dialektik des Zeno greift also die Bestimmungen auf, die im Inhalte selbst liegen; sie kann aber insofern auch noch 'subjective' Dialektik genannt werden, als sie in das betrachtende Subject fällt und das Eine ohne diese Bewegung der Dialektik abstracte Identität ist.[1]) Der weitere Schritt davon, dass die Dialektik als Bewegung im Subjecte sei, ist, dass sie selbst objectiv werden muss. Wenn Aristoteles den Thales tadelt, weil er die Bewegung aufhob, indem die Veränderung nicht aus dem Sein begriffen werden könne, und ebenso in den pythagoreischen Zahlen und platonischen Ideen, als 'Substanzen' der Dinge, die an ihnen teilnehmen, das Wirksame vermisst, so fasst nun Heraklit das Absolute selbst als diesen Process der Dialektik auf.[2]) Die Dialektik ist so dreifach: α) die äusserliche Dialektik, ein Hin- und Her-Räsonnieren, ohne dass die Seele des Dinges selbst sich auflöste; β) imma-

---

1) *Am alten Ephesier schätzt es Hegel, dass er, der abstracten Identitätslehre des Parmenides gegenüber, in der Natur- und Wirklichkeitsphilosophie 'unmittelbar' das Wahre vertreten hat, dass er der 'unmittelbare' Lehrer der concreten Einheit und Identität gewesen ist. — Eduard von Hartmann im Jahre 1868: „Wenn Schelling von Identität der Gegensätze redet, so ist dies nur ein Missbrauch des Wortes, denn er meint damit keineswegs Dieselbigkeit oder Einerleiheit, sondern organische Einheit." ('Ueber die dial. Meth.' SS. 29—30.) C. L. Michelet: „Gerade das meint nun aber eben Hegel auch." ('Der Gedanke' 8 : 31.) Hegel hatte sogar noch mehr 'gemeint': er hatte 'gemeint', gerade von Schelling sei die absolute Identität zu sehr als Unterschiedslosigkeit aufgefasst worden, wogegen das wahre Identische oder identische Wahre als das Concrete zu bezeichnen sei; Hartmann seinerseits hat zeitlebens von seinem 'concreten Monismus' geredet und buchstäblich in der Tat nur 'gemeint', an demselben etwas Besseres als eine Hegel'sche Identität Entgegengesetzter zu haben.* (B.)

2) *„Das Eine entzweit sich in sich selbst, mit sich einig zu werden." (Plat. im Gastm. 187.) „Alles ist und ist nicht." (Aristot. Metaph. 1012.) „Aus Allem Eins, aus Einem Alles." (Die Schrift 'von der Welt' 5.) — Vgl. jetzt „Herakleitos von Ephesos griechisch und deutsch" von H. Diels, Berlin 1901.* (B.)

nente Dialektik des Gegenstandes, fallend aber in die Betrachtung des Subjectes; γ) 'Objectivität' Heraklit's, welcher die Dialektik selbst als Princip auffasst. Der notwendige Fortschritt, den Heraklit gemacht hat, besteht darin, vom Sein, als dem ersten unmittelbaren Gedanken, zur Bestimmung des 'Werdens', als dem Zweiten, fortgegangen zu sein; das ist das erste Concrete, das Absolute als in ihm die Einheit Entgegengesetzter. Bei Heraklit also ist zuerst die philosophische Idee in ihrer speculativen Form anzutreffen; das Räsonnement des Parmenides und Zeno ist abstracter Verstand. Heraklit wurde so auch überall für einen tiefdenkenden Philosophen gehalten, ja auch verschrieen.[1]) — Hier sehen 'wir' Land[2]); es ist kein Satz des Heraklit, den ich nicht in meine Logik aufgenommen.

Heraklit, nach Diogenes Laertius (9 : 1) um die 69. Olympiade (500 v. Chr.) berühmt, war ein Ephesier, zum Teil noch gleichzeitig mit Parmenides[3]); er hat die Trennung und Zurückgezogenheit der Philosophen von den öffentlichen Angelegenheiten und Interessen des Vaterlandes angefangen, und widmete sich in Einsamkeit ganz nur der Philosophie.[4]) Wir haben so drei Stufen: die sieben Weisen, als Staatsmänner, Regenten, Gesetzgeber, die pythagoreische Bundesaristokratie und das Interesse der Wissenschaft für sich. Von Heraklit's 'Leben' ist wenig mehr bekannt als das Verhältnis zu seinen Landsleuten, den Ephesiern, und dies war nach Diogenes Laertius vornehmlich dies, dass sie ihn verachtet haben, aber noch tiefer von ihm verachtet worden sind, — ein Verhältnis wie gegenwärtig in der Welt, wo jeder für sich ist, und alle anderen verachtet. Diese Verachtung und Absonderung von der Menge entstand in diesem edlen Geiste aus dem tiefen Gefühle von der Verkehrtheit der Vorstellungen und des gemeinsamen Lebens seiner Landsleute; einzelne Ausdrücke bei verschiedenen Gelegenheiten sind darüber noch aufbewahrt. Cicero ('Tusc. Quæst.' 5 : 36) und Diogenes Laertius (9 : 2) erzählen, Heraklit habe gesagt: „Es gebührte den Ephesiern, allen, wie sie erwachsen, dass ihnen die Hälse gebrochen, dass den Unmündigen die Stadt überlassen würde" (wie man jetzt auch gemeint hat, dass nur die Jugend zu regieren verstehe), „weil sie seinen Freund Hermodor, den Trefflichsten unter ihnen, vertrieben hatten, wozu sie als Grund angaben: Unter uns soll keiner der Trefflichste sein; ist ein solcher, so sei er es anderwärts und bei Anderen." Aus demselben Grunde ist es auch in der athenischen Demokratie

---

1) *Cf. Cic. 'de Fin.' 2 : 15, 'de D. N.' 1 : 74, 3 : 35; Tertull. adv. Marc. 2 : 28, D. L. 9 : 6, cett. — Plotin: „Er hat ein Rätsel aufgegeben und sich nicht bemüht, uns den Satz deutlich zu machen, etwa damit man bei ihm dieselbe Untersuchung anstelle, durch die er selbst die Lösung fand." (Enn. 4 : 8, 1.) — Diels: „Schon um das Jahr 480 machte in Velia Parmenides die ephesischen Doppelköpfe zum Gegenstand einer groben Polemik und wenig später travestierte Epicharm am Hofe Hierons den Fluss der Dinge in spaasshafter Weise." ('H. v. E.' S. VII.) — Lewes: „Off all celebrated thinkers Hegel is the most difficult to be understood." ('H. of Ph.', fifth ed. 2 : 627.) — Schopenhauer: „Der freche Unsinnschmierer Hegel." (3 : 192.) „Sua caligine tutus." (3 : 207.) — Laertios Diogenes (9 : 16): Es herrscht bei ihm „Dunkel und lichtlose Finsternis; wenn dich aber ein Eingeweihter einführt, wird es heller als die lichte Sonne."* (B.)

2) Καθορῶμεν που καὶ γῆν, καθάπερ οἱ χειμαζόμενοί φασιν· *Plat. Phileb. 29 a. — Cfr. D. L. 6 : 38. — Kant: „Was Diogenes, wie man sagt, seinen gähnenden Zuhörern zusprach, als er das letzte Blatt eines langweiligen Buches sah: Courage, meine Herren, ich sehe Land." (2 : 376.)* (B.)

3) *Beide sollen um 504 v. Chr. 'geblüht' haben.* (B.)

4) *„Besser mit Kindern spielen als Politik treiben." Vgl. D. L. 9 : 3.* (B.)

geschehen, dass man grosse Männer verbannte. Diogenes setzt hinzu: „Seine Mitbürger haben ihn aufgefordert, an der Verwaltung der öffentlichen Angelegenheiten teilzunehmen; er schlug es aber aus, weil er ihre Verfassung, Gesetze und Staatsverwaltung nicht billigte." Proklos (T. III pp. 115—116 ed. Cousin) sagt: „Der edle Heraklit schalt das Volk als unverständig und gedankenlos. Was ist denn, sagt er, ihr Verstand oder ihre Besonnenheit? Die meisten sind schlecht, wenige gut." Diogenes Laertios (9 : 6) sagt weiter: „Antisthenes führt es als Beweis der Seelengrösse des Heraklit an, dass er seinem Bruder das Königtum überlassen habe." Am stärksten drückt er die Verachtung dessen, was den Menschen für Wahrheit und Recht galt, in dem von Diogenes (19 : 13—14) uns erhaltenen Briefe aus, worin er die Einladung des Darius Hystaspes, „ihn der griechischen Weisheit teilhaftig zu machen, da sein Werk über die Natur eine grosse Kraft der Theorie der Welt enthalte, aber an vielen Stellen dunkel sei, zu ihm zu kommen und ihm das zu erklären, was der Erklärung bedürfe" (dies ist freilich nicht sehr wahrscheinlich, wenn auch Heraklit einen orientalischen Ton hat), soll beantwortet haben: „So viel Sterbliche leben, sind sie der Wahrheit und Gerechtigkeit fremd und halten auf Unmässigkeit und Eitelkeit der Meinungen, um ihres bösen Unverstandes willen. Ich aber, indem ich die Vergessenheit alles Bösen erreicht habe und das Uebermaass des Neides, der mich verfolgt, und den Uebermut des hohen Standes fliehe, werde nicht nach Persien kommen, mit wenigem zufrieden und bei meinem Sinne bleibend."

Das einzige Werk, welches er verfasste, und dessen Titel nach Diogenes (9 : 12 u. 6) einige „Die Musen", andere „Ueber die Natur" nennen, hat er im Tempel der Artemis von Ephesos niedergelegt Es scheint noch in späteren Zeiten vorhanden gewesen zu sein; die Fragmente, die auf uns gekommen, sind in Stephanus' 'Poësis philosophica' (p. 129 sq.) gesammelt. Schleiermacher hat sie auch gesammelt und nach einem eigentümlichen Plane geordnet: „Herakleitos, der Dunkle, von Ephesos, dargestellt aus den Trümmern seines Werkes und den Zeugnissen der Alten", in Wolfs und Buttmanns 'Museum der Altertumswissenschaft', Band 1 (Berlin 1807), SS. 315—533; es sind 73 Stellen.[1]) Kreuzer hat Hoffnung gemacht, ihn mit grösserer Kritik und Sprachkenntnis zu bearbeiten; er hat eine vollständigere Sammlung, besonders aus Grammatikern, gemacht, da er indessen bei Mangel an Zeit sie einem jungen Gelehrten zur Bearbeitung überlassen hatte, dieser aber starb, so kam sie nicht in das Publicum. Dergleichen Sammlungen sind in der Regel zu weitläufig; sie enthalten eine Masse von Gelehrsamkeit, und man kann sie eher schreiben als lesen. Heraklit hat als dunkel gegolten und ist deswegen berühmt, wie dies ihm auch den Beinamen σκοτεινός zuzog. Cicero hat hier einen schlechten Einfall, wie es ihm oft geht: er meint, Heraklit habe 'absichtlich' so dunkel geschrieben.[2]) Solche

---

[1]) *Jetzt giebt es deren weit mehr; schon die kleine von Diels veranstaltete Ausgabe führt 126 echte Stellen vor.* (B.)

[2]) *Vgl. 'die Ægypter und Andere' nach Clem. Alex. SS. 556—566 in der Ausgabe Sylburgs, Thucydides nach Marcellin, Plat. Civ. 382 cd, 398 b, Parm. 136 d, Anaxarch bei Clem. Alex. Strom. 1 : 36 u. Joh. Stob. Flor. 84 : 9, Pseudo-Demetr. 'de Elocutione', Didymus bei Clem. Alex. Strom. : 5 : 8, Epict. Diss. 3. 21 : 13. 16; — Phil. Jud. de imm. Dei 14 und anderswo, Matth 7 : 6. 7, 13 : 10—13. 34—35 (Marc. 4 : 10—13. 33—34), 1 Cor. 2 : 6, Joh. 14 : 17, 16 : 25, Hom. Clem. 19 : 20, Iren. 3 : 5. 1, Clem. Alex. Strom. 1 : 12, 5 : 10, Orig. gegen Cels.*

Absichtlichkeit wäre aber sehr platt, und sie ist nichts als die eigene Plattheit des Cicero, die er zur Plattheit Heraklits macht. Heraklits Dunkelheit ist wohl mehr Folge einer vernachlässigten Wortfügung und der unausgebildeten Sprache, was auch Aristoteles (Rhet. 3 : 5) meint, der sie in grammatischer Hinsicht in einen Mangel an Interpunction setzt: „Man wisse nicht, ob ein Wort zum Vorhergehenden oder Nachfolgenden gehöre." Derselben Ansicht ist 'Demetrius' ('De elocutione' § 192, p. 78 ed. Schneider). 'Sokrates' bei Diogenes Laertius (2 : 22, 9 : 11—12) sagte von diesem Buche: „Was er davon verstanden, sei vortrefflich, und was er nicht verstanden habe, von dem glaube er, dass es ebenso beschaffen sei, aber es erfordere einen wackeren (Δηλίου) Schwimmer, um durchzukommen." Das Dunkle dieser Philosophie liegt aber hauptsächlich darin, dass ein tiefer speculativer Gedanke in ihr ausgedrückt ist; der Begriff, die Idee, ist dem Verstande zuwider, kann nicht von ihm gefasst werden, wogegen die Mathematik für ihn ganz leicht ist.

Plato hat die Philosophie des Heraklit besonders eifrig studiert; wir finden viel davon in seinen Werken angeführt und er hat seine frühere philosophische Bildung wohl unstreitig durch diese erhalten, so dass Heraklit als Lehrer Plato's genannt werden kann.[1] Hippokrates ist gleichfalls heraklitischer Philosoph. Was uns von der heraklitischen Philosophie berichtet wird, erscheint zunächst sehr widersprechend, aber es lässt sich mit dem Begriffe überhaupt durchkommen und ein Mann von tiefem Gedanken an ihm finden. Zeno fängt an, die entgegengesetzten Prädicate aufzuheben und zeigt an der Bewegung das Entgegengesetzte auf, ein Gesetztwerden der Grenze und ein Aufheben der Grenze; Zeno hat das Unendliche aber nur von seiner negativen Seite ausgesprochen, wegen seines Widerspruchs, als das Nichtwahre. In Heraklit sehen wir nun die Vollendung des bisherigen Bewusstseins, eine Vollendung der Idee zur Totalität, welche der Anfang der Philosophie ist, indem er das Wesen der Idee, den Begriff des Unendlichen, an und für sich Seienden, als das ausspricht, was es ist, nämlich als die Einheit Entgegengesetzter.[2] Von Heraklit datiert die bleibende Idee, welche in allen Philosophen bis auf den heutigen Tag dieselbe ist, wie sie die Idee des Plato und Aristoteles gewesen.

1. Das allgemeine Princip betreffend, hat dieser kühne Geist, nach Aristoteles (Metaph: 4 : 3 u. 7), zuerst das tiefe Wort gesagt: „Sein und Nichtsein ist dasselbe; alles ist — und ist auch nicht." Das Wahre ist nur als die Einheit schlechthin Entgegengesetzter, und zwar des reinen Gegensatzes von Sein und Nichtsein; bei den Eleaten haben wir dagegen den abstracten Verstand, dass nur das Sein das Wahre ist. Wir sagen für Heraklits Ausdruck: „Das Absolute ist die Einheit des Seins und Nichtseins." Wenn wir jenen Satz „Das Sein ist und ist auch nicht" so hören, so scheint dies nicht viel Sinn zu producieren,

---

1 : 7 u. 4 : 19, Lact. I. D. 2 : 3, Aug. 'de doctr. Christ.' 4 : 3. 14, Thom. S. Th. 1 : 1. 9, 2. 1 : 98, 3 u. s. w. (B.)

[1] *„Freunde des Heraklit" (Plat. Theæt. 179 d.) sind zunächst Antisthenes und seine Anhänger gewesen und sie haben mit ihm die Geringschätzung der Polymathie gemeinsam gehabt, die man ebensosehr im späteren Stoicismus findet; cf. D. L. 6 : 11. 103, 9 : 1, X. Memor. 4 : 4, 6.* (B.)

[2] *Schopenhauer: „Gegensätze zu vereinen ist eigentlich das Thema der Philosophie." (5 : 228.)* (B.)

nur allgemeine Vernichtung und Gedankenlosigkeit zu enthalten.[1] Aber wir haben noch einen anderen Ausdruck, der den Sinn des Princips näher angiebt. Heraklit sagt nämlich: „Alles 'fliesst', nichts besteht noch bleibt es je dasselbe." Und Plato sagt weiter von Heraklit: „Er vergleicht die Dinge mit dem Strome eines Flusses, dass man zweimal in denselben Strom nicht einschreiten könne"[2]; er fliesst und man berührt anderes Wasser. Seine Nachfolger sagten sogar, nach Aristoteles (Met. 4:5), „man könne nicht Einmal einschreiten", indem er sich unmittelbar verändere; was 'ist', ist sogleich auch wieder nicht. Aristoteles ('De cœlo' 3:1) sagt ferner, Heraklit stelle auf, „es sei nur Eins was bleibe, aus diesem werde alles andere umgeformt; alles andere, ausser diesem Einen, sei 'nicht' aushaltend (παγίως)."

Die nähere Bestimmung für dieses allgemeine Princip ist das 'Werden', die 'Wahrheit' des Seins; indem alles ist und auch nicht ist, hat Heraklit damit ausgesprochen, 'das All ist das Werden'. Es gehört nicht bloss das 'Entstehen' dazu, sondern auch das 'Vergehen'; beide sind nicht für sich, sondern 'identisch'. Es ist ein grosser Gedanke vom Sein zum Werden überzugehen, wenn er auch, als nur die erste Einheit entgegengesetzter Bestimmungen, noch abstract ist. Indem diese so in diesem Verhältnisse unruhig sind und damit das Princip der Lebendigkeit in sich schliessen, ist der Mangel der Bewegung, den Aristoteles an den früheren Philosophien aufgezeigt hat, ersetzt, und diese nun hier selbst Princip. Es ist so diese Philosophie keine 'vergangene'; ihr Princip ist wesentlich und findet sich in meiner Logik im Anfange, gleich nach dem Sein und dem Nichts. Es ist eine grosse Einsicht, die man daran hat, dass man erkannt hat, dass Sein und Nichtsein Abstractionen ohne Wahrheit sind, 'das erste Wahre' nur das Werden ist.[3] Der 'Verstand' isoliert beide als wahr und geltend, die 'Vernunft' hingegen erkennt das Eine in dem Anderen, dass in dem Einen sein Anderes enthalten ist. Nehmen wir nicht die Vorstellung des erfüllten Seienden, so ist das reine Sein der einfache Gedanke, worin alles Bestimmte negiert ist, das 'absolut' Negative; 'Nichts' aber ist dasselbe, eben dieses Sichselbstgleiche.[4] Hier haben wir einen unmittelbaren Uebergang in das Entgegengesetzte, zu dem Zeno nicht kam, indem er beim Satze „Aus Nichts wird Nichts" stehen blieb; bei Heraklit aber ist das Moment der Negativität immanent, und darum handelt sich der Begriff der ganzen Philosophie.

Zunächst haben wir so hier die Abstraction von Sein und Nichtsein in ganz unmittelbar allgemeiner Form; näher hat aber Heraklit die Gegensätze und ihr Sichineinssetzen auch auf bestimmtere Weise aufgefasst. Heraklit sagt, „das Entgegengesetzte sei an demselben, wie z. B. der Honig süss und bitter sei."

---

1) *Schopenhauer erkennt „eine Welt, von der man weder sagen kann, dass sie sei, noch auch, dass sie nicht sei." (1:39.) Deshalb empört ihn „ein völlig auf den Kopf gestellter Gedankenwust, eine Lehre von der Identität des Seins und Nichts." (4:195.) Parmenides: Ein urteilsloses Volk, denen Sein und Nichtsein für dasselbe gilt und nicht für dasselbe, für die es bei allem einen Gegenweg giebt."* (B.)

2) Plat. Cratyl. p. 402 Steph. (p. 42 Bekk.); Aristot. Met. 1:6, 13:4.

3) *Hegel hat deshalb auch geschrieben, dass der erste 'Begriff' der des Werdens sei.* (B.)

4) *Sein (ohne Weiteres) und Nichts sind beide unmittelbare Unbestimmtheit; Sein ist Nichts und Nichts ist Sein, — das Wahre ist zunächst Werden.* (B.)

Wozu Sextus (Pyrrh. Hyp. 1 : 29, §§. 210—211, 2 : 6, § 63) anmerkt, „Heraklit gehe, wie die Skeptiker, von den gemeinen Vorstellungen der Menschen aus: es werde niemand läugnen, dass die Gesunden von dem Honig sagen 'er ist süss', die Gelbsüchtigen 'er ist bitter'." Wenn er nur süss ist, könnte er seine Natur nicht durch ein Anderes verändern; er wäre allenthalben, auch im Gelbsüchtigen, süss. 'Aristoteles' ('De mundo', 5) führt von Heraklit an: „Binde zusammen 'Ganzes' und Nichtganzes" (das Ganze macht sich zum Teil, und der Teil ist dies, zum Ganzen zu werden), „Zusammengehendes und Widerstreitendes, Einstimmendes und Dissonierendes, und aus Allem sei Eins, und aus Einem Alles." Dieses Eine ist nicht das Abstracte, sondern die Tätigkeit, sich in Entgegengesetzte zu entzweien; das tote Unendliche ist eine schlechte Abstraction gegen diese Tiefe, die wir bei Heraklit sehen. Dass Gott die Welt geschaffen, sich selbst dirimiert, einen Sohn 'erzeugt' hat u. s. w., alles dieses Concrete ist in dieser Bestimmung enthalten. Sextus Empiricus (adv. Math. 9 : 337) erwähnt, Heraklit habe gesagt „der Teil ist ein Verschiedenes vom Ganzen, und er ist auch dasselbe was das Ganze ist; die Substanz ist das Ganze und der Teil, das Ganze im Universum, der Teil in diesem lebenden Wesen." Plato sagt in seinem Symposion von dem Princip des Heraklit: „Das Eine, von sich selbst unterschieden, eint sich mit selbst [1]), wie die Harmonie [2]) des Bogens und der Leier." Er lässt dann den Eryximachos, der im Symposion spricht, dies kritisieren, „dass die Harmonie disharmoniere oder aus Entgegengesetzten sei; denn nicht aus dem Hohen und Tiefen, insofern sie verschieden sind, entstehe die Harmonie, sondern durch die Kunst der Musik geeint." Dies ist aber kein Widerspruch gegen Heraklit, der eben dieses will. Das Einfache, die Wiederholung des einen Tones ist keine 'Harmonie'; zur Harmonie gehört schlechthin der Unterschied, ein bestimmter Gegensatz, da sie eben das absolute Werden, nicht ein blosses Verändern ist. Das Wesentliche ist, dass jeder besondere Ton verschieden ist von einem anderen, aber nicht abstract von 'irgend' einem anderen, sondern von 'seinem' anderen, so dass sie auch einig sein können. Jedes Besondere ist nur, insofern sein Entgegengesetztes an sich in seinem Begriffe enthalten ist. [3]) Die Subjectivität ist so 'das Andere' der Objectivität, — nicht von einem Stück Papier, was sinnlos wäre; indem jedes das Andere des Anderen als 'seines' Anderen ist, so liegt darin eben ihre 'Identität'. Dies ist das grosse Princip des Heraklit; es kann 'dunkel' erscheinen, aber es ist speculativ, und dies ist für den Verstand, der das Sein, Nichtsein, das Subjective und Objective, das Reale und Ideelle für sich festhält, 'immer' schwer und dunkel.

2. Heraklit ist in seiner Darstellung nicht bei diesem Ausdrucke in Begriffen, beim rein Logischen stehen geblieben, sondern ausser dieser allgemeinen Form,

---

[1]) *Dass der Tod eine Rückkehr zu Gott sei, bemerkt Philo Jud. 'de Abr.' 44; vgl. Joh. 16 : 28 u. Joh. Scot. Eriugena 'de D. N.' 2 : 2, 3 : 20. — Fichte: „Das absolute Sein... stösst sich aus von sich selbst, um lebendig wieder einzukehren zu sich selbst." (5 : 512.)*

[2]) *Bzw. die 'Palintonie'. Die Palintonie ist die Form des von beiden Seiten noch einmal aufwärts gebogenen skythischen Bogens, was die umgekehrte Leierform war.* (B.)

[3]) *Vgl. Plat. Lys. 216 a, Gesetze 816 d; Aristot. Metaph. 1004 a, 1032 b; Phil. Jud. 'de Gig.' 1, 'de Ebr.' 45; Matth. 13 : 24—30, Hom. Clem. 2 : 14, Iren. 4 : 37—7, Lact. Inst. Div. 6 : 15, Thom. Aq. S. c. G. 2 : 50.* (B.)

in der Heraklit sein Princip vortrug, hat er seiner Idee auch eine realere, mehr natürliche Gestalt gegeben; daher wird er noch zur ionischen Schule der Naturphilosophen gerechnet. Ueber diese 'Weise' der Realität sind jedoch die Geschichtschreiber uneins; die allermeisten, darunter Aristoteles (Met. 1 : 3, 8), sagen, dass er das seiende Wesen als Feuer gesetzt habe, andere aber bei Sextus ('adv. Math.' 9 : 360; 10 : 233) als Luft. Noch andere behaupten, er habe mehr die Ausdünstung, als die Luft, zum Princip gemacht[1]; selbst die Zeit findet sich bei Sextus ('adv. Math.' 10 : 216) als das erste seiende Wesen genannt. Die Frage ist: „Wie ist diese Verschiedenheit zu begreifen? Man darf durchaus nicht glauben, dass diese Nachrichten der Nachlässigkeit der Schriftsteller zuzuschreiben seien, denn die Zeugen sind die besten, wie Aristoteles und Sextus Empiricus, die nicht im Vorbeigehen sondern bestimmt von diesen Formen sprechen, ohne aber auf diese Verschiedenheiten und Widersprüche aufmerksam zu machen. Einen näheren Grund scheinen wir an der Dunkelheit der Schrift Heraklits zu haben, die in der Verworrenheit ihres Ausdrucks zum Missverständnis Veranlassung geben konnte. Allein näher betrachtet fällt diese Schwierigkeit weg, die sich zeigt, wenn man es nur oberflächlich damit nimmt; in dem tiefsinnigen Begriffe Heraklits findet sich selbst der wahrhafte Ausweg über dieses Hindernis. Ueberhaupt konnte Heraklit nicht mehr, wie Thales, Wasser oder Luft oder dergleichen als absolutes Wesen aussprechen, — nicht mehr in Weise eines Ersten, woraus das Andere hervorgehe, — indem er Sein als dasselbe mit Nichtsein, oder den unendlichen Begriff dachte, und also kann das 'seiende' absolute Wesen nicht als eine existierende Bestimmtheit, z. B. des 'Wassers', bei ihm auftreten, sondern das Wasser als sich verändernd, oder nur der Process.

a. Den abstracten Process als 'Zeit' fassend, hat Heraklit also gesagt: „Die Zeit sei das erste körperliche Wesen", wie Sextus ('adv. Math.' 10 : 231—232) dies ausdrückt. 'Körperlich' ist ein ungeschickter Ausdruck; die Skeptiker wählten häufig die rohesten Ausdrücke, oder machten Gedanken erst roh, um dann mit ihnen fertig zu werden. 'Körperlich' heisst hier abstracte 'Sinnlichkeit': die Zeit, als das erste sinnliche Wesen, ist die abstracte Anschauung des Processes. Indem Heraklit nicht beim logischen Ausdrucke des Werdens stehen blieb, sondern seinem Princip die Gestalt des Seienden gab, so liegt hierin, dass sich ihm dafür zunächst die Zeit darbieten musste, denn sie ist eben im Anschaubaren die 'erste' Form des Werdens. Die Zeit ist das 'reine' Werden als angeschaut, der reine 'Begriff', das Einfache, das aus schlechthin Entgegengesetzten harmonisch ist; ihr Wesen ist, zu sein und nicht zu sein in Einer Einheit, und hat sonst keine Bestimmung. Nicht als ob die Zeit 'ist', oder 'nicht ist', sondern die Zeit 'ist' dies, im Sein unmittelbar nicht zu sein und im Nichtsein unmittelbar zu sein[2], — dieses Umschlagen aus Sein in Nichtsein, dieser abstracte Begriff, aber auf gegenständliche Weise, d. h. insofern er für uns ist. In der Zeit 'ist' nicht das Vergangene und Zukünftige sondern nur das Jetzt, und dies 'ist', um als Vergangenheit 'nicht' zu sein; und dieses Nichtsein schlägt, als Zukunft, ebenso in das Sein um. Wenn wir sagen sollten, wie das, was Heraklit als das Wesen

---

[1]) Johannes Philoponus ad Aristot. de Anima (1 : 2), fol. 4, a.

[2]) *Das Sein der Zeit ist das wirkliche Nichtsein im Verhältnis des Vorauszusetzenden, sich Setzenden und Aufhebenden, bzw. der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.* (B.)

erkannte, in dieser reinen Form, in der er es erkannt hat, für das Bewusstsein existiere, so wäre nichts Anderes als die Zeit zu nennen, und es hängt daher mit dem Gedankenprincipe Heraklits ganz richtig zusammen, die Zeit als die erste Form des Werdenden zu bestimmen. [1])

b. Aber dieser reine gegenständliche Begriff muss sich weiter realisieren, und so finden wir in der Tat, dass Heraklit den Process auf nähere physikalische Weise bestimmt hat. In der Zeit sind die Momente Sein und Nichtsein nur als 'negativ' oder unmittelbar verschwindende gesetzt; wollen wir beide Momente als eine für sich bestehende Totalität ausdrücken, so ist die Frage, welches 'physikalische' Wesen dieser Bestimmung entspricht. Das Wahre Heraklits ist, das Wesen der Natur begriffen, d. h. sie als an sich unendlich, als Process an ihr selbst dargestellt zu haben, und mithin leuchtet uns sogleich ein, dass Heraklit nicht sagen konnte, dass das Wesen Luft oder Wasser und dergleichen sei. Denn sie sind nicht selbst der Process; dieser ist aber das 'Feuer' und so behauptete er das Feuer als das erste Wesen. Dies ist die reale Form des heraklitischen Princips, die Seele und Substanz des Naturprocesses. Das Feuer ist die 'physikalische Zeit', die absolute Unruhe, das absolute Auflösen von Bestehen, das Vergehen von Anderen, aber auch seiner selbst, und wir begreifen daher, wie Heraklit, von seiner Grundbestimmung ausgehend, ganz consequent das Feuer als den Begriff des Processes nennen konnte.

c. Dieses Feuer hat er nun näher als realen Process ausgeführt; indem seine Realität für sich der ganze Process ist, sind dann die Momente concreter bestimmt worden. Das Feuer, als dieses Metamorphosierende der körperlichen Dinge, ist Verwandelung und Verflüchtigung des Bestimmten; für diesen Process hat nun Heraklit ein ganz besonderes Wort gebraucht, 'Ausdampfung' (ἀναθυμίασις), — es ist aber mehr 'Uebergang'. Aristoteles ('De Anim.' 1 : 2) sagt von Heraklit in dieser Rücksicht, dass nach seiner Darstellung „das Princip die 'Seele' sei, weil sie die Ausdünstung sei, das Hervorgehen von Allem; es sei das Körperloseste und immer fliessend." Dieses ist auch passend für das Grundprincip Heraklits.

Weiter hat er den realen Process in seinen abstracten Momenten so bestimmt, dass er zwei Seiten an ihm unterschied, „den Weg 'nach oben' (ὁδὸς ἄνω) und den Weg 'nach unten' (ὁδὸς κάτω)", den einen die Entzweiung zum Bestehen der Entgegengesetzten, den anderen das In-Eins-Gehen dieser bestehenden Gegen-

---

[1]) *Kurz nach Hegels Tode hat Karl Friedrich Bachmann in einer Schrift 'über Hegels System und die Notwendigkeit einer nochmaligen Umgestaltung der Philosophie' (Lpz. 1833) die Meinung geäussert, dass die Logik die Zeit als eine Kategorie in sich aufnehmen müsse. (S. 183.) Weisse hatte in Leipzig schon 1828 an Hegel diese Forderung gemacht; die Zeit, hiess es, sei eine allgemeine Form des Lebens, indem selbst das Wirken des Geistes an dieselbe gebunden sei. Allein die Vernunftlehre ist die Lehre der absoluten Denkbarkeiten oder Möglichkeiten, und sie verhält sich deshalb zur Natur- und Geisteslehre wie Potentialitätslehre zur Realitäts- und Idealitätslehre; ihrer Bedeutung nach ist die Selbstverkehrung der Kategorie in der Logik als eine bloss 'an sich' gültige zu nehmen, ebenso wie das Werden und die Bewegung der Zahl in der reinen Mathematik. Und dass beim Durchdenken der Logik die Zeit tatsächlich schon im Spiele ist, bedeutet nicht mehr als der Gebrauch der 'Sinne' in der Logik, der durchweg in derselben vorausgesetzt wird, gleichwohl aber erst in der Naturlehre zur Sprache kommt.* (B.)

sätze. Dafür hatte er nach Diogenes (9 : 8) die näheren Bestimmungen „der Feindschaft, des Streites (πόλεμος, ἔρις) und der Freundschaft, Harmonie (ὁμολογία, εἰρήνη); von diesen beiden ist die Feindschaft, der Streit dasjenige, welches Princip des Entstehens Unterschiedener ist, was aber zur Verbrennung führt, Eintracht und Friede." Bei Feindschaft zwischen Menschen setzt so einer sich als selbstständig gegen den anderen, oder 'ist für sich', realisiert sich überhaupt, Einigkeit und Friede jedoch ist das Versinken aus dem Fürsichsein in die Ununterscheidbarkeit oder Nichtrealität. Alles ist 'Dreiheit' und dabei doch wesentliche Einheit; die Natur ist dieses nimmer Ruhende und das All das Uebergehen aus dem Einen ins Andere, aus der Entzweiung in die Einheit, aus der Einheit in die Entzweiung.[1]

Die näheren Bestimmungen dieses 'realen' Processes sind zum Teil mangelhaft und widersprechend. Es wird nun in dieser Hinsicht in einigen Nachrichten[2] von Heraklit angeführt, dass er ihn so bestimmt habe: „Des Feuers Wendungen sind zuerst das Meer, und dann davon die Hälfte die Erde, die andere Hälfte der Blitzstrahl (πρηστήρ)", das entspringende Feuer. Dies ist das Allgemeine, und sehr dunkel. Diogenes Laertius (9 : 9) sagt: „Das Feuer wird verdichtet zu Feuchtigkeit, und zum Stehen kommend wird es Wasser; das erhärtete Wasser aber wird zu Erde, und dies ist der Weg nach unten. Die Erde wird dann wieder flüssig und aus ihr wird Feuchtigkeit, und aus dieser die Ausdünstung des Meeres, aus der dann alles entsteht; die ist der Weg nach oben.[3]) Wasser entzweit sich in finstere Ausdünstung, — wird Erde, und in reine, glänzende, — wird Feuer, entzündet sich in der Sonnensphäre; das Feurige wird Meteore, Planeten und Gestirne." Diese sind so nicht ruhige, tote Sterne, sondern als im Werden, in ewiger Erzeugung betrachtet. Wir haben also im Allgemeinen eine Metamorphose des Feuers. Diese orientalischen bildlichen Ausdrücke sind bei Heraklit aber nicht in roh sinnlicher Bedeutung zu nehmen, d. h. dass diese Verwandelungen in der äusseren Wahrnehmung vorkämen, sondern sie bilden die Natur dieser Elemente, nach welcher die Erde sich ewig ihre Sonne und Kometen erzeugt.[4]

---

[1]) *Hegels 'absolute Negativität' oder Selbsterhaltung in der Selbstverkehrung. Vgl. hier noch u. A. Fichte 2 : 10 unten.* (B.)

[2]) Clemens Alex.: Stromata V 14, p. 712, ed Pott. (cit. Steph. 'Poës. phil.' p. 131).

[3]) *Aristoteles:* Φαμὲν πῦρ καὶ ἀέρα καὶ ὕδωρ καὶ γῆν γίγνεσθαι ἐξ ἀλλήλων, καὶ ἕκαστον ἐν ἑκάστῳ ὑπάρχειν τούτων δυνάμει. *(Meteor. 1 : 3.)*

[4]) *„Die gesamten Körper des Systems setzen sich ihre Sonne." (Enc. § 270 Anm.) „Alle Körper, die zum Sonnensystem gehören, producieren sich ihr Centrum, setzen sich ihren Lichtkörper." (§ 275 Zusatz.) (Eine einseitige Abhängigkeit etwa des Kleinen vom Grossen erkennt Hegel überhaupt nicht an.) „Der Standpunkt der Lebendigkeit ist eben, ... Sonne und Alles so aus sich herauszuwerfen." (§ 357 Zus.) „Die Empfindungen werden also durch die Anschauung räumlich und zeitlich gesetzt." (§ 448 Zus.) „Das subjective Sehen herausgeworfen ist die Sonne." (§ 252 Zus.) — Alles nämlich bestimmt selbst, indem es bestimmt wird, und gerade die Nichtigkeit ist nur verkehrte Unendlichkeit; das Licht der Sonne scheint im Ich, damit es draussen gesehen werde, und eigentlich ist die Sonne als centrale Realität das Andere derselben, Idealität. Sie offenbart das in ihrem Lichte, dessen Schein ohne das Ich keine 'wahre' Wirklichkeit hat, weshalb sich das Licht der Sonne und das Sehen des Ichs, als Idealität der Realität, wie Æusserlichkeit und Innerlichkeit derselben Welt verhalten, d. h. gesetzt werden oder setzen, jenachdem in ihnen die Idee sich nimmt.* (B.)

Die Natur ist so dieser 'Kreis'. In diesem Sinne sehen wir ihn bei Clemens von Alexandrien (Strom. 5 : 14, p. 711) sagen: „Das Universum hat kein Gott und kein Mensch gemacht, sondern es war immer und ist und wird sein ein immer lebendiges Feuer, das sich nach seinem Gesetze (μέτρῳ) entzündet und erlischt." Wir begreifen nun was Aristoteles anführt, das Princip sei die Seele, weil sie die Ausdünstung: das 'Feuer' ist nämlich, als dieser sich selbst bewegende Process der Welt [1], die 'Seele. Hieran schliesst sich ein anderer Ausdruck, der sich gleichfalls bei Clemens dem Alexandriner (Strom. 6 : 2, p. 746) findet: „Den Seelen (dem Belebten) ist der 'Tod', Wasser zu werden; dem Wasser ist der 'Tod', Erde zu werden; umgekehrt aus der Erde erzeugt sich dann Wasser, aus dem Wasser aber die Seele." Es ist also überhaupt der Process des Erlöschens, des Zurückgehens des Gegensatzes in die Einheit und des Wiedererweckens desselben, des Hervorgehens aus Einem. Das Erlöschen der Seele, des Feuers in Wasser, die zum Producte wird, erzählen einige, z. B. Diogenes Laertios (9 : 8), Eusebios (Pr. Ev. 14 : 3) und Tenneman (Bd. I, S. 218), falsch als eine 'Weltverbrennung'. Es wäre mehr eine Vorstellung der Phantasie, was Heraklit gesprochen haben soll von einem Weltbrande, dass nach einer gewissen Zeit, wie nach unserer Vorstellung beim Ende der Welt, die Welt, in Feuer untergehe. Wir sehen aber sogleich aus den bestimmtesten Stellen [2], dass dieser Weltbrand nicht gemeint sei, sondern es ist das beständige Verbrennen als Werden der Freundschaft, das allgemeine Leben und der allgemeine Process des Universums. In Rücksicht dessen, dass nach Heraklit das Feuer das Belebende, die Seele ist, findet sich bei Plutarch ('De esu carn.' 1, p. 995 ed. Xyl.) ein Ausdruck vor, der bizarr erscheinen kann: nämlich der, dass „die trockenste Seele die beste sei". Wir nehmen zwar auch nicht, die nasseste für die beste, aber doch im Gegenteil die lebendigste; 'trocken' heisst hier aber 'feurig'. So ist die trockenste Seele das reine Feuer, und dies ist nicht unlebendig sondern die Lebendigkeit selbst.

Das sind die Hauptmomente des reellen Lebensprocesses; ich verweile einen Augenblick hierbei, indem damit überhaupt aller Begriff der speculativen Betrachtung der Natur ausgesprochen ist. In diesem Begriffe geht ein Moment, ein Element in das andere über; Feuer wird zu Wasser, Wasser zu Erde und Feuer. Es ist ein alter Streit über die Verwandelung und gegen die Unwandelbarkeit der Elemente [3]; in diesem Begriffe scheidet sich die gemeine sinnliche Naturforschung und die Naturphilosophie. An sich, in der speculativen Ansicht, die auch die Heraklit's ist, wird die einfache Substanz in Feuer und die übrigen Elemente metamorphosiert; in der anderen ist aller Uebergang aufgehoben, nur eine äusserliche Trennung schon Vorhandener gesetzt: Wasser sei eben Wasser, Feuer sei Feuer u. s. f. Wenn 'jene' Ansicht die 'Verwandelung' behauptet, so glaubt 'diese' Ansicht das Gegenteil aufzeigen zu können; sie behauptet zwar 'Wasser' 'Feuer' u. s. f. nicht mehr als einfache Wesenheiten, sondern zerlegt sie in Wasser-, Sauerstoff u. s. f., aber deren Unwandelbarkeit behauptet sie. Sie behauptet dabei mit Recht, dass, was 'an sich' sein soll in der speculativen

---

[1]) *Der Weltprocess ist die Selbstverkehrung der Wirklichkeit.* (B.)

[2]) Cf. Stobæi Ecl. Phys. 22, p. 454.

[3]) *Aristoteles: „Element heisse von den Realitäten diejenige, in welche sich die anderen zerlegen lassen als in eine potential oder actual in ihnen enthaltene, — auf welche von beiden Weisen ist nämlich noch streitig, — und welche selbst nicht weiter in artlich andere zerlegbar ist." ('Von dem Himmelsgebäude' 3 : 3.)* (B.)

Ansicht, auch die Wahrheit der 'Wirklichkeit' haben müsse, denn wenn das Speculative dies ist, die Natur und das Wesen ihrer Momente zu sein, so muss dies auch so vorhanden sein. — Man stellt sich mit Unrecht das 'Speculative' als etwas nur im Gedanken oder im Innern, d. h. man weiss nicht wo, Seiendes vor. Es ist dies auch so 'vorhanden', aber die Naturforscher verschliessen sich das Auge dazu durch ihren beschränkten Begriff.[1] Wenn wir sie hören, so 'beobachten' sie nur, sagen, was sie 'sehen'; aber dies ist nicht wahr, sondern bewusstlos verwandeln sie unmittelbar das Gesehene durch den beschränkten fixierten Begriff, und der Streit ist nicht der Gegensatz der Beobachtung und des absoluten Begriffes, sondern jenes Begriffes gegen diesen. Sie zeigen die Verwandelungen als nicht seiend, z. B. des Wassers in Erde. Bis auf die neuesten Zeiten wurde diese Verwandelung zwar behauptet, indem, wenn Wasser destilliert wird, ein erdiger Rückstand blieb, Lavoisier stellte aber eine Menge genauer Versuche darüber an, wog alle Gefässe und es ergab sich, dass der erdige Rückstand von den Gefässen komme. — Es giebt einen oberflächlichen Process, der nicht Ueberwindung der Bestimmtheit der Substanz ist; sie sagen von ihm: „Wasser verwandelt sich nicht in Luft, sondern nur in Dampf, und Dampf verdichtet sich immer nur wieder zu Wasser." Allein dort wie hier fixieren sie nur einen einseitigen mangelhaften Process, und geben ihn für den absoluten Process aus. Im realen Naturprocess machen sie indessen die Erfahrung, dass der aufgelöste Krystall Wasser giebt und im Krystall Wasser verloren geht und hart wird, nämlich das sogenannte 'Krystallwasser', dass die Ausdünstung der Erde nicht als Dampfform, im äusseren Zustande, in der Luft anzutreffen ist, sondern die Luft ganz rein bleibt, oder der Wasserstoff in der reinen Luft ganz verschwindet; sie haben sich genug vergebliche Mühe gegeben, Wasserstoff in der atmosphärischen Luft zu finden. Sie machen ebenso wieder die Erfahrung, dass ganz trockene Luft, an der sie weder Feuchtigkeit noch Wasserstoff aufzeigen können, in Dünste und Regen übergeht u. s. f. Dies ist die Beobachtung, aber sie verderben alle Wahrnehmung der Verwandelungen durch den fixen Begriff von Ganzem und Teilen, den sie mitbringen, von Bestehen aus Teilen, von Schon-vorhanden-gewesen-Sein dessen, als eines solchen, was sich entstehend zeigt. Wenn der aufgelöste Krystall Wasser zeigt, so sagen sie: „Es ist nicht als Wasser entstanden, sondern vorher schon darin gewesen." Wenn das Wasser, in seinem Processe entzweit, Wasserstoff und Sauerstoff zeigt, heisst das nach ihnen: „Diese sind nicht entstanden, sondern vorher schon als solche, als Teile, aus denen das Wasser besteht, da gewesen." Aber sie können weder Wasser im Krystall, noch Sauer- und Wasserstoff im Wasser aufzeigen; ebenso verhält es sich mit dem 'latenten Wärmestoff'. Wie es mit allem Aussprechen der Wahrnehmung und Erfahrung geht, so wie der Mensch spricht, ist ein Begriff darin; es ist gar nicht abzuhalten, sondern immer im Bewusstsein ein Anflug der Allgemeinheit und Wahrheit erhalten. Denn eben der Begriff ist das Wesen, aber nur der gebildeten Vernunft wird er absoluter Begriff, nicht, wenn er in einer Bestimmtheit, wie hier, befangen

---

[1] *Heraklit:* Κακοὶ μάρτυρες ἀνρθώποισι ὀρθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων *Hegel: „Wann wird die Wissenschaft einmal dahinkommen, über die 'metaphysischen' Kategorien, die sie gebraucht, ein Bewusstsein zu erlangen und statt derselben den Begriff der Sache zugrunde zu legen?" (Enc. § 270 Anm.)*

bleibt. Sie kommen daher notwendig auf ihre Grenze; so ist ihr Kreuz, keinen Wasserstoff in der Luft zu finden: Hygrometer, Flaschen voll Luft aus den hohen Regionen durch einen Luftballon heruntergebracht, zeigen ihn nicht als 'seiend'. Ebenso ist Krystallwasser nicht mehr als Wasser, sondern verwandelt, zu 'Erde' geworden.

Um zu Heraklit zurückzukehren, so fehlt nur dieses noch an dem Process, dass sein einfaches Wesen als allgemeiner 'Begriff' erkannt werde. Dieses Dauernde und Ruhende, was Aristoteles giebt, könnte man vermissen. Heraklit sagt zwar, es fliesse alles, es sei nichts bestehend, nur das Eine bleibe: das ist aber der Begriff der nur seienden Einheit im Gegensatze, nicht der in sich reflectierten. Dieses Eins in seiner Einheit mit der Bewegung der Individuen ist die Gattung [1], oder der in seiner Unendlichkeit einfache Begriff als Gedanke; als dieses ist die Idee noch zu bestimmen, und so werden wir sie als den νοῦς des Anaxagoras wiederfinden. Das Allgemeine ist die unmittelbare einfache Einheit in dem Gegensatze, die als Process Unterschiedener in sich zurückgeht, aber auch dieses findet sich bei Heraklit: diese Einheit in dem Gegensatze nannte er 'Schicksal' (εἱμαρμένη) oder Notwendigkeit. [2] Und der Begriff der Notwendigkeit ist kein anderer als eben dieser, dass die Bestimmtheit das Wesen des Seienden als eines Einzelnen ausmacht, aber eben dadurch es auf sein Entgegengesetztes bezieht, das absolute „Verhältnis (λόγος), welches durch das Sein des Ganzen hindurchgeht". Er nennt dies „den ätherischen Leib, den Samen des Werdens von Allem" [3]; das ist ihm die Idee, das Allgemeine als das Wesen, als der beruhigte Process.

3. Es ist nun noch übrig, zu betrachten, welches Verhältnis Heraklit diesem Wesen zum 'Bewusstsein' giebt; seine Philosophie hat im Ganzen eine naturphilosophische Weise, indem das Princip, obzwar logisch, als der allgemeine Naturprocess aufgefasst ist. Wie kommt jener λόγος zum Bewusstsein? Wie verhält er sich zur individualen Seele? Ich führe dies ausführlicher hier an; es ist eine schöne, unbefangene, kindliche Weise, von der Wahrheit wahr zu sprechen. Hier tritt erst das Allgemeine und die Einheit des Wesens des Bewusstseins und des Gegenstandes, und die Notwendigkeit der Gegenständlichkeit ein. In Ansehung der Aussagen über das Erkennen sind nun mehrere Stellen von Heraklit aufbewahrt. Es geht aus seinem Principe, dass alles was ist zugleich nicht ist, unmittelbar hervor, dass er erklärt, dass die sinnliche Gewissheit keine Wahrheit hat, denn eben sie ist die Gewissheit, für welche etwas als 'seiend' besteht, was in der Tat ebenso nicht ist. Nicht dieses unmittelbare Sein, sondern die absolute Vermittelung, das gedachte Sein, der Gedanke ist das wahre Sein. [4] Heraklit sagt über die sinnliche Wahrnehmung in dieser Beziehung bei Clemens von Alexandrien ('Strom.' 3 : 3, p. 520): „Tot ist was wir wachend sehen, was aber schlafend Traum", und bei Sextus ('adv. Math.' 7 : 126—127): „Schlechte Zeugen sind den Menschen die Augen und Ohren, sofern sie barbarische Seelen

---

[1]) *Die Selbstverkehrung der Einzelheit ist die Wirklichkeit des Allgemeinen.* (B.)

[2]) Diog. Laërt. 9 : 7; Simplic. ad Arist. Phys. p. 6; Stob. Eclog. Phys. c. 3, pp. 58—60.

[3]) 'Plutarch.' de Plac. Phil. 1 : 28.

[4]) *Bzw. das Fürsichsein. Das Sein verkehrt sich am Dasein der Sache zum Fürsichsein der Idee. Das Wahre ist denkbar als Idee, findet sich im Gedanken als Idee.* (B.)

haben. Die Vernunft (λόγος) ist die Richterin der Wahrheit[1]), nicht aber die nächste beste, sondern allein die göttliche, allgemeine", — dieses Maass, dieser Rhythmus, der durch die Wesenheit des Alls hindurchgeht. Absolute Notwendigkeit ist eben dies, im Bewusstsein das Wahre zu haben, aber ein solches ist nicht jedes Denken überhaupt, das auf Einzelnes geht, jedes Verhältnis, worin es nur Form ist und den Inhalt der Vorstellung hat, sondern der allgemeine Verstand, das entwickelte Bewusstsein der Notwendigkeit, die Identität des Subjectiven und Objectiven. In dieser Rücksicht sagt Heraklit nach Diogenes (9 : 1), „viel Wissen (πολυμαθίη) lehre den Verstand nicht, sonst hätte es auch den Hesiodos, Pythagoras, Xenophanes und Hekatäos belehrt. Eines sei das Weise, die Vernunft (γνώμην) zu erkennen, die durch alles das Herrschende sei".

Sextus ('adv. Math.' 7 : 127—133) erzählt näher das Verhältnis des subjectiven Bewusstseins, der besonderen Vernunft, zur allgemeinen, zu diesem Naturprocesse. Das hat noch eine sehr physicalische Gestalt und ist ungefähr wie wir die Besonnenheit gegen den träumenden oder verrückten Menschen auffassen. Der wachende Mensch verhält sich zu den Dingen auf eine allgemeine Weise, welche dem Verhältnisse der Dinge gemäss ist, wie die anderen sich auch dagegen verhalten, und ist doch darin für sich. Wenn und insofern ich in dem objectivverständigen Zusammenhange dieser Besonnenheit bin, bin ich zwar wegen dieser Æusserlichkeit in der Endlichkeit, aber wachend habe ich das Bewusstsein der Notwendigkeit dieses Zusammenhangs in der Form der Objectivität, das Wissen des allgemeinen Seienden, also die Idee in der Endlichkeit. Sextus führt uns die Bestimmung hiervon so an: „alles, was uns umgiebt, sei selbst logisch und verständig," — doch darum noch nicht mit Bewusstsein. „Wenn wir dieses allgemeine Wesen durch das Atmen einziehen, würden wir verständig, aber nur wachend seien wir so, schlafend in der Vergessenheit." Das wache Bewusstsein der Aussenwelt, was zur Verständigkeit gehört, ist mehr ein Zustand; hier ist es aber für das Ganze des vernünftigen Bewusstseins genommen. „Denn im Schlafe seien die Wege des Gefühls verschlossen und der Verstand, der in uns, werde von seiner Vereinigung (συμφυΐας) mit der Umgebung abgesondert, und es erhalte sich allein der Zusammenhang (πρόσφυσις) des Atmens, gleichsam als einer Wurzel"; also dieses Atmen ist unterschieden von dem allgemeinen Atmen, d. h. dem Sein eines Anderen für uns. Die Vernunft ist dieser Process mit dem Objectiven; wenn wir nicht mit dem Ganzen in Zusammenhang sind, so träumen wir nur. „So getrennt, verliere der Verstand die Kraft des Bewusstseins (μνημονικὴν δύναμιν), die er vorher hatte"; der Geist nur als individuale Einzelnheit verliert die Objectivität, ist nicht in der Einzelnheit allgemein, nicht das Denken, das sich selbst zum Gegenstande hat. „In den Wachenden

---

[1]) *„Weise ist es, indem man nicht auf mich sondern auf den Logos hört, anzuerkennen, dass Eins alles weiss." (Herakleitos beim römischen Hippolyt in dessen Werk über die Secten 9 : 9.) — „Denn wiewohl alles gemäss diesem Logos geschieht, ähneln sie Unkundigen, sie, die doch Kunde von solchen Worten und Taten erhalten, die ich erkläre, indem ich alles und jedes nach seiner Natur auseinandersetze und erörtere, wie es sich verhält." (H. beim alexandrinischen Clemens: Strom. 5, 14.) — „Wiewohl dieser Logos immer da ist, werden Menschen unverständig sein, sowohl ehe sie gehört haben, als auch zunächst nachdem sie gehört haben." (A. a. O.) — „Wiewohl dieser Logos gemeinsam ist, leben die Vielen, als hätten sie eine Sondervernunft." (H. beim Sextos: 'adv. Math.' 7 : 133.)* (B.)

aber erhalte der Verstand, durch die Wege des Gefühls, wie durch Fenster, hinaussehend und mit dem Umgebenden zusammengehend, die logische Kraft"; — wir sehen hier den Idealismus in seiner Naivität. „Nach der Weise, wie die Kohlen, die dem Feuer nahe kommen, selbst feurig werden, getrennt davon aber verlöschen, so werde der Teil, der in unsern Körpern von dem Umgebenden beherbergt ist, durch die Trennung fast unvernünftig"; — das ist das Gegenteil von denen, welche meinen, Gott gebe die Weisheit im Schlafe [1]), im Somnambulismus. „In dem Zusammenhange mit den vielen Wegen aber werde er mit dem Ganzen gleicher Art. Dieses Ganze, der allgemeine und göttliche Verstand, in der Einheit mit welchem wir logisch sind, ist das Wesen der Wahrheit bei Heraklit. Daher das, was allgemein Allen erscheint, Ueberzeugung habe, denn es hat teil an dem allgemeinen und göttlichen Logos; was aber einem Einzelnen beifällt, habe keine Ueberzeugung in sich, aus der entgegengesetzten Ursache. Im Anfange seines Buches über die Natur sagt er: „Da das Umgebende die Vernunft ist, sind die Menschen unvernünftig sowohl ehe sie hören, als wenn sie zuerst hören. Denn da was geschieht, nach dieser Vernunft geschieht, so sind sie noch unerfahren, wenn sie die Reden und Werke versuchen, welche ich auseinandersetze, nach der Natur jegliches unterscheidend und sagend, wie es sich verhält. Die anderen Menschen aber wissen nicht, was sie wachend tun, wie sie vergessen, was sie im Schlafe tun." Heraklit sagt auch ferner: „Wir tun und denken alles nach der Teilnahme am göttlichen Verstande (λόγος). Deswegen müssen wir diesem allgemeinen Verstande folgen. Viele aber leben, als ob sie einen eigenen Verstand (φρόνησιν) hätten; der Verstand aber ist nichts anderes als die Auslegung" (das Bewusstwerden) „der Weise der Anordnung des Alls. Deswegen so weit wir teilnehmen am Wissen (μνήμης) von ihm, sind wir in der Wahrheit, so viel wir aber Eigentümliches haben (ἰδιάσωμεν), sind wir in der Täuschung." Sehr grosse und wichtige Worte! Man kann sich über die Wahrheit nicht wahrer und unbefangener ausdrücken. Nur das Bewusstsein als Bewusstsein des Allgemeinen ist Bewusstsein der Wahrheit; Bewusstsein aber der Einzelnheit und Handeln als Einzelnes, eine Originalität, die eine Eigentümlichkeit des Inhalts oder der Form wird, ist das Unwahre und Schlechte. Das Böse und der Irrtum besteht also allein in der Vereinzelung des Denkens [2]), darin, sich vom Allgemeinen auszuscheiden. Die Menschen meinen gewöhnlich, wenn sie etwas denken sollen, so müsse es etwas Besonderes sein; dies ist aber eine Täuschung.

So sehr Heraklit behauptet, dass in dem sinnlichen Wissen keine Wahrheit ist, weil alles Seiende fliesst, das Sein der sinnlichen Gewissheit nicht ist, indem es ist, ebensosehr setzt er als notwendig im Wissen die 'gegenständliche' Weise. Das Vernünftige, das Wahre, das ich weiss, ist wohl ein Zurückgehen aus dem Gegenständlichen, als aus Sinnlichem, Einzelnem, Bestimmtem, Seiendem, aber was die Vernunft in sich weiss, ist ebenso die Notwendigkeit, oder das Allgemeine des Seins; es ist das Wesen des Denkens, wie es das Wesen der Welt

---

[1]) *Vgl. Ps. 127 : 2. „Das wahre Wissen der Welt vermag nicht der Schlummer des Geistes uns zu offenbaren." (11 : 275.) — „Unsere Bestimmung ist nicht im Schauen zu leben, sondern... im vermittelten Wissen." (Schelling 1, 10 : 188.)* (B.)

[2]) *Eben deshalb ist die Natur als das ausser Gott Verharrende das Böse überhaupt und liegt die ganze Welt im Argen, wofern dieselbe an sich noch etwas sein soll.* (B.)

ist. Es ist dieselbe Betrachtung der Wahrheit, welche Spinosa in seiner Ethik (2 : 44, coroll. 2) „eine Betrachtung der Dinge unter der Form der Ewigkeit" nennt.[1]) Das Fürsichsein der Vernunft ist nicht ein objectloses Bewusstsein, ein Träumen, sondern ein Wissen, das für sich ist, aber so, dass dieses Fürsichsein wach ist, oder dass es gegenständlich und allgemein, d. h. für alle dasselbe ist. Das Träumen ist ein Wissen von etwas, wovon nur ich weiss; das 'Einbilden' und dergleichen ist eben solches Träumen.[2]) Ebenso das Gefühl ist die Weise, dass etwas bloss für mich ist, ich etwas in mir, als in diesem Subjecte, habe; die Gefühle mögen sich für noch so erhaben ausgeben, so ist wesentlich, dass für mich als dieses Subject es ist was ich 'fühle', nicht als ein von mir freier Gegenstand. In der Wahrheit aber ist der Gegenstand für mich als das an sich seiende Freie, und ich bin für mich subjectivitätslos; ebenso ist dieser Gegenstand kein eingebildeter, von mir nur zum Gegenstand 'gemachter', sondern ein an sich allgemeiner.

Ausserdem hat man noch viele andere Fragmente von Heraklit, einzelne Aussprüche u. s. w., z. B.: „Die Menschen sind sterbliche Götter und die Götter unsterbliche Menschen; lebend jener Tod, und sterbend jener Leben."[3]) Der Tod der Götter ist das Leben, das Sterben das Leben der Götter; das Göttliche ist das Erheben durch das Denken über die blosse Natürlichkeit, die dem Tode angehört.[4]) Deshalb sagt auch Heraklit nach Sextus ('adv. Math.' 7 : 349), „die

---

1) *Vgl. Plat. Phd. 79 d, Plotin 4 : 7. 15, Schelling 1 : 318 u. s. w.* (B.)

2) *Der Traum ist ein unvollkommenes Wachen; im Traume werden gedankenlose Empfindungen und Vorstellungen erlebt. Er ist ein unbewusstes Bewusstsein; das Bewusstsein ist im Traume ein Bewusstsein ohne Besinnung. Und reine Vernunft oder Weisheit ist ganz Besinnung; ist man aber nur in der Besinnung wach, so ist der Mensch, welcher noch an irgend welchem Gegenstande, in irgend welcher Empfindung oder gefühlvollen Vorstellung ohne Weiteres, die Wahrheit zu haben glaubt, — nicht ganz aufgewacht und geht beziehungsweise geredet im Traume umher. Weil aber der Bauer immer träumt, träumt er selten; viel träumt der Aufgewachte, eben weil er so zu sagen ganz Gedanke und Besinnung heissen könnte. Die meisten Menschen gelangen zu derselben nie und träumen 'nur'; wofern sie wandeln, sind sie Schlafwandler, denn sie erleben nur Empfindungen und Vorstellungen, ohne zum Begriffe zu gelangen. Ihre Weisheit ist 'theosophisch', dieselbe ist eine göttliche Weisheit ohne Logik und eben deshalb erträumte Weisheit, — ein Traum des Wahren.* (B.)

3) Heraclides: Allegoriæ Homericæ, pp. 442—443 ed. Gale.

4) *Die Natur ist nicht Alles. Sie ist zunächst das Unbewusste, das Wahre ausser sich und deshalb weder das befriedigte noch das befriedigende Wahre; sie hat dieses Wahre ausser sich, als dasjenige, zu dem sie noch zu kommen hat. Zu ihrer Wahrheit kommt die Natur, indem sie zu sich selbst kommt, und zu sich selbst kommt sie, indem sie über sich selbst hinausgeht. So muss die 'lebendige' Natur zum Bewusstsein kommen, indem sie sich zu 'Tode' lebt: Verneinung des Lebens ist der Tod und ohne den Tod des Natürlichen kein Leben der Besinnung und des Geistes. Die Natur, indem sie zum Geiste auflebt, entstirbt sie sich selbst; Selbstertötung des Natürlichen ist in dessen Selbstvergeistigung vorausgesetzt, und das Geistesleben setzt das natürlich Tote nicht bloss voraus, sondern bringt es auch mit sich. Indem die lebendige Natur über das vereinzelte oder individuale Leben hinausgeht, kommt sie zur Idee des Anderen, des toten Geistes, und den Tod enthält unser Leben gerade insofern wir zu diesem als zu unserem wahren Leben erwacht sind. Dass schon der gewöhnliche Mensch von dem Tode viel redet, bedeutet, dass ihm dieser weniger fremd ist als er meint, und der wahre oder wirkliche Tod ist als wirksame oder lebhaft tätige Verkehrung des Lebens das wahre Leben selbst, welches eben das Leben des Geistes ist. Die Wahrheit ist*

Denkkraft sei ausser dem Körper", woraus Tennemann (Bd. I, S. 233) merkwürdiger weise macht: „ausser dem Menschen". Bei Sextus ('Pyrrh. Hyp'. 3 : 230) lesen wir noch: „Heraklit sagt, dass Leben sowohl als Sterben in unserem Leben wie in unserem Tode vereint ist; denn wenn wir 'leben', sind unsere 'Seelen' gestorben und in uns begraben, wenn wir aber sterben, so auferstehen und leben unsere Seelen." Wir können in der Tat von Heraklit Æhnliches sagen, wie 'Sokrates' sagte: was uns noch vom Heraklit übrig geblieben, ist vortrefflich; von dem aber, was uns verloren gegangen ist, müssen wir vermuten, dass es wohl gleich vortrefflich gewesen sei. Oder wenn wir das Schicksal für so gerecht halten wollen, dass es der Nachwelt immer das Beste erhielt, so müssen wir wenigstens von dem, was uns von Heraklit noch gemeldet ist, sagen, dass es dieser Aufbewahrung wert ist.

E. EMPEDOKLES, LEUKIPP UND DEMOKRIT.

Zugleich mit dem Empedokles betrachten wir den Leukipp und Demokrit, in denen sich Idealität des Sinnlichen, und zugleich allgemeine Bestimmtheit oder Uebergang zum Allgemeinen zeigt. Empedokles ist ein pythagoreischer Italer, der sich hinüber zu den Ioniern neigt [1]); interessanter sind Leukipp und Demokrit, welche sich zu den Italern neigen, indem sie die eleatische Schule fortsetzen. Diese beiden Philosophen gehören demselben philosophischen Systeme; sie sind in Ansehung ihrer philosophischen Gedanken zusammenzunehmen, und so zu betrachten. [2]) Leukipp ist der ältere, und Demokrit vervollkommnete das, was jener angefangen; aber was ihm hierin eigentümlich angehört, ist schwer geschichtlich nachzuweisen. Es wird freilich berichtet, dass er des Leukipp Gedanken mehr ausgebildet habe, und es ist uns auch darüber einiges aufbehalten, das aber keiner genauen Anführung wert ist. Bei Empedokles sehen wir Bestimmtheit und Scheidung der Principe hervortreten. Dass der Unterschied zum Bewusstsein kommt, ist ein wesentliches Moment, aber die Principe haben hier teils den Charakter von physischem Sein, teils zwar von ideellem Sein, aber so dass diese Form noch nicht Gedankenform ist. Dagegen sehen wir bei Leukipp und Demokrit ideellere Principien, das Atome und das Nichts, und ein näheres Eindringen der Gedankenbestimmung in das Gegenständliche, d. h. den Anfang einer Metaphysik der Körper, oder die reinen Begriffe die Bedeutung von Körperlichkeit erhalten, und also den Gedanken in gegenständliche Form übergehen; die Lehre ist aber im Ganzen unausgebildet und kann keine Befriedigung gewähren.

---

keine Einseitigkeit, und der Tod in der Natur hat keine Wahrheit ohne das Leben des Geistes, der im Bewusstsein von sich über das Natürliche hinausgeht. (B.)

1) *Empedokles (um 455), der zur Naturphilosophie kommt, indem er das Mysterienwesen und den Pythagoreismus bzw. zu vertreten fortfährt, Demokritos (um 420) der subjective Idealist, dessen objective Vielheitslehre zur eleatischen Einheitslehre im Gegensatze steht, und Sokrates, in dem der zunächst noch leere Geist des Anaxagoras zu Athen in die Oeffentlichkeit tritt, verhalten sich 'philosophisch' wie ein bereits entwickelteres 'theosophisches', 'wissenschaftliches' und 'philosophisches' Bewusstsein.* (B.)

2) Hegel sonderte in seiner Darstellung nur selten, z. B. im jenaischen Hefte, diese beiden Philosophen von einander ab. (M.)

1. *Leukipp und Demokrit.*

Von den Lebensumständen des Leukipp ist durchaus nichts Näheres bekannt, nicht einmal was er für ein Landsmann gewesen. Einige, wie Diogenes Laertius (9 : 30), machen ihn zu einem Eleaten, andere zu einem Abderiten (weil er mit Demokrit zusammengewesen), oder Melier (Melos ist eine Insel nicht weit von der peloponnesischen Küste), oder auch, wie Simplicius zu des Aristoteles Physik (p. 7), zu einem Milesier. Dass er ein Zuhörer und Freund Zeno's gewesen, wird bestimmt angegeben, doch scheint er fast gleichzeitig mit ihm gewesen zu sein, so wie auch mit Heraklit.

Demokrit ist zuverlässiger aus Abdera, in Thrakien am ägäischen Meere, der in späteren Zeiten wegen ungeschickter Handlungen so berüchtigten Stadt. Er ist, wie es scheint, um die 80. Olympiade (460 v. Chr.), oder Ol. 77, 3 (470 v. Chr.) geboren: die erste Angabe gehört bei Diogenes Laertius (9 : 41) dem Apollodor, die andere dem Thrasyllos; Tennemann (Bd. I, S. 415) lässt ihn um die 71. Olympiade (494 v. Chr.) geboren werden. Er ist nach Diogenes Laertius (9 : 34) vierzig Jahre jünger als Anaxagoras, lebte zu Sokrates' Zeiten, und ist selbst jünger als dieser, wenn er nämlich nicht Ol. 71, sondern Ol. 80 geboren wurde. Sein Verhältnis zu den Abderiten ist viel besprochen worden, und viele schlechte Anekdoten werden darüber von Laertios Diogenes erzählt. Dass er sehr reich gewesen sei, will Valerius Maximus (8 : 7, ext. 5) daraus ermessen, dass sein Vater das ganze Heer des Xerxes auf dessen Zuge nach Griechenland bewirtet habe. Diogenes (9 : 35—36) berichtet, dass er sein ansehnliches Vermögen auf Reisen nach Ægypten und in das innere Morgenland verwandt habe, doch das Letztere hat keine Glaubwürdigkeit. Sein Vermögen wird auf 100 Talente angegeben, und wenn ein attisches Talent von etwa 1000—1200 Taler darunter gemeint wäre, so hätte er allerdings damit schon weit kommen können. Dass er ein Freund und Schüler Leukipps gewesen, wird einstimmig berichtet, namentlich von Aristoteles (Met. 1 : 4); wo sie aber zusammengewesen, ist nicht berichtet. Diogenes (9 : 39) fährt fort: „Nachdem er von seinen Reisen in sein Vaterland zurückgekommen, lebte er sehr eingezogen, da er sein ganzes Vermögen verzehrt hatte, wurde aber von seinem Bruder aufgenommen und gelangte zu hoher Verehrung bei seinen Landsleuten" — nicht durch seine Philosophie, sondern — „durch einige Weissagungen. Nach dem Gesetze konnte aber der, welcher sein väterliches Vermögen durchgebracht hatte, nicht in den väterlichen Begräbnisort aufgenommen werden. Um nun der Verleumdung und der übelen Nachrede" — als ob er sein Vermögen durch Liederlichkeit verschwendet — „keinen Raum zu geben, habe er den Abderiten sein Werk Διάκοσμος vorgelesen, und diese hätten ihm dafür ein Geschenk von 500 Talenten gemacht, seine Bildsäule öffentlich aufstellen lassen, und ihn mit grossem Pompe begraben, nachdem er, bei 100 Jahr alt, gestorben." Dass dies auch ein Abderitenstreich gewesen sei, dafür haben es 'die' wenigstens nicht angesehen, welche uns diese Erzählung hinterlassen haben.

Leukipp ist der Urheber des berüchtigten 'atomistischen' Systems, das, in neueren Zeiten wiedererweckt, als das Princip — 'vernünftiger' Naturforschung gegolten hat. Nehmen wir dieses System für sich, so ist es freilich sehr dürftig und nicht viel darin zu suchen, allein das muss dem Leukipp als grosses Verdienst zugeschrieben werden, dass er, wie es in unserer gemeinen Physik ausgedrückt wird, die allgemeinen und sinnlichen, oder primären und secundären, oder 'wesentlichen' und 'unwesentlichen' Eigenschaften der Körper unter-

schied.[1]) Die allgemeine Eigenschaft heisst speculativ, dass das Körperliche durch den Begriff, oder das Wesen des Körpers in der Tat allgemein bestimmt ist; Leukipp fasste die Bestimmtheit des Seins nicht auf oberflächliche sondern auf speculative Weise. Wenn gesagt wird 'der Körper hat diese allgemeine Eigenschaft', z. B. 'Gestalt', 'Undurchdringlichkeit', 'Schwere', so stellt man sich vor, die unbestimmte Vorstellung 'Körper' sei das 'Wesen', und sein Wesen etwas Anderes als diese 'Eigenschaften'. Aber speculativ ist die Wesenheit eben die allgemeinen Bestimmungen; sie sind an sich-seiende, oder der abstracte Inhalt und Realität des Wesens. Dem Körper als solchem bleibt dort nichts für die Bestimmung des Wesens als die reine Einzelnheit, aber er ist Einheit Entgegengesetzter, und die Einheit dieser Prädicate macht sein Wesen aus.

Erinnern wir uns, dass wir in der eleatischen Philosophie das Sein und Nichtsein als Gegensatz sahen: nur das Sein ist, das Nichtsein, auf dessen Seite Bewegung, Veränderung u. s. f. fällt, 'ist' nicht. 'Sein' ist noch nicht die in sich zurückkehrende und zurückgekehrte Einheit, wie Heraklits Bewegung und das Allgemeine. Von der Seite, dass in die sinnliche unmittelbare Wahrnehmung Unterschied, Veränderung, Bewegung u. s. f. fällt, kann gesagt werden, dass die Behauptung, nur das Sein sei, dem Augenscheine ebenso widerspricht, als dem Gedanken, denn dieses Nichts, das die Eleaten aufhoben, 'ist'. Oder in der heraklitischen Idee sind Sein und Nichtsein dasselbe: das Sein ist, aber das Nichtsein, da es Eins mit dem Sein, ist ebensowohl, oder Sein ist sowohl Prädicat des Seins als des Anderen, des Nichtseins. Das Sein aber und Nichtsein beide mit der Bestimmung eines Gegenständlichen, oder, wie sie für die sinnliche Anschauung sind, ausgesprochen, so sind sie der Gegensatz des 'Vollen' und des 'Leeren'. Dieses spricht Leukipp aus; was in Wahrheit bei den Eleaten vorhanden war, spricht Leukipp als seiend aus. Aristoteles (Met. 1 : 4) führt an: „Leukipp und sein Freund Demokrit behaupten, das 'Volle' und das 'Leere' seien die Elemente, indem sie das Eine das Seiende, das Andere das Nichtseiende nennen, das Volle und Dichte nämlich das Seiende, das Leere und Dünne aber das Nichtseiende. Deshalb sagen sie auch, das Sein sei nicht mehr als das Nichtsein[2]), weil auch das Leere ebensowohl sei als der Körper, und dies seien die materiellen Ursachen aller Dinge." Das Volle hat das 'Atom' zu seinem Principe; das Absolute, das Anundfürsichseiende ist also das Atom und das Leere (τὰ ἄτομα καὶ τὸ κενόν) — das ist eine wichtige, wenn auch unzureichende Bestimmung. Nicht die Atome, wie wir sprechen, die wir uns z. B. in der Luft schwimmend vorstellen, sind allein das Princip, sondern das dazwischen seiende Nichts ist ebenso notwendig; es ist so hier die erste Erscheinung des atomistischen Systems. Von diesem Principe selbst sind nun näher seine Bedeutungen und Bestimmungen anzugeben.

a. Die Hauptsache ist das 'Eins', das 'Fürsichsein'; diese Bestimmung ist ein grosses Princip, das wir bisher noch nicht hatten. Parmenides setzt das Sein oder das abstract Allgemeine, Heraklit der Process; die Bestimmung des Fürsichseins kommt dem Leukipp zu. Parmenides sagt, das Nichts sei gar nicht; bei Heraklit war nur 'das Werden', als Umschlagen von Sein und Nichts, wo jedes negiert ist; aber dass gesetzt ist, dass beide einfach bei sich selbst seien,

---

[1]) *Was bekanntlich später namentlich auch Locke getan hat.* (B.)

[2]) *„Das Nichts ist, wie ein Alter sagt, nicht weniger als das Etwas." (1 : 383.) Cf. Plut. adv. Colot. 4 : 2, sowie Plat. Soph. 237 a und 260 b.* (B.)

das Positive als fürsichseiendes Eins und das Negative als Leeres, ist, was bei Leukipp zum Bewusstsein gekommen und zur absoluten Bestimmung geworden ist. Das atomistische Princip ist auf diese Weise nicht vorbei, sondern muss nach dieser Seite immer sein; das Fürsichsein muss in jeder 'logischen' Philosophie [1]) als ein wesentliches Moment, nicht freilich als das letzte vorkommen. Beim logischen Fortgang vom Sein und Werden zu dieser Gedankenbestimmung kommt zwar zuerst das Dasein [2]); dieses gehört aber der Sphäre der Endlichkeit an, und kann so nicht 'Princip' der Philosophie werden. Wenn also auch die Entwickelung der Philosophie in der Geschichte der Entwickelung der 'logischen' Philosophie entsprechen muss, so wird es doch in dieser Stellen geben, die in der geschichtlichen Entwickelung wegfallen. Wollte man z. B. das Dasein zum Princip machen, so wäre es das, was wir im Bewusstsein haben: Es giebt Dinge, diese sind endlich, und haben ein Verhältnis zu einander; es ist dies aber die Kategorie unseres gedankenlosen Bewusstseins, der 'Schein'. Das Fürsichsein hingegen ist, als Sein, einfache Beziehung auf sich selbst, aber durch Negation des Andersseins. Wenn ich sage „ich bin für mich", so 'bin' ich nicht nur, sondern negiere in mir alles Andere, schliesse es von mir ab, sofern es als äusserlich erscheint. Als Negation des Andersseins, welches selbst Negation gegen mich ist, ist das Fürsichsein Negation der Negation, also Affirmation, und diese ist, wie ich es nenne, die absolute Negativität [3]), worin zwar Vermittelung enthalten ist, aber eine Vermittelung, die ebensosehr aufgehoben ist. [4])

---

1) Sieh Hegel's Werke, Bd. III, S. 181 ff. (M.)

2) Hegel's Werke, Bd. III, S. 112. (M.)

3) *„Die unendliche absolute Negativität ist die Tätigkeit der Idee, sich als das Unendliche und Allgemeine zu negieren zur Endlichkeit und Besonderheit und diese Negation ebenso sehr wieder aufzuheben und somit das Allgemeine und Unendliche im Endlichen und Besonderen wieder herzustellen." (10, 1 : 87.) „'Gott' ist dies, sich von sich selbst zu unterscheiden, sich Gegenstand zu sein, aber in diesem Unterschiede schlechthin mit sich identisch zu sein, — der Geist." (12 : 191.) „Dass dieses die Wahrheit ist, sahen wir in der ewigen göttlichen Idee, dass 'Gott' dies ist als lebendiger Geist, sich von sich zu unterscheiden, ein Anderes zu setzen und in diesem Anderen mit sich identisch zu bleiben." (12 : 279.) — Ego: das Wahre ist nicht irgend ein Setzbares oder Gesetztes ohne Weiteres, nicht ein Positives; es ist aber, indem es keine Einseitigkeit ist, auch keine einseitige Negativität. Das Wahre ist das Negative, allein es ist das 'absolut' Negative. Das wahre Absolute ist das Absolute, welches sich in seinem Anderen, im Relativen, wiederfindet, und das absolute Wahre ist das absolut Negative, welches sich im relativ Positiven bewährt. So setzt die absolute Negativität die relative Positivität voraus, dieselbe aufzuheben; sie ist das wahre Nichts, indem dies Alles ist.* (B.)

4) *Die 'Vermittlung' verhält sich zur 'Unmittelbarkeit' wie das Unterscheiden und Bestimmen zum Unbestimmten, welches noch keine Wahrheit hat, ohne dass schon Unterscheiden und Vermitteln ohne Vereinigung das Wahre wäre: Unmittelbarkeit und Vermittlung gehen zur ermittelten Wahrheit in der 'Selbstvermittlung' zusammen. „Im Anfang ist man beim Unmittelbaren." (11 : 87.) „Die Unmittelbarkeit ist die Hauptkategorie der Vorstellung." (11 : 155.) „Die Unmittelbarkeit der Bestimmungslosigkeit." (6 : 166.) „Für das Denken überhaupt, für das bestimmte Denken, näher für das Begreifen, giebt es nichts Unmittelbares." (11 : 155.) „Das Moment der Vermittlung befindet sich allenthalben." (5 : 155.) „Der Geist ist als Bewusstsein und Selbstbewusstsein jedenfalls Unterscheidung seiner von sich selbst und einem Anderen und hiermit sogleich Vermittlung." (6 : 143.) Allein „für das Wahre kann nur ein Inhalt erkannt werden, wofern er nicht 'mit einem Anderen vermittelt', nicht endlich ist, also 'sich mit sich selbst vermittelt' und so in Einem Vermittlung und unmittelbare Beziehung auf sich ist." (6 : 142.)* (B.)

Das Princip des 'Eins' ist ganz ideell, gehört ganz dem Gedanken an, selbst wenn man auch sagen wollte, dass Atome 'existieren'; das Atom kann materiell genommen werden, ist aber unsinnlich, rein intellectuell. Auch in neuerer Zeit, besonders durch Gassendi, ist diese Vorstellung von Atomen erneuert worden. Die Atome Leukipps sind aber nicht die 'molécules', die kleinen Teile der Physik. Es kommt zwar bei Leukipp nach Aristoteles ('De gen. et corr.' 1 : 8) die Vorstellung vor, dass „die Atome unsichtbar seien wegen der Kleinheit ihrer Körperlichkeit", wie man in neuerer Zeit von den 'molécules' spricht; es ist dies aber nur eine Ausrede. Das Eins kann man nicht sehen, weder mit Gläsern noch Messern aufzeigen, weil es ein Abstractum des Gedankens ist; was man zeigt, ist immer Materie, die zusammengesetzt ist. Ebenso vergeblich ist es, wenn man in neueren Zeiten durch das Mikroskop das Innere des Organischen, die Seele, erforschen und durch Sehen und Fühlen 'dahinterkommen' will.[1] Das Princip des Eins ist also ganz ideell, nicht aber in dem Sinne, als ob es 'nur im Gedanken', im Kopfe wäre, sondern so, dass der Gedanke das wahre Wesen der Dinge ist. So hat es Leukipp auch verstanden, und seine Philosophie ist mithin gar nicht 'empirisch'. Tennemann (Bd. I, S. 261) sagt dagegen ganz schief: „Das System des Leukipp ist das entgegengesetzte des eleatischen; er erkennt die Erfahrungswelt für die einzig objectiv reale, und die Körper für die einzige Art von Wesen." Allein das Atom und das Leere sind keine Dinge der Erfahrung; Leukipp sagt, 'die Sinne' sind es nicht, durch die wir des Wahren bewusst werden, und damit hat er einen Idealismus im höheren Sinne, nicht einen bloss subjectiven aufgestellt.[2]

b. Wie abstract dieses Princip bei Leukipp nun auch noch sei, so war er doch bestrebt, es concret zu machen. Von 'Atom' ist die Uebersetzung 'Individuum', das Unteilbare; in anderer Form ist das Eins also die Einzelnheit, — die Bestimmung der Subjectivität. Das Allgemeine und ihm gegenüber das Individuelle sind grosse Bestimmungen, um die es sich in allen Dingen handelt, und man weiss erst, was man an diesen abstracten Bestimmungen hat, wenn man im Concreten erkennt, dass sie auch dort die Hauptsache sind. Bei Leukipp und Demokrit ist dieses Princip, das bei Epikur hernach vorkommt, 'physikalisch' geblieben; es kommt aber auch im Geistigen vor. Der Geist ist zwar auch Atom, Eins, aber, als 'Eins in sich', zugleich 'unendlich voll'. In der Freiheit, dem Recht und Gesetz, im Willen handelt es sich nur um diesen Gegensatz der Allgemeinheit und Einzelnheit. In der Sphäre des Staats kann die Ansicht aufgestellt werden, dass der einzelne Wille, als Atom, das Absolute sei; das sind die neueren Theorien über den Staat, die sich auch praktisch geltend machten. Der Staat muss auf dem allgemeinen, d. h. dem an und für sich seienden Willen

---

1) *Lebenserscheinungen sind Lebenszeichen und nicht das Leben selbst; der Begriff des Lebens ist unmittelbar oder zunächst ein Leben des Begriffes.* (B.)

2) *Demokritos soll gelegentlich bemerkt haben, es gebe zwei 'Ideen der Gnome', die echte und die dunkele. Die wahre Gnome ist die wahre Idee, könnten wir jetzt sagen, und die echte Gnome Demokrits bei Lichte besehen echter Idealismus, den nur eine dunkele Gnome, — Demokrits dunkele Gnome, für blosse Körperlehre ansicht. Ein cârwâkah oder Materialist hat er sein wollen;* Δημόκριτος καὶ Ἐπίκουρος καὶ πᾶν τὸ τῶν Στωικῶν φιλοσόφων σύστημα σῶμα τὴν ψυχὴν ἀποφαίνονται, *und dennoch ist gerade Demokrit ein grosser Negativist gewesen, der es ausdrücklich verneint hat, dass die Wahrheit irgendwo 'vorhanden' sei. Dazu ist sein vielfaches volles Eins an sich das alles enthaltende oder absolute Negative.* (B.)

beruhen: beruht er auf dem der Einzelnen, so wird er atomistisch, nach der Gedankenbestimmung des Eins gefasst, wie in Rousseau's 'contrat social'. Die weitere Vorstellung von allem Concreten und Wirklichen ist nun bei Leukipp nach Aristoteles am zuletzt angeführten Orte die: „Das Volle ist nichts Einfaches, sondern es ist ein unendlich Vielfaches. Diese unendlich 'Vielen' bewegen sich im 'Leeren', denn das Leere 'ist'; ihr Zusammenkommen macht das Entstehen" (d. h. eines existierenden Dinges, das für die Sinne ist), „die Auflösung und Trennung das Vergehen." Alle weiteren Kategorien fallen hier hinein. „Die Tätigkeit und Passivität bestehn darin, dass sie sich berühren, aber ihre Berührung ist nicht, dass sie Eins werden; denn aus dem, was wahrhaft" (abstract) „Eins ist, wird nicht eine Menge, noch aus dem, was wahrhaft Vieles ist, Eins." Oder sie sind in der Tat weder passiv noch tätig, „denn sie leiden bloss durchs Leere", ohne dass ihr Wesen der Process sei. Die Atome sind also, selbst bei der erscheinenden Vereinigung in dem, was wir Dinge nennen, getrennt von einander durch das Leere, welches ein rein Negatives und Fremdes für sie ist; d. h. ihre Beziehung ist nicht an ihnen selbst, sondern etwas Anderes als sie, worin sie bleiben was sie sind. Dieses Leere, das Negative gegen das Affirmative, ist auch das Princip der Bewegung der Atome; sie werden gleichsam vom Leeren sollicitiert, es zu erfüllen und zu negieren.[1])

Das sind die Sätze der Atomisten. Wir sehen, dass wir unmittelbar an der Grenze dieser Gedanken sind, denn wo von 'Beziehung' die Rede sein sollte, treten wir aus ihnen heraus. Das Sein und Nichtsein, als 'Gedachte', welche, als Verschiedene in Beziehung auf einander fürs Bewusstsein 'vorgestellt', das Volle und Leere sind, haben an sich keine Verschiedenheit, denn das Volle hat ebenso wohl die Negativität an ihm selbst: es ist als Fürsichseiendes ausschliessend Anderes, — es ist Eins, und unendlich viele Eins; das Leere ist aber nicht das Ausschliessende, sondern die reine — Continuität. Diese beiden Gegensätze, 'Eins' und 'Continuität', nun so fixiert, so ist für die Vorstellung nichts annehmlicher, als in der seienden Continuität die Atome schwimmen und bald getrennt, bald vereinigt werden zu lassen, so dass ihre Vereinigung nur eine oberflächliche Beziehung, eine Synthesis ist, die nicht durch die Natur des Vereinten bestimmt ist, sondern worin im Grunde diese an und für sich Seienden noch getrennt bleiben. Dies ist aber ein ganz äusserliches Verhalten; rein 'Selbstständige' werden mit 'Selbstständigen' verbunden, bleiben 'selbstständig', und so ist es nur eine mechanische Vereinigung. Alles Lebendige, Geistige u. s. f. ist dann nur 'zusammengesetzt', und die Veränderung, Erzeugung, Schaffung eine blosse Vereinigung.

Wie hoch diese Principien als ein Fortschritt auch zu achten sind, zeigt sich doch hier sogleich ihre ganze Dürftigkeit, so wie damit an weitere concrete Bestimmungen gegangen wird. Dennoch dürfen wir dies nicht hinzufügen, was zum Teil die Vorstellung neuerer Zeiten hinzufügt: dass einmal in der Zeit so ein Chaos gewesen sei, eine von Atomen erfüllte Leere, die dann nachher so sich verbunden und geordnet hätten, dass dadurch diese Welt herausgekommen sei, sondern es ist noch jetzt und immer, dass das Ansichseiende das Leere und

---

[1]) *„Das Negative kann als 'Mangel' angesehen werden, ist aber (dem Ich und der Substanz) ihre Seele oder das Bewegende, weswegen einige Alte das Leere als das Bewegende begriffen." (2:28.) — Veränderung in der Erscheinung und Veränderung im Bewusstsein sind eine und dieselbe 'absolut negative' Wirklichkeit.* (B.)

das Volle ist. Gerade dies ist die befriedigende Seite, welche die Naturforschung in solchen Gedanken gefunden, dass darin das Seiende in seinem Gegensatze als Gedachtes und entgegengesetzt Gedachtes ist, hiermit als an und für sich Seiendes. Die Atomistik stellt sich daher überhaupt der Vorstellung von einer Schöpfung und Erhaltung der Welt durch ein fremdes Wesen gegenüber; die Naturforschung fühlt in der Atomistik zuerst sich davon befreit, einen 'Grund' für die Welt zu haben.[1]) Denn wenn die Natur als von einem Anderen erschaffen und erhalten vorgestellt wird, so wird sie vorgestellt als nicht an sich seiend, also ihren Begriff ausser ihr habend, d. h. sie hat einen ihr fremden 'Grund', sie als solche hat keinen Grund, sie ist nur aus dem Willen eines Anderen begreiflich; wie sie ist, ist sie zufällig, ohne Notwendigkeit und Begriff an ihr selbst. In der Vorstellung der Atomistik aber ist die Vorstellung des Ansich der Natur überhaupt, d. h. der Gedanke findet sich selbst in ihr oder ihr Wesen ist an sich ein Gedachtes, und dies ist das Erfreuliche für den Begriff, eben sie zu begreifen, sie als Begriff zu setzen. In den abstracten Wesen hat die Natur den Grund an ihr selbst, ist einfach für sich; das Atom und das Leere sind solche einfache Begriffe. Mehr als dieses Formale aber, dass überhaupt ganz allgemeine einfache Principien, der Gegensatz des Eins und der Continuität, aufgestellt sind, ist nicht darin zu sehen und zu finden.

Wenn wir von einer weiteren — bzw. reicheren — Naturansicht ausgehen und fordern, dass aus der Atomistik auch sie begreiflich werde, so ist die Befriedigung sogleich aus, und man sieht die Unmöglichkeit, irgend damit weiterzukommen. Daher ist sogleich über diese reinen Gedanken der Continuität und Nichtcontinuität hinauszugehen. Denn eben diese Negativen, die 'Eins', sind nicht an und für sich; die Atome sind ununterscheidbar, 'gleich an sich', oder ihr Wesen ist als reine Continuität gesetzt, so dass sie vielmehr unmittelbar in Einen Klumpen zusammenfallen. Die Vorstellung hält sie wohl auseinander, giebt ihnen ein sinnlich vorgestelltes Sein, aber sind sie gleich, so sind sie, als reine Continuität, dasselbe was das Leere ist. Aber das, was ist, ist concret, bestimmt. Wie will man nun die Unterschiedenheit aus diesen Principien auffassen? Wo kommt die Bestimmtheit, wie Farbe, Gestalt, Pflanze, her? Die Hauptsache ist, dass, sowie man diese Atomen als kleine Teile selbstständig bestehen lässt, ihre Vereinigung nur zu einer ganz äusserlichen und zufälligen Zusammensetzung wird. Die bestimmte Verschiedenheit vermisst man; das Eins als das Fürsichseiende verliert alle Bestimmtheit. Nimmt man verschiedene Materien an, 'elektrische', 'magnetische', 'Lichtstoff', und dazu ein mechanisches Drehen der Molekeln, so ist man einerseits ganz unbekümmert um Einheit, und sagt andererseits nie ein vernünftiges Wort von 'Uebergang' der Erscheinungen, sondern nur Tautologien.

Indem Leukipp und Demokrit weiter gehen wollten, tritt das Bedürfnis eines 'bestimmteren Unterschiedes' als dieses oberflächlichen der Vereinigung und Trennung ein, und sie haben ihn dadurch zu machen gesucht, dass sie die Atome als ungleich setzten, und zwar ihre Verschiedenheit als eine unendliche. Aristoteles (Met. 1 : 4) führt an: „Diese Verschiedenheit haben sie auf dreierlei

---

[1]) *Einen Zweck in der Natur muss die 'objective' Naturforschung zunächst in Abrede stellen, wofern in derselben die Vernunft von sich selbst hinwegsieht; dennoch tritt schon an der Bewegung und deren Richtung (oder Bestimmtheit der Annäherung) der Zweck als vorherzusehendes Ziel unbewusst wieder hervor.* (B.)

Weise zu bestimmen versucht. Sie sagen, die Atome seien verschieden nach der Gestalt[1]) wie A von N, durch die Ordnung" (den Ort) „wie AN von NA, durch die Stellung," ob sie aufrecht stehen oder liegen, „wie Z von N. Daher sollen alle anderen Unterschiede kommen." Wir sehen, Gestalt, Ordnung und Lage sind ebenso wieder äussere Beziehungen und gleichgültige Bestimmungen, d. h. unwesentliche Verhältnisse, welche nicht die Natur des Dinges an sich selbst betreffen noch seine immanente Bestimmtheit, sondern deren Einheit nur in einem Anderen ist. Für sich ist dieser Unterschied schon inconsequent, denn als das ganz einfache Eins sind die Atome einander vollkommen gleich, also kann auch von einer solchen Verschiedenheit gar nicht die Rede sein.

Wir finden hier ein Bestreben, das Sinnliche auf wenige Bestimmungen zurückzuführen. Aristoteles ('De gen. et corr.' 1 : 8) sagt in dieser Rücksicht von Leukipp: „Er wollte den Gedanken der Erscheinung und sinnlichen Wahrnehmung näher bringen und stellte deshalb die Bewegung, Entstehen und Untergehen als an sich seiend vor." — Es ist darin nichts zu sehen, als dass hier die Wirklichkeit ihr Recht behält, statt Andere nur von Täuschung sprechen. Aber wenn Leukipp zu dem Ende das Atom auch als 'an sich' gestaltet vorstellt, so bringt er das Wesen wohl der sinnlichen Anschauung auch so näher, aber nicht dem Begriffe; es muss wohl zur Gestaltung fortgegangen werden, aber bis dahin ist von der Bestimmung der Continuität und der Discretion noch ein weiter Weg. Aristoteles ('De sensu', 4) sagt daher: „Demokrit und die meisten anderen alten Philosophen sind, wenn sie von dem Sinnlichen sprechen, sehr ungeschickt, indem sie alles Empfindbare zu einem Greiflichen machen wollen, denn sie reducieren alles auf den Tastsinn. Das Schwarze sei das Rauhe, das Weisse das Glatte." Alle sinnlichen Eigenschaften werden so nur zurückgeführt auf Gestalt, auf die verschiedene Verbindung von 'molécules', die etwas zu einem Schmeckbaren oder Riechbaren macht, ein Versuch, der auch in der Atomistik der neueren Zeit gemacht worden ist; besonders die Franzosen, von Descartes an, stehen auf dieser Seite. Es ist der Trieb der Vernunft, die Erscheinung, das Wahrgenommene zu begreifen; nur die Weise ist falsch, eine ganz nichtssagende unbestimmte Allgemeinheit. Da Figur, Ordnung und Lage, Gestalt überhaupt die einzige Bestimmung des Ansichseienden sind, ist darüber nichts gesagt, wie diese Momente doch als Farbe, und zwar unterschiedene Farbe u. s. f. empfunden werden; der Uebergang zu weiteren als mechanischen Bestimmungen macht sich nicht, oder zeigt sich als platt und kahl.

Wie nun Leukipp näher aus diesen armen Principien des Atomen und des Leeren, über die er nicht hinauskam, indem er sie als die absoluten nahm, eine Construction der ganzen Welt gewagt hat, die ebenso sonderbar als leer erscheinen kann, davon giebt uns Diogenes Laertius (9 : 31—33) einen Bericht, der geistlos genug aussieht; aber die Natur der Sache erlaubte nicht viel Besseres, und es ist damit weiter nichts zu machen, als die Dürftigkeit dieser Vorstellung daraus zu ersehen. Nämlich: „Die Atome durch die Discretion des Unendlichen treiben sich, verschieden an Gestalt, in das grosse Leere" — Demokrit setzt hinzu: „durch den Widerstand gegen einander (ἀντιτυπία) und eine erschütternde,

---

[1]) Ῥυσμὸς σχῆμά ἐστιν. *Conferatur* ὁ ῥυθμὸς τῶν γραμμάτων· *Hdt.* 5 : 58. *Anacreon:* χθονίους ἔχουσι ῥυσμούς. — (B.)

schwingende Bewegung (παλμός)" — [1]); „hier zusammengehäuft, machen sie Einen Wirbel (δίνην), wo sie zusammenstossend und auf mannigfaltige Weise sich kreisend, die gleichen zu den gleichen zusammengeschieden werden. Da sie aber, wenn sie im Gleichgewichte wären, wegen der Menge keineswegs irgendwohin sich bewegen könnten, so gehen die feineren in das äussere Leere, gleichsam herausspringend, die übrigen bleiben bei einander, und verwickelt laufen sie gegen einander zusammen, und machen das erste runde System. Dieses steht aber wie eine Haut ab, die aller Arten Körper in sich enthält; indem diese, der Mitte entgegenstrebend, eine Wirbelbewegung machen, wird diese umgebende Haut fein, indem nach dem Zuge des Wirbels die continuierlichen zusammenlaufen. Auf dieselbe Art entsteht dann die Erde, indem die in die Mitte geführten zusammenbleiben. Die Umgebung, die wie eine Haut ist, wird wieder durch den Anflug der äusseren Körper vermehrt, und da sie sich eben im Wirbel bewegt, reisst sie alles an sich was sie berührt. Die Verbindung einiger macht wieder ein System, zuerst das feuchte und schlammige, alsdann das ausgetrocknete und kreisende in dem Wirbel des Ganzen; alsdann entzündet, vollende sich so die Natur der Gestirne. Der äusserste Kreis ist die Sonne, der innere der Mond" u. s. f. — Das ist eine leere Darstellung; es ist weiter kein Interesse in diesen trüben verworrenen Vorstellungen der Kreisbewegung und dessen, was später Anziehen und Abstossen genannt worden ist, als dass differente 'Bewegung' für das Wesen der Materie angesehen wurde.

c. Was endlich die 'Seele' betrifft, so berichtet Aristoteles ('De anim'. 1 : 2), Leukipp und Demokrit hätten gesagt, „sie sei kugelförmige Atome". Näher ersehen wir aus 'Plutarch' (De Plac. Phil. 4 : 8), dass Demokrit sich auf das Verhältnis des Bewusstseins, unter Anderem auf die Erklärung des Ursprungs der Empfindungen eingelassen, indem bei ihm die Vorstellungen anfangen, dass von den Dingen gleichsam feine Oberflächen sich ablösen, die in die Augen und Ohren hineinfliessen u. s. f. So viel sehen wir, dass Demokrit den Unterschied der Momente des Ansich- und des Füranderesseins bestimmter ausgesprochen hat. Denn er sagte, wie Sextus ('adv. Math.' 7 : 135) anführt, „Nach der Meinung (νόμῳ) ist Warmes, nach der Meinung Kaltes, nach der Meinung Farbe, Süsses und Bitteres; nach der Wahrheit (ἐτεῇ) nur die Unteilbaren und das Leere." D. h. 'an sich' ist nur das Leere und Unteilbare und ihre Bestimmungen, für ein Anderes aber ist gleichgültiges, differentes Sein, die Wärme u. s. f. Aber es ist damit auch zugleich dem schlechten Idealismus Tor und Tür aufgetan, der mit dem Gegenständlichen dann fertig zu sein meint, wenn er es aufs Bewusstsein bezieht und von ihm nur sagt, es ist 'meine' Empfindung. [2]) Damit ist die sinnliche Einzelnheit zwar in der Form des Seins aufgehoben, aber es bleibt noch dieselbe sinnliche Vielheit; es ist eine sinnliche begrifflose Mannigfaltigkeit des Empfindens gesetzt, in der keine Vernunft ist, und um welche sich dieser Idealismus weiter nicht bekümmert.

---

[1]) 'Plutarch'. de Plac. Phil. 1 : 26; Stobæi Ecl. Phys. 20, p. 394 (Tennemann Bd. I, S. 278).

[2]) *Die Empfindung ist zunächst nur die Möglichkeit sachlicher Erfahrung, indem sich Empfinden, Wahrnehmen und Vernehmen wie Potentialität, Realität und Idealität empirischer Objectivität verhalten.* (B.)

2. *Empedokles.*

Die Fragmente des Empedokles sind mehrmals gesammelt; Sturz in Leipzig hat über vierhundert Verse zusammengebracht[1]), auch Peyron hat eine Sammlung der Fragmente des Empedokles und Parmenides angelegt[2]), wovon in Leipzig 1810 ein Abdruck gemacht worden ist. Von Ritter findet sich in Wolf's Analekten über den Empedokles ein Aufsatz vor.

Empedokles war aus Agrigent in Sicilien, wie Heraklit ein Kleinasiate. Wir kommen so wieder nach Italien, da die Geschichte zwischen diesen beiden Seiten wechselt; von dem eigentlichen Griechenlande, dem Mittelpunkt, gehen noch keine Philosophien aus. Empedokles war, nach Tennemann (Bd. I, S. 415), um die 80. Olympiade (460 v. Chr.) berühmt. Sturz (S. 9—10) führt Dodwell's Worte ('De ætate Pythag.' p. 220) an, nach welchen Empedokles Ol. 77, 1 (472 v. Chr.) geboren wäre: „Im zweiten Jahre der 85. Olympiade hatte Parmenides das 65. Jahr erreicht, so dass Zeno im zweiten Jahre der 75. Olympiade geboren wurde" [3]), „also sechs Jahre älter als sein Mitschüler Empedokles war; denn dieser war nur ein Jahr alt, als Pythagoras im ersten oder zweiten Jahre der 77. Olympiade starb." Aristoteles (Met. 1 : 3) sagt: „Empedokles ist dem Alter nach später als Anaxagoras, aber den Werken nach früher." Er hat aber nicht nur der Zeit nach früher, d. h. an Jahren jünger, philosophiert, sondern seine Philosophie ist auch in Ansehung der Stufe des Begriffes gegen den Begriff des Anaxagoras früher und unreifer.

Sonst erscheint er in den Erzählungen von seinen Lebensumständen bei Diogenes (8 : 59. 63—73) als ein ähnlicher Wundermann und Zauberer wie Pythagoras. Er genoss während seines Lebens unter seinen Mitbürgern grosses Ansehen, und nach seinem Tode ward ihm eine Statue in seiner Vaterstadt errichtet; sein Ruhm war weit verbreitet. Er lebte nicht getrennt, wie Heraklit, sondern in grossem Einfluss auf die Anordnung der Staatsgeschäfte Agrigents, wie Parmenides in Elea. Er erwarb sich das Verdienst, dass er nach dem Tode des Meton, Beherrschers von Agrigent, es dahin brachte, dass Agrigent sich eine freie Verfassung und gleiche Rechte allen Bürgern gab; ebenso vernichtete er mehrere Versuche, die von Bürgern Agrigents gemacht wurden, die Herrschaft ihrer Vaterstadt an sich zu reissen, und als die Verehrung seiner Mitbürger so hoch stieg, dass sie ihm die Krone anboten, schlug er sie aus und lebte ferner unter ihnen als ein angesehener Privatmann. Wie über andere Umstände seines Lebens, so wurde auch viel über seinen Tod gefabelt. Wie er in seinem Leben sich ausgezeichnet betrug, so habe er auch durch seinen Tod sich das Ansehen geben wollen, nicht eines gewöhnlichen Todes gestorben zu sein, als Beweis, dass er nicht ein sterblicher Mensch gewesen, sondern nur hinweggerückt worden sei. Nach einem Gastmahl sei er entweder plötzlich verschwunden, oder auf dem Ætna sei er mit seinen Freunden gewesen, auf einmal aber von ihnen nicht mehr gesehen worden. Was aber aus ihm geworden sei, sei dadurch verraten worden, dass einer seiner Schuhe vom Ætna ausgeworfen und von einem seiner

---

[1]) Empedocles Agrigentinus. De vita et philosophia ejus exposuit, carminum reliquias ex antiquis scriptoribus collegit, recensuit, illustravit, præfationem et indices adjecit Magister Frid. Guil. Sturz, Lipsiæ, 1805.

[2]) Empedoclis et Parmenidis fragmenta etc. restituta et illustrata ab Amadeo Peyron.

[3]) Cf. Plat. Parmenid. p. 127 (p. 4).

Freunde gefunden worden sei; wodurch also klar geworden sei, dass er sich in den Ætna gestürzt, um sich auf diese Weise dem Anblick der Menschen zu entziehen und die Meinung zu veranlassen, dass er eigentlich nicht gestorben, sondern unter die Götter versetzt worden sei.

Der Ursprung und die Veranlassung dieser Fabel scheint in einem Gedichte zu liegen, worin sich mehrere Verse finden, die, allein genommen, viel Anmaassung aussprechen. Er sagt bei Sturz (p. 530: Reliquiæ τῶν καθαρμῶν, vv. 364—376):

> Freunde, die grosse Burg am gelben Akragas bewohnend,
> Die ihr in trefflichen Werken euch übet, seid mir gegrüsset!
> Ich bin euch ein unsterblicher Gott, kein sterblicher Mensch mehr.
> Sehet ihr nicht, wie umher ich gehe, von allen geehret,
> Von Diademen das Haupt umkränzt und grünenden Kronen?
> Wenn ich also geschmückt in blühenden Städten mich zeige,
> Beten da Männer und Weiber mich an. Und Tausende folgen
> Meinem Schritt, die Wege zum Heil von mir zu erforschen,
> Andere, Weissagungen bedürfend und andere wieder
> Mannigfaltiger Krankheit heilende Rede erkundend.
> Aber was halt' ich darauf, als ob ich Grosses vollbrächte,
> Dass ich an Kunst die vielverderblichen Menschen besiege!

Der Zusammenhang dieser Ruhmredigkeit ist: Ich bin hochgeehrt, aber was hat dies für Wert? — Es spricht der Ueberdruss der Ehre bei den Menschen aus ihm.

Empedokles hat Pythagoreer zu Lehrern gehabt und ist mit ihnen umgegangen; er wird daher zuweilen zu den Pythagoreern gerechnet, wie Parmenides und Zeno, was aber weiter keinen anderen Grund hat. Es fragt sich, ob er zu dem Bunde gehört hat; seine 'Philosophie' hat kein pythagoreisches Aussehen. 1) Bei Diogenes Laertius (8 : 56) wird er auch Mitschüler Zeno's genannt. Es sind uns zwar von ihm mancherlei einzelne physikalische Gedanken sowie paränetische Ausdrücke erhalten worden, und in ihm scheint das Eindringen des Gedankens in die Realität und das Erkennen der Natur mehr 'Ausbreitung' und 'Umfang' gewonnen zu haben, aber wir finden in ihm weniger speculative Tiefe als in Heraklit, sondern den sich mehr in die 'reale' Ansicht versenkenden Begriff, eine Ausbildung der Naturphilosophie oder Naturbetrachtung. Empedokles ist mehr poetisch als bestimmt philosophisch; er ist nicht von grossem Interesse, und es ist aus seiner Philosophie nicht viel zu machen. 2)

In Ansehung des bestimmten Begriffes, welcher sie beherrscht und in ihr wesentlich hervorzutreten anfängt, so ist es die 'Vermischung' oder 'Synthesis'.

---

1) *Sie ist eine 'göttliche Weisheit' oder Theosophie von der Natur, theosophische 'Physiologie' oder Naturlehre, die schon weiter als die alte ionische ist.* (B.)

2) *Kuno Fischer: „Dieses 'nicht viel' gereicht der Darstellung Hegels zum empfindlichen Mangel." (A. a. O., S. 1036.) — Ego: Gleichwohl hat Hegel über den Empedokles das Wesentliche gesagt; die beiden Schriften desselben* περὶ φύσεως *und* καθαρμοὶ *lassen ihn in der Tat als einen bereits ausgebildeteren Naturphilosophen erscheinen, der jedoch mehr nur poëtisch als bestimmt philosophisch, d. h. eben noch Theosoph war. Und ob man nun sein Gerede vom Hass und Liebe in den Elementen, von der Seelenwanderung u. s. w. von grossem Interesse finden soll oder nicht, ist einerseits Geschmackssache, während sich andererseits bemerken lässt, dass das rein philosophische Interesse am Empedokles philosophiegeschichtlich nicht grösser sein kann als das seinige selbst gewesen ist; anerkanntermaassen jedoch war er ja selbst philosophisch genommen ein Zwitter.* (B.)

Als Vermischung ist es zuerst, dass sich die Einheit Entgegengesetzter darbietet; dieser sich in Heraklit zuerst auftuende Begriff ist in seiner Ruhe für die Vorstellung als 'Vermischung', ehe der Gedanke bei Anaxagoras das Allgemeine erfasst. Des Empedokles Synthese gehört also, als eine Vervollständigung des Verhältnisses, zum Heraklit, dessen speculative Idee zwar auch in der Realität überhaupt als Process ist, aber ohne dass die einzelnen Momente in der Realität als Begriffe gegen einander wären. Empedokles' Begriff der Synthese macht sich noch bis auf diesen Tag geltend. Er ist auch der Urheber der gemeinen Vorstellung, die auch auf uns gekommen, die vier bekannten physikalischen Elemente, Feuer, Luft, Wasser, Erde, als Grundwesen anzusehen; den Chemikern gelten sie freilich nicht mehr als Elemente, indem sie unter Element ein chemisch Einfaches verstehen.[1]) Empedokles' Gedanken will ich nun kurz angeben, indem wir das viele Einzelne, was berichtet wird, in den Zusammenhang eines Ganzen zusammenfassen.

Kurz ist sein allgemeiner Gedanke von Aristoteles[2]) so zusammengefasst: „Empedokles hat zu den drei, Feuer, Luft, Wasser, die vorher, jedes von diesem oder jenem, als Princip betrachtet wurden, noch die Erde, als das vierte körperliche Element hinzugesetzt, und gesagt, diese seien es, die immer bleiben, und nicht werden, sondern nur, nach dem Mehr oder Weniger vereinigt und geschieden, in Eins zusammengehen und aus Einem kommen." — 'Kohlenstoff', 'Metalle' u. s. w. sind nichts 'an und für sich' Seiendes, was 'bleibt' und nicht 'wird'; so ist nichts Metaphysisches dabei beabsichtigt. Bei Empedokles ist dies aber allerdings der Fall: jedes Ding entstehe durch irgend eine Art der Verbindung der Vier. Diese vier Elemente in unserer gewöhnlichen Vorstellung sind nicht jene sinnlichen Dinge, wenn wir sie als allgemeine Elemente betrachten, denn sinnlich betrachtet giebt es noch andere verschiedene sinnliche Dinge. Alles Organische z. B. ist anderer Art; ferner Erde als Eine, als einfache reine Erde ist nicht, sondern sie ist in mannigfacher Bestimmtheit. Indem wir von den vier Elementen hören, liegt also darin die Erhebung der sinnlichen Vorstellung in den Gedanken.

In Ansehung des abstracten Begriffes ihrer Verhältnisse zu einander sagt Aristoteles (Met. 1 : 4) weiter, dass Empedokles nicht nur die vier Elemente als Principien gebraucht habe, sondern auch 'Freundschaft' und 'Feindschaft', die wir schon bei Heraklit gesehen haben; es erhellt unmittelbar, dass sie anderer

---

[1]) *Flüssigkeit, Festigkeit und Luftigkeit sind in der Weise des Chaotischen, Erstarrten und Entschwundenen, der Vorbereitung, Sachlichkeit und Vergeistigung, das Elementarische in der Naturerscheinung, deren Verkehrung und Aufhebung an der Flamme zur — Erscheinung wird. Die chemisch als einfach betrachteten Stoffe der neueren Wissenschaft sind keine substantiale Elemente, oder elementarische Substanzen: sie sind eben auch wieder relativ einfache Naturmodalitäten oder Daseinsweisen, bzw. Functionen. Sir W. Ramsay hat neulich beobachtet, dass wenn sich Radiumemanat mit Sauerstoff oder Wasserstoff berührt, Helium entsteht, dass man auf diese Weise mit Wasser Neon, mit Kupfersulfat Argon erhält, und dass durch solche Wirkung Kupfer in Lithium übergeht; fügen wir hier hinzu, dass die radioactiven Stoffe zum ersten Male in der Natur den Fall einer anscheinend aus sich selbst gespeisten Energiequelle geliefert haben. Freilich soll die Strahlung des Radiums wieder die Folge einer Umwandlung, bzw. eines Zerfalls, seiner Atome sein, denn irgendwie soll ja die veränderliche Wirklichkeit stofflich unveränderlich beharren.* (B)

[2]) Metaph. 1 : 3, 8; De gener. et corrupt. 1 : 1.

Art sind, indem sie eigentlich etwas Allgemeines sind. Er hat die vier Naturelemente als die realen, und als die 'idealen' Principien Freundschaft und Feindschaft, so dass sechs Elemente, von denen Sextus[1] oft spricht, bei ihm erscheinen in Versen, die uns Aristoteles (Met. 3 : 4) und Sextus ('adv. Math.' 7 : 92) aufbewahrt:

> Mit der Erde sehn wir die Erde, mit Wasser das Wasser,
> Mit Luft göttliche Luft, und mit Feuer das ewige Feuer,
> Mit der Liebe die Liebe, den Streit mit traurigem Streite.

Durch unsere 'Teilnahme' an ihnen werden sie für uns. Darin liegt die Vorstellung, dass der Geist, die Seele selbst die Einheit, dieselbe Totalität der Elemente ist, sich nach dem Princip der Erde zur Erde, nach dem des Wassers zum Wasser, nach dem der Liebe zur Liebe u. s. f. verhält.[2] Indem wir Feuer sehen, ist es das Feuer in uns, für welches das objective Feuer ist, u. s. w.

Auch den Process dieser Elemente erwähnt Empedokles, aber er hat ihn weiter nicht begriffen, sondern dies ist das Auszeichnende, dass er ihre Einheit als eine 'Vermischung' vorstellt. In dieser Verbindung, die eine oberflächliche, begrifflose Beziehung, zum Teil Bezogen-, zum Teil auch Nichtbezogensein ist, kommt nun notwendig der Widerspruch vor, dass einmal die 'Einheit' der Elemente gesetzt ist, das andere mal ebenso ihre 'Trennung' — nicht die allgemeine Einheit, worin sie als Momente sind, in ihrer Verschiedenheit selbst unmittelbar Eins und in ihrer Einheit unmittelbar verschieden, sondern diese beiden Momente, Einheit und Verschiedenheit, fallen auseinander, und Vereinigung und Scheidung sind die ganz unbestimmten Verhältnisse. Empedokles sagt im ersten Buche seines Gedichts über die Natur bei Sturz (p. 517, vv. 106—109): „Es ist nichts eine Natur, sondern allein eine Mischung und Trennung des Gemischten; sie wird 'Natur' von den Menschen genánnt." Dasjenige nämlich, woraus etwas ist, als aus seinen Elementen oder Teilen, nennen wir noch nicht Natur, sondern die bestimmte Einheit derselben; z. B. die Natur eines Tieres ist seine bleibende wesentliche Bestimmtheit, seine Gattung, seine Allgemeinheit, die ein Einfaches ist. Allein die Natur in diesem Sinne[3] hebt Empedokles auf; denn jedes Ding ist nach ihm die Vermischung einfacher Elemente, es selbst also nicht das Allgemeine, Einfache, Wahre an sich, nicht wie wir es ausdrücken, wenn wir es 'Natur' nennen. Diese Natur nun, der zufolge sich etwas nach seinem Selbstzwecke bewegt, vermisst Aristoteles ('De gen. et corr.' 2 : 6) bei Empedokles; späterer Zeit ist diese Vorstellung freilich schon mehr verloren gegangen.[4] Indem also die Elemente so einfach an sich Seiende sind, wäre eigentlich kein Process derselben gesetzt, denn im Processe eben sind sie zugleich nur verschwindende Momente, nicht an sich Seiende. So an sich, wären sie unveränderlich, oder sie können sich nicht zu einem Eins constituieren, denn in dem Eins eben hebt sich ihr Bestehen oder ihr Ansichsein auf. Aber indem Empedokles sagt,

---

[1] 'Adv. Math.' 7 : 120, 9 : 10, 10 : 317.

[2] Arist. De anima 1 : 2; Fabricius ad Sext. 'adv. Math.' 7 : 92, p. 389, not. T.; Sextus 'adv. Math.' 1 : 303, 7 : 121.

[3] *Wofern die Physis hier nicht im Sinne des Werdens oder Entstehens und Vergehens genommen worden.* (B.)

[4] *Hegel lobt es in Kant, dass er dieselbe wieder erweckt habe.* (B.)

die Dinge 'bestehen' aus diesen Elementen, ist eben darin von ihm zugleich ihre Einheit gesetzt.

Das sind die Hauptmomente des empedokleischen Philosophierens. Ich führe die Bemerkungen an, die Aristoteles (Met. 1 : 4) hierüber macht.

„Wenn man dies in seiner Consequenz und nach dem Verstande nehmen wolle, nicht bloss wie Empedokles davon stammelt, so werde man sagen, dass die Freundschaft das Princip des Guten, die Feindschaft aber das Princip des Bösen sei, so dass man gewissermaassen sagen könne, Empedokles setze, und zwar zuerst, das Böse und das Gute als die absoluten Principien, weil das Gute das Princip alles Guten, das Böse das Princip alles Bösen ist." Aristoteles zeigt die Spur des Allgemeinen darin auf; ihm ist es nämlich, wie notwendig, um den Begriff des Princips zu tun, das an und für sich selbst ist. Dies aber ist nur der Begriff oder der Gedanke, der unmittelbar an ihm selbst für sich ist; solches Princip haben wir noch nicht gesehen, sondern findet sich erst bei Anaxagoras. Wenn Aristoteles das bei den alten Philosophen vermisste Princip der Bewegung im Werden des Heraklit gefunden hatte, so vermisste er wiederum bei Heraklit das noch tiefere Princip des Guten, und wollte es daher gern bei Empedokles finden. Unter dem Guten ist 'das Umweswillen' zu verstehen, was Zweck an und für sich selbst ist, das schlechthin in sich Feste, was um seiner selbst willen ist und wodurch alles Andere ist; der Zweck hat die Bestimmung der Tätigkeit, sich selbst hervorzubringen, so dass er als Selbstzweck die Idee ist, der Begriff, der sich objectiviert und in seiner Objectivität mit sich identisch bleibt. Aristoteles polemisiert so gegen Heraklit stark, weil dessen Princip nur Veränderung ist, ohne Sichgleichbleiben, Sicherhalten und Insichzurückgehen.

Aristoteles sagt ferner tadelnd über das nähere Verhältnis und die Bestimmung dieser zwei allgemeinen Principien der Freundschaft und Feindschaft, als des Vereinens und Trennens, dass „Empedokles sie weder durchgreifend gebraucht, noch auch in ihnen selbst ihre Bestimmtheit festhält (*ἐξευρίσκει τὸ ὁμολογούμενον*), denn häufig scheidet bei ihm die Freundschaft, und die Feindschaft vereinigt. Wenn nämlich das All durch die Feindschaft in die Elemente auseinandertritt, so wird dadurch das Feuer in Eins vereinigt, und ebenso jedes der anderen Elemente." — Die Scheidung der Elemente, welche im All verbunden sind, ist ebenso notwendig Vereinigung der Teile jedes Elements unter sich; das auf Einer Seite zu stehen Kommende ist, als ein Selbstständiges, ebenso ein in sich Vereintes. „Wenn aber alles durch Freundschaft wieder in Eins zusammengeht, ist notwendig, dass aus jedem Elemente seine Teile wieder ausgeschieden werden." Das Ineinswerden ist selbst ein Vielfaches, eine verschiedene Bezeichnung der vier Geschiedenen; also ist das Zusammengehen zugleich ein Scheiden. Dies ist der Fall überhaupt mit aller Bestimmtheit, dass sie das Gegenteil an ihr selbst sein und als solches sich darstellen muss. Es ist eine tiefe Bemerkung, dass überhaupt keine Einigung ohne Trennung, keine Trennung ohne Einigung ist; Identität und Nicht-Identität sind solche Denkbestimmungen, die nicht getrennt werden können.[1]) Es ist ein Tadel des Aristoteles, der in der Natur der Sache liegt. Wenn dann Aristoteles anmerkt, dass Empedokles, obgleich jünger

---

[1]) *„Das Absolute ist die Identität der Identität und der Nichtidentität." (1 : 246.) D. h. wenn Hegel von einer Identität Entgegengesetzter redet, denkt er sich deren Unzertrennlichkeit und wechselseitiges Ineinanderübergehen.* (B.)

als Heraklit, dennoch „der Erste gewesen sei, welcher solche Principien aufgestellt habe, indem er das Princip der Bewegung nicht als Eines setzte, sondern verschiedene und entgegengesetzte", so bezieht sich dies wohl darauf, dass er erst beim Empedokles die Zweckursache, ob derselbe zwar hierüber nur stammele, zu finden glaubte.

Ueber die realen Momente, worin sich dieses Ideelle realisiert, sagt Aristoteles ferner: „Er gebraucht sie nicht als vier" Gleichgültige nebeneinander, „sondern im Gegensatze als zwei; das Feuer stellte er für sich auf die eine Seite und die drei anderen, Erde, Luft und Wasser, als Eine Natur, auf die andere Seite." Das Interessanteste wäre die Bestimmung ihres Verhältnisses.

Was das Verhältnis der zwei ideellen Momente, Freundschaft und Feindschaft, und der vier realen Elemente betrifft, ist es kein vernünftiges, indem Empedokles sie (Met. 12:10) nicht gehörig unterschieden, sondern coordiniert hat, so dass wir sie häufig nebeneinander als seiend von gleicher Würde aufgezählt sehen; aber es versteht sich von selbst, dass Empedokles beide Weisen, die reale und die ideale, auch unterschied, und den Gedanken als die Beziehung jener aussprach.

Mit Recht sagt Aristoteles ('De gen. et corr.' 1:1), dass „Empedokles sich selbst und der Erscheinung widerspreche. Denn das eine mal behauptet er, dass keines der Elemente aus dem anderen entspringe, sondern alles andere aus ihnen, zugleich aber lässt er sie in ein Ganzes durch die Freundschaft werden, und aus diesem Einen wieder durch den Streit. So werde durch bestimmte Unterschiede und Eigenschaften das eine Wasser, das andere Feuer, u. s. f. Wenn nun die bestimmten Unterschiede weggenommen werden (und sie können weggenommen werden, da sie entstanden sind), so ist offenbar, dass Wasser aus Erde, und umgekehrt, entsteht. Das All war noch nicht Feuer, Erde, Wasser und Luft, als diese noch Eins waren, so dass es nicht deutlich ist, ob er eigentlich das Eine oder das Viele zum Wesen gemacht." Indem die Elemente in Eins werden, ist ihre Bestimmtheit, das wodurch Wasser Wasser ist, nichts an sich, d. h. sie sind übergehend in Anderes; dies widerspricht aber dem, dass sie die absoluten Elemente oder dass sie an sich sind. Die wirklichen Dinge betrachtete er so als eine Vermischung der Elemente, gegen deren Ursprünglichkeit er aber auch wieder alles aus Einem durch die Freundschaft und Feindschaft sich entspringend denkt. Diese gewöhnliche Gedankenlosigkeit ist die Natur des synthesierenden Vorstellens überhaupt, jetzt die Einheit, dann die Vielheit festzuhalten, und beide Gedanken nicht zusammenzubringen; Eins ist, als aufgehoben, ebenso 'auch' nicht Eins.[1])

---

[1]) Hegel pflegte zwar in seinen Vorlesungen der gewöhnlichen Ordnung zu folgen und den Empedokles vor den Atomisten abzuhandeln. Da er aber im Verlauf der Darstellung die Atomisten immer an die Eleaten und Heraklit anschloss und den Empedokles, insofern er nach Aristoteles die Zweckursache ahne, als den Vorläufer des Anaxagoras auffasste, so rechtfertigt sich schon dadurch gegenwärtige Umstellung hinlänglich. Erwägt man ferner, dass Empedokles zwischen dem 'Einen' Heraklits und dem 'Vielen' Leukipps nur hin und her schwankt, ohne doch, wie diese, an der einen dieser einseitigen Bestimmungen festzuhalten, so ergiebt sich, dass beide Momente seine Voraussetzungen sind, durch deren Wechsel er eben den anaxagoreischen Zweckbegriff anbahnt, welcher, als ihr Zusammenfassen, diejenige wesentliche Einheit ist, aus welcher die Vielheit der Erscheinungen als aus ihrer immanenten Ursache hervorgeht. (C. L. M.).

F. ANAXAGORAS.

Mit Anaxagoras[1]) fängt erst an, ein wenngleich noch schwaches Licht aufzugehen, indem der Verstand als das Princip anerkannt wird.[2]) Von Anaxagoras sagt Aristoteles (Met. 1 : 3): „Der aber, der sagte, dass die Vernunft (νοῦς) wie in dem Lebenden so auch in der Natur die Ursache ist der Welt und aller Ordnung, ist wie ein Nüchterner erschienen, gegen die vorher ins Blinde (εἰκῆ) sprachen." Die bisherigen Philosophen sind, wie Aristoteles (Met. 1 : 4) sagt, „den Fechtern, die wir Naturalisten nennen, zu vergleichen. Wie diese oft in ihrem Herumtummeln gute Stösse tun, aber nicht nach der Kunst, so scheinen auch diese Philosophen kein Bewusstsein über das zu haben, was sie sagen."[3]) Hat nun auch Anaxagoras, wie ein Nüchterner unter Trunkenen erscheinend, zuerst dieses Bewusstsein gehabt, indem er sagt, der reine Gedanke sei das an und für sich seiende Allgemeine und Wahre, so geht doch auch sein Stoss noch ziemlich ins Blaue hinein.

Der Zusammenhang seiner Philosophie mit der vorhergehenden ist folgender. In Heraklits Idee als Bewegung sind alle Momente absolut verschwindende; Empedokles ist ein Zusammenfassen dieser Bewegung in die Einheit, aber eine synthetische; ebenso Leukipp und Demokrit, aber so, dass bei Empedokles die Momente dieser Einheit die seienden Elemente des Feuers, Wassers u. s. f. sind, bei diesen aber reine Abstractionen, an sich seiende Wesen, Gedanken. Hierdurch aber ist unmittelbar die Allgemeinheit gesetzt, denn die Entgegengesetzten haben keinen sinnlichen Halt mehr. Als Principien haben wir gesehen das 'Sein', das 'Werden', das 'Eins'; es sind allgemeine Gedanken, nichts Sinnliches, auch nicht Vorstellungen der Phantasie; der Inhalt und die Teile derselben aber sind aus dem Sinnlichen genommen, es sind Gedanken in irgend einer Bestimmung. Anaxagoras nun sagt jetzt: das Allgemeine, — nicht Götter, sinnliche Principien, Elemente, noch Gedanken, die wesentlich als Reflexionsbestimmungen sind, sondern der Gedanke selbst, an und für sich, ohne Gegensatz, alles in sich befassend, — ist die Substanz oder das Princip. Die Einheit kehrt als allgemeine aus der Entgegensetzung in sich zurück, wogegen in dem Synthesieren des Empedokles das Entgegengesetzte noch getrennt von ihr für sich, nicht der Gedanke selbst das Sein ist; hier aber ist der Gedanke, als reiner freier Process in sich selbst, das

---

[1]) Anaxagoræ Clazomenii fragmenta, quæ supersunt omnia, edita ab E. Schaubach. Lipsiæ, 1827.

[2]) *„Ratio materiam format." (Sen. ep. 65) Als Princip vernünftiger Ordnung der ohne ihn chaotischen Welt ist der Weltgedanke des Anaxagoras das verständig entzweite Eine des eleatischen Denkens;* νοῦς γὰρ καὶ νόησις ἕν. *(Plot. 5 : 3, 6.) Nachher setzt sich die gegenständliche Vielheitslehre Demokrits als eine entwickeltere Naturlehre der eleatischen Denk- und Seinslehre wieder bestimmt entgegen; Sokrates aber kehrt zum gedanklichen Einen zurück, damit sich sein leerer Begriff mit unmittelbar begreiflichem Inhalt erfülle. „Socrates primus philosophiam devocavit e cœlo et in urbibus collocavit"; der göttliche Gedanke des Anaxagoras ist als das menschliche Denken des Sokrates in Athen philosophisch über die Strassen gegangen.* (B.)

[3]) *Das gilt auch jetzt noch von den Vertretern einer 'naturwissenschaftlichen Philosophie', die gelegentlich Gutes äussern und jedenfalls manches wissen, nicht aber wissen was sie sagen. Von den Naturforschern ohne Weiteres versteht sich das ohnehin von selbst.* (B.)

sich selbst bestimmende Allgemeine, nicht unterschieden vom bewussten Gedanken. Im Anaxagoras tut sich so ein ganz anderes Reich auf.

Anaxagoras schliesst diese Periode; nach ihm beginnt eine neue. Er wird, nach der beliebten Ansicht vom genealogischen Uebergehen der Principien von Lehrer auf Schüler, weil er aus Ionien war, oft als ein Fortsetzer der ionischen Schule, als ionischer Philosoph vorgestellt, denn Hermotimos von Klazomenæ war sein Lehrer. Auch wird er zu diesem Behufe von Diogenes Laertius (2 : 6) [1] zu einem Schüler des Anaximenes gemacht, dessen Geburt aber in Ol. 55—58 gesetzt wird, d. h. ungefähr 60 Jahre früher als die des Anaxagoras.

Aristoteles (Met. 1 : 3) sagt, Anaxagoras habe erst die Bestimmungen angefangen, das Absolute Wesen als 'Verstand' auszusprechen. [2] Aristoteles und dann Andere nach ihm, z. B. Sextus ('adv. Math.' 9 : 7), führen das trockene Factum an, dass Hermotimos dazu 'Veranlassung' gegeben; aber deutlich habe dies Anaxagoras getan. Damit ist dann wenig gedient, da wir weiter nichts von Hermotimos' Philosophie erfahren; viel mag es nicht gewesen sein. Andere haben über diesen Hermotimos viel historische Untersuchungen angestellt. Seinen Namen haben wir schon angeführt in der Liste derer, von denen erzählt wird, dass Pythagoras, vor seinem Leben als Pythagoras, sie gewesen sei. Wir haben von Hermotimos auch eine Geschichte: er habe nämlich die eigene Gabe besessen, als Seele seinen Leib zu verlassen. Dies sei ihm aber am Ende schlecht bekommen, denn seine Erau, mit der er Händel hatte und die sonst wohl wusste, wie es damit war, zeigte diesen von seiner Seele verlassenen Leib ihren Bekannten als tot, und er wurde verbrannt, ehe die Seele sich wieder eingestellt hatte, — die sich freilich wird verwundert haben. [3] Es ist nicht der Mühe wert, zu untersuchen, was dieser alten Geschichte zu Grunde liegt, d. h. wie wir die Sache ansehen sollen; man könnte dabei an Verzückung denken.

Vor der Philosophie des Anaxagoras haben wir seine Lebensumstände zu betrachten. Anaxagoras, nach Diogenes (2 : 7), Ol. 70 (500 v. Chr.) geboren, ist früher als Demokrit und dem Alter nach ebenso als Empedokles, doch mit diesen überhaupt, wie mit Parmenides gleichzeitig; er ist so alt wie Zeno und lebte etwas früher als Sokrates, aber sie kannten sich noch. Seine Vaterstadt ist Klazomenä in Lydien, nicht sehr weit von Kolophon und dann Ephesos, auf einer Landenge, durch die eine grosse Halbinsel mit dem festen Lande zusammenhängt. Sein Leben besteht kurz darin, dass er sich auf das Studium der Wissenschaften legte, von den öffentlichen Angelegenheiten zurückzog, nach Valerius Maximus (8 : 7, extr. 6) viele Reisen machte und zuletzt nach Tennemann (Bd. I, SS. 300, 415) im fünfundvierzigsten Jahre seines Alters in der 81. Olympiade (456 v. Chr.) zur günstigsten Zeit nach Athen kam.

Mit ihm sehen wir so die Philosophie in das eigentliche Griechenland, das bisher noch keine hatte, und zwar nach Athen wandern; bisher war Kleinasien oder Italien der Sitz der Philosophie gewesen, die aber, als die Kleinasiaten unter persische Herrschaft fielen, bei ihnen mit dem Verluste ihrer Freiheit ausstarb. Anaxagoras, selbst ein Kleinasiate, lebte in der grossen Zeit zwischen den

---

[1] *Bzw. vom Verfasser der Vorlage desselben.* (B.)

[2] *Der weltbildende Verstand des Anaxagoras sieht wie ein abstract gemachter Weltbildungsgedanke der Chaldäer aus.* (B.)

[3] Plin. Hist. Nat. 7 : 53; Brucker, T. I, p. 493—494, not.

medischen Kriegen und dem Zeitalter des Perikles vorzüglich zu Athen, das jetzt den Culminationspunkt seiner schönen Grösse erreicht hatte, indem es, wie das Haupt der griechischen Macht, so auch der Sitz und Mittelpunkt der Künste und der Wissenschaften war. Athen, nach den persischen Kriegen, unterwarf sich den grössten Teil der griechischen Inseln, sowie eine Menge Seestädte in Thrakien und sonst weiter hinein ins schwarze Meer. Wie sich die grössten Künstler in Athen sammelten, ebenso haben sich die berühmtesten Philosophen und Sophisten dort aufgehalten, ein Kranz von Sternen der Kunst und Wissenschaft: Æschylos, Sophokles, Aristophanes, Thukydides, Diogenes von Apollonia, Protagoras, Anaxagoras und andere Kleinasiaten. Perikles stand damals an der Spitze des Staats und erhob ihn zum höchsten Glanze, den man den 'Silberblick' des athenischen Lebens nennen kann; denn Anaxagoras, obgleich noch in diese blühendste Zeit des griechischen athenischen Lebens fallend, berührt doch schon den Untergang oder vielmehr den Uebergang in den Untergang, in das Sterben des schönen athenischen Lebens.

Besonders ist der Gegensatz von Athen und Lakedämon in dieser Zeit interessant, den beiden griechischen Staaten, die um die erste Stelle in Griechenland mit einander wetteiferten; es ist darum hier der Principien dieser berühmten Staaten zu erwähnen. Während bei den Lakedämoniern keine Kunst und Wissenschaft vorhanden war, hatte es Athen der Eigentümlichkeit seiner Verfassung und seines ganzen Geistes zu danken, dass es der Sitz der Wissenschaften und schönen Künste wurde. Doch ist auch Lakedämon seiner Verfassung nach hochzuachten, die den strengen dorischen Geist consequent geordnet hatte, und deren Hauptzug ist, dass alle persönliche Besonderheit dem allgemeinen Zwecke des Staatslebens untergeordnet oder vielmehr aufgeopfert war und das Individuum das Bewusstsein seiner Ehre und Gültigkeit nur in dem Bewusstsein der Tätigkeit für den Staat hatte. Ein Volk von solcher gediegenen Einheit, worin der Wille des Einzelnen eigentlich ganz verschwunden ist, machte einen unüberwindlichen Zusammenhang aus, und Lakedämon wurde deswegen an die Spitze der Griechen gestellt und erhielt die Hegemonie, wie wir sie in den trojanischen Zeiten bei den Argivern sehen. Dies ist ein grosses Princip, was in jedem wahrhaften Staate sein muss, was aber bei den Lakedämoniern in seiner Einseitigkeit geblieben ist; jene Einseitigkeit ist von den Athenern gemieden, und dadurch sind sie grösser geworden. In Lakedämon war die eigentümliche Persönlichkeit so nachgesetzt, dass das Individuum nicht für sich seine freie Ausbildung und Æusserung haben konnte; die Individualität war nicht anerkannt, daher nicht mit dem allgemeinen Zwecke des Staats in Uebereinstimmung gebracht.[1] Dieses

[1] *C. R. Köstlin im Jahre 1845: „Die neuere Philosophie hat in der ihr durch Hegel gegebenen Form die Substantialität des Staats mit einer solchen Uebertreibung verfochten, dass es jetzt notwendig erscheint, diesen Staatsabsolutismus sowohl den Berechtigungen anderer objectiv sittlichen Mächte als den wohlbegründeten Ansprüchen der subjectiven Freiheit gegenüber wieder auf das richtige Maass zurückzuführen." ('Neue Revision der Grundbegriffe des Criminalrechts', S. 8.) — L. Stein im Jahre 1897: „Der anti-individualistische Zug ist nirgend schärfer ausgeprägt als in der Socialphilosophie Hegels. Schon Fichte hatte den Zweck des Staates nicht in der Forderung des Einzelwohls, sondern nur der Gattungsinteressen, zunächst des eigenen Volkstums, weiterhin der gesamten Menschheit gesehen; bei Hegel wird das Individuum so sehr vom Staat überschattet, dass sich ihm der Staat geradezu zur Substanz des Sittlichen verdichtet." ('Die sociale Frage' S. 501.)*

Aufheben des Rechtes der Subjectivität, was wir auch in Plato's Republik auf seine Weise finden, ging bei den Lakedämoniern sehr weit. Aber das Allgemeine ist nur lebendiger Geist, insofern das einzelne Bewusstsein sich als solches in ihm findet, das Allgemeine nicht das unmittelbare Leben und Sein des Individuums, die 'Substanz' nur, ausmacht, sondern das bewusste Leben. Wie die Einzelnheit, die von dem Allgemeinen sich trennt, unmächtig ist und zu Grunde geht, ebenso kann die einseitige allgemeine, die seiende, Sitte der Individualität nicht widerstehen. Der lakedämonische Geist, der auf die Freiheit des Bewusstseins nicht gerechnet und dessen Allgemeines sich von ihr isoliert hatte, musste sie deswegen als dem Allgemeinen entgegengesetzt hervorbrechen sehen, und wenn wir zuerst als Befreier Griechenlands von seinen Tyrannen die Spartaner auftreten sehen, denen selbst Athen die Verjagung der Nachkommen des Peisistratos verdankt, so geht ihr Verhältnis zu ihren Bundesgenossen bald in gemeine niederträchtige Gewalt über, und im Inneren des Staates ebenso in eine harte Aristokratie, so wie die festgesetzte Gleichheit des Eigentums (dass bei jeder Familie ihr Erbgut bliebe und durch Verbannung eigentlichen Geldes und Handels und Wandels die Möglichkeit der Ungleichheit des Reichtums verbannt würde) in eine Habsucht über, die, dem Allgemeinen entgegen, brutal und niederträchtig wurde. Dieses wesentliche Moment der Besonderheit, nicht in den Staat aufgenommen, damit nicht gesetzlich, sittlich (moralisch zunächst) gemacht, erscheint als Laster. In einer vernünftigen Organisation sind alle Momente der Idee vorhanden; ist die Leber isoliert als Galle, so würde sie darum nicht mehr und nicht weniger tätig sein, aber als feindlich sich von der leiblichen Œkonomie des Körpers isolieren. Den Athenern hatte hingegen Solon nicht nur Gleichheit der Rechte, Einheit des Geistes, zu ihrer Verfassung gemacht, die eine reinere Demokratie als in Sparta war, sondern auch dem Geiste des Individuums, ungeachtet jeder Bürger sein substantiales Bewusstsein in der Einheit mit den Gesetzen des Staats hatte, seinen freien Spielraum gegeben, zu gewähren und sich zu äussern. Dem Volke, nicht Ephoren, vertraute Solon die Staatsgewalt an, die es nach Verjagung seiner Tyrannen an sich nahm, und so in Wahrheit ein freies Volk wurde; der Einzelne hatte selbst das Ganze in ihm, wie sein Bewusstsein und Tun im Ganzen. So sehen wir in diesem Princip die Ausbildung des freien Bewusstseins und die Freiheit der Individualität in ihrer Grösse auftreten. Das Princip der subjectiven Freiheit erscheint aber zunächst noch in Einigkeit mit der allgemeinen Grundlage der griechischen Sittlichkeit als des Gesetzlichen, selbst mit der Mythologie, und so brachte es in seinem Ergehen, indem das Genie seine Conceptionen frei ausgebären konnte, seine grossen Kunstwerke der bildenden schönen Künste und die unsterblichen Werke der Poesie und Geschichte hervor. Das Princip der Subjectivität hatte insofern noch nicht die Form angenommen, dass die Besonderheit als solche freigelassen, auch der Inhalt ein subjectiv besonderer, wenigstens im Unterschiede von der allgemeinen Grundlage, der allgemeinen Sittlichkeit, der allgemeinen Religion, den allgemeinen

---

— *Vgl. Hegels Rechtsphilosophie § 273 Zusatz. — Stein: „Sehen Hegel und Spencer den Sinn der Geschichte in einer Höherbildung des Menschentypus zur politischen Freiheit, so saugt unser neues sociales Ideal diese Freiheitstendenz... als aufgehobenes Moment der Gesamtentwicklung der Menschheit in sich auf." (A. a. O., S. 691.) Der Jude ist zuverlässig verbrannt worden.* (B.)

Gesetzen, sein sollte. Wir sehen also nicht besonders modificierte Einfälle haben, sondern den grossen, sittlichen, gediegenen göttlichen Inhalt in diesen Werken für das Bewusstsein zum Gegenstande gemacht und überhaupt vor das Bewusstsein gebracht. Wir werden später die Form der Subjectivität für sich frei werden und in den Gegensatz gegen das Substantiale[1]), die Sitte, die Religion, das Gesetz, treten sehen.

Die Grundlage dieses Princips der Subjectivität, aber die noch ganz allgemeine Grundlage, sehen wir nun in Anaxagoras. Aber in diesem edlen, freien, gebildeten Volke der Athener der Erste des Staats zu sein, dieses Glück wurde dem Perikles, und dieser Umstand erhebt ihn in der Schätzung der Individualität so hoch als wenige Menschen gesetzt werden können. Von allem, was gross unter den Menschen ist, ist die Herrschaft über den Willen der Menschen, die einen Willen haben, das Grösste, denn diese herrschende Individualität muss wie die allgemeinste so die lebendigste sein, ein Los für Sterbliche, wie es wenige oder keins mehr giebt. Die Grösse seiner Individualität war nach Plutarch ('in Pericle', 5) ebenso tief als durchgebildet, ebenso ernst (er hat nie gelacht) als energisch und ruhig; Athen hatte ihn den ganzen Tag. Von Perikles sind uns bei Thukydides einige Reden an das Volk erhalten, denen es wohl wenige Werke an die Seite zu setzen giebt. Unter Perikles findet sich die höchste Ausbildung des sittlichen Gemeinwesens, der Schwebepunkt, wo die Individualität noch unter und in dem Allgemeinen gehalten ist. Gleich darauf wird die Individualität übermächtig, indem ihre Lebendigkeit in die Extreme gefallen, da der Staat noch nicht als Staat selbstständig in sich organisiert ist. Indem das Wesen des athenischen Staats der allgemeine Geist und der Religionsglaube der Individuen an dieses ihr Wesen war, so verschwindet mit dem Verschwinden dieses Glaubens das innere Wesen des Volks, da der Geist nicht als Begriff, wie in unsern Staaten ist. Der rasche Uebergang hierzu ist der νοῦς, die Subjectivität, als Wesen und Reflexion in sich. Als Anaxagoras in dieser Zeit, deren Princip eben angegeben ist, nach Athen kam, wurde er von Perikles aufgesucht und lebte als dessen Freund mit ihm in sehr vertrautem Umgang, ehe dieser mit Staatsgeschäften sich beschäftigte. Aber Plutarch ('in Pericle', 4, 16) erzählt auch, Anaxagoras sei in Dürftigkeit gekommen, weil Perikles ihn vernachlässigt habe, — die Lampe nicht mit Œl versehen, die ihn erleuchtet.

Wichtiger ist, dass Anaxagoras, wie nachher Sokrates und viele andere Philosophen, angeklagt wurde wegen Verachtung der Götter, welche das Volk dafür nähme; es tritt der Gegensatz der Prosa des Verstandes gegen die poetisch religiöse Ansicht ein. Bestimmt wird von Diogenes Laertius (2 : 12) erzählt, Anaxagoras habe die Sonne und die Sterne für glühende Steine gehalten; es wurde ihm auch, nach Plutarch ('in Pericle', 6), Schuld gegeben, etwas, das die Propheten für ein wunderbares Omen ausgegeben, auf natürliche Weise erklärt zu haben; es steht damit in Verbindung, dass er es vorausgesagt haben soll, dass am Tage von Ægos Potamos, wo die Athener gegen Lysander ihre letzte Flotte verloren, ein Stein von Himmel fiel.[2]) Ueberhaupt konnte schon bei Thales, Anaximander u. s. f. die Bemerkung gemacht werden, dass sie Sonne, Mond, Erde und Gestirne zu blossen Dingen, d. h. dem Geiste äusserlichen

---

1) *Oder allgemeine Wesentliche.* (B.)
2) Diog. Laert. 2 : 10; Plutarch. in Lysandro, 12.

Gegenständen machten, und sie nicht mehr für lebendige Götter hielten, sondern auf verschiedene Weise vorstellten, Vorstellungen, die übrigens keine weitere Beachtung verdienen; denn diese Seite gehört eigentlich der 'Bildung'. 'Dinge' kann man von 'Denken' herleiten; dieses Denken tut wesentlich, dass es solche Gegenstände, die man göttlich, und solche Vorstellungen davon, die man poetisch nennen kann, mit dem ganzen Umfange des Aberglaubens, verjagt, — sie herabsetzt zu dem, was man 'natürliche' Dinge nennt. Denn im Denken, als der Identität seiner und des Seins, weiss der Geist sich als das wahrhaft Wirkliche, so dass sich für den Geist im Denken das Ungeistige, Materielle, zu Dingen, zum Negativen des Geistes herabsetzt. Alle Vorstellungen jener Philosophen von solchen Gegenständen enthalten nun das Gemeinschaftliche, dass die Natur durch sie entgöttert worden; sie zogen die poetische Ansicht der Natur zur prosaischen herab und vertilgten die poetische Ansicht, welche allem, was sonst jetzt für leblos gilt, ein eigentliches Leben, etwa auch Empfindung, und, wenn man will, ein Sein überhaupt nach Weise des Bewusstseins zuschrieb. Der Verlust dieser Ansicht ist nicht zu beklagen, als ob damit die Einheit mit der Natur, der schöne Glaube, die unschuldige Reinheit und Kindlichkeit des Geistes verloren gegangen wäre. Unschuldig und kindlich mag sie wohl sein; aber die Vernunft ist eben das 'Herausgehen' aus solcher Unschuld und Einheit mit der Natur. Sobald der Geist sich selbst erfasst, für sich ist, muss er eben darum das Andere seiner sich als ein Negatives des Bewusstseins entgegensetzen, d. h. zu einem Geistlosen, zu bewusst- und leblosen Dingen bestimmen, und erst aus diesem Gegenstande zu sich kommen. Es ist dies eine Befestigung der sich bewegenden Dinge, die wir in den Mythen der Alten antreffen, die z. B. erzählen, dass die Argonauten die Felsen an der Meerenge des Hellesponts, die vorher wie Scheren sich bewegt hätten, festgestellt hätten. Ebenso befestigte die fortschreitende Bildung das, was vorher eigene Bewegung und Leben in sich selbst zu haben gemeint wurde, und machte es zu ruhenden Dingen. Dieser Uebergang solcher mythischen Ansicht zur prosaischen kommt hier zum Bewusstsein der Athener. Solche prosaische Ansicht setzt voraus, dass dem Menschen innerlich ganz andere Forderungen aufgehen als er sonst gehabt hat; darin liegen also die Spuren der wichtigen, notwendigen Conversion, die in den Vorstellungen der Menschen durch das Erstarken des Denkens, durch das Bewusstsein seiner selbst, durch die Philosophie gemacht ist.

Die Erscheinung solcher Anklage des Atheismus, die wir noch ausführlicher bei Sokrates berühren werden, ist bei Anaxagoras äusserlich aus dem näheren Grunde begreiflich, dass die auf Perikles neidischen Athener, die mit ihm um den Platz wetteiferten und ihn nicht öffentlich anzutasten wagten, seine Lieblinge gerichtlich angriffen und ihn durch die Anklage seines Freundes mittelbar zu kränken suchten. So hatte man auch seine Freundin Aspasia zur Anklage gebracht, und der edle Perikles musste, nach Plutarch ('in Pericle', 32), um sie von der Verdammung zu retten, die einzelnen Bürger Athens mit Tränen um ihre Lossprechung bitten. Das athenische Volk forderte in seiner Freiheit an seine Machthaber, denen es ein Uebergewicht zuliess, solche Acte, durch welche sie sich ebenso das Bewusstsein ihrer Demütigung vor dem Volke gaben, und es übte so selbst die Nemesis für das Uebergewicht, welches die grossen Männer hatten, indem es sich in Gleichgewicht mit ihnen setzte, sowie sie wiederum das Gefühl ihrer Abhängigkeit, Unterwürfigkeit und Machtlosigkeit vor ihm

dartaten. Die Nachrichten über den Erfolg dieser Anklage des Anaxagoras sind ganz widersprechend und zweifelhaft; wenigstens befreite ihn Perikles von der Verurteilung zum Tode. Und entweder wurde er nach einigen nur zur Verbannung verurteilt, nachdem Perikles ihn vor das Volk geführt und für ihn sprach und bat, der schon durch sein Alter und Abzehrung und Schwäche das Mitleid des Volkes erregte, — oder andere sagen, er sei mit Hülfe des Perikles aus Athen geflohen und wurde abwesend zum Tode verurteilt, und das Urteil nicht an ihm vollzogen. Andere wieder sagen, er sei freigesprochen worden, aber aus Verdruss über diese Anklage und Besorgnis ihrer Wiederholung habe er Athen freiwillig verlassen. Und im etlichen und 60. oder 70. Jahre sei er im Lampsakos in der 88. Olympiade (428 v. Chr.) gestorben.[1]

1. Das 'logische Princip' des Anaxagoras war, dass er den νοῦς überhaupt als das einfache absolute Wesen der Welt erkannt hat. Die Einfachheit des νοῦς ist nicht ein Sein, sondern Allgemeinheit, die von sich unterschieden ist, aber so, dass der Unterschied unmittelbar aufgehoben wird und diese Identität für sich gesetzt ist. Dieses Allgemeine für sich, abgetrennt, existiert rein nur als Denken; es existiert auch in der Natur als gegenständliches Wesen, aber dann nicht mehr rein für sich, sondern die Besonderheit als ein Unmittelbares an ihm habend. Raum und Zeit sind z. B. das Ideellste, Allgemeinste der Natur als solcher; aber es giebt keinen reinen Raum, keine reine Zeit und Bewegung, so wenig als eine reine Materie, sondern dieses Allgemeine ist unmittelbar 'bestimmter' Raum, Luft, Erde u. s. f. Im Denken: „Ich bin Ich", oder „Ich = Ich", unterscheide ich wohl auch etwas von mir, aber dieselbe reine Einheit bleibt; es ist keine Bewegung, sondern ein Unterschied, der nicht unterschieden, oder das Fürmichsein. Und in allem, was ich denke, wenn das Denken einen bestimmten Inhalt hat, so ist es mein Gedanke; ich bin mir in diesem Gegenstande ebenso bewusst. Dieses Allgemeine, so für sich Seiende, tritt aber ebenso dem Einzelnen, oder der Gedanke dem Seienden, bestimmt gegenüber. Hier wäre nun die speculative Einheit dieses Allgemeinen mit dem Einzelnen zu betrachten, wie diese als absolute Einheit gesetzt ist, aber das wird freilich bei den Alten nicht angetroffen, den Begriff selbst zu begreifen. Den sich zu einem System realisierenden, als Universum organisierten Verstand, diesen reinen Begriff haben wir nicht zu erwarten.

Wie Anaxagoras den Begriff des νοῦς erklärt, giebt Aristoteles ('De anim.' 1:2) näher an: „Anaxagoras sagt, die Seele sei das Princip der Bewegung.[2] Indessen drückt er sich nicht immer bestimmt über Seele und νοῦς aus; er scheint νοῦς und Seele von einander zu unterscheiden, doch bedient er sich derselben, als seien sie dasselbe Wesen, nur dass er vorzugsweise den νοῦς

---

[1]) Diog. Laërt. 2:12—14; Plutarch. in Pericle, c. 32.

[2]) *Plato: „Das sich selbst Bewegende" (Phdr. 245 c) „macht alles, was aus der Erde wächst und verfertigt alle lebenden Wesen, sowohl die übrigen als auch sich selbst." (Staat 596 c.) „Das 'Sichselbstbewegen' bezeichnet die nämliche Wesenheit wie der von uns allen gebrauchte Name Psyche (oder Seele)." (Gesetze 896 a.) „Es verändert sich also alles, was an der Seele teilhat, indem es die Ursache der Veränderung in sich selbst enthält." (A. a. O., 904 c.) — Aristoteles: „Was von der Seele Noûs (d. h. denkender Gedanke) heisst, — ich nenne Noûn dasjenige, mit dem die Seele denkt und aufnimmt, — ist nichts von allem in Wirklichkeit vor dem Denken." ('Von der Seele' 3:4, 3.)* — (B.)

als das Princip aller Dinge setzt. Häufig spricht er zwar vom νοῦς als der Ursache des Schönen und Rechten, ein ander mal aber nennt er ihn die Seele. Denn er sei in allen Tieren, sowohl in den grossen als in den kleinen, den besseren und den schlechteren; er allein von allen Wesen sei einfach, unvermischt und rein, ohne Leiden, und nicht in Gemeinschaft mit irgend einem Anderen." [1]) Es ist darum zu tun, vom Princip der Bewegung aufzuzeigen, dass es das Sichselbstbewegende und dies das — Denken als für sich existierend ist. Als 'Seele' ist das Sichselbstbewegende nur unmittelbar Einzelnes, der νοῦς aber, als einfach, ist das Allgemeine. Der Gedanke bewegt um etwas willen, der Zweck ist das erste Einfache, welches sich zum Resultate macht; dieses Princip ist nun bei den Alten Gutes und Böses, d. h. eben Zweck als Positives und als Negatives aufgefasst. Diese Bestimmung ist eine sehr wichtige; sie hatte aber bei Anaxagoras noch keine grosse Ausführung. Während zuerst die bisherigen Principien stoffartig sind, von denen Aristoteles dann die Bestimmtheit und Form unterscheidet und drittens im heraklitischen Process das Princip der Bewegung findet, so tritt viertens das Umweswillen, die Zweckbestimmung mit dem νοῦς ein; dies ist das 'in sich' Concrete. Aristoteles fügt nach der bei Anaximenes angeführten Stelle hinzu: „Nach diesen" (Ioniern und Anderen) „und nach solchen Ursachen" (Wasser, Feuer u. s. f.), „da sie nicht hinreichend sind, die Natur der Dinge zu erzeugen, sind die Philosophen von der Wahrheit selbst, wie schon gesagt, gezwungen worden, weiter zu gehen zu dem darauf folgenden (ἐχομένην) Princip. Denn dass auf einer Seite alles sich gut und schön verhalte, anderes aber erzeugt werde, dazu ist weder die Erde noch sonst ein Princip hinreichend, auch scheinen jene dies nicht gemeint zu haben, noch macht es sich gut, dem Ungefähr (αὐτομάτῳ) und dem Zufall ein solches Werk zu überlassen." — 'Gut' und 'schön' drückt den einfachen ruhenden Begriff aus, 'Veränderung' den Begriff in seiner Bewegung. [2])

Mit diesem Principe kommt nun die Bestimmung eines Verstandes als der sich selbst bestimmenden Tätigkeit herein; dies fehlte bisher, da das Werden Heraklits, was nur Process bleibt, als Schicksal noch nicht das sich selbstständig Bestimmende ist. Hierbei müssen wir uns nicht den 'subjectiven' Gedanken vorstellen; wir denken beim Denken sogleich an unser Denken, wie es im Bewusstsein ist. [3]) Hier ist hingegen der ganz objective Gedanke gemeint, der tätige Verstand, wie wir sagen, 'es ist Vernunft in der Welt', oder wie wir von 'Gattungen' in der Natur sprechen, die das Allgemeine sind. Die Gattung 'Tier' ist das 'Substantiale' des Hundes; er selbst ist dies; die Gesetze der Natur sind selbst ihr immanentes Wesen. Die Natur ist nicht von aussen formiert [4]) wie die Menschen einen Tisch machen; dieser ist auch verständig gemacht, aber durch einen diesem Holze äusserlichen Verstand. Diese äussere Form, die der 'Verstand' sein soll, fällt uns beim Sprechen vom Verstande sogleich

---

[1]) Cf. Aristot. Phys. 8 : 5; Met. 12 : 10.

[2]) *Der Begriff der 'Selbstverkehrung' ist der Begriff der Wahrheit und Wirklichkeit selbst.* (B.)

[3]) *Das bewusste Denken, will Hegel sagen, ist Nachdenken; die nachdenkende Vernunft jedoch kann sich nur auf dasjenige besinnen, was vor dem Nachdenken seine Gültigkeit hatte, und die Vernunft findet in der Welt Vernunft, weil diese Welt ihre Welt war.* (B.)

[4]) Οὐ πλαττομένοις ἔξωθεν ἐοίκαμεν· *Proc. in Plat. Alcib. 1 : 1.* (B.)

ein; hier aber ist das Allgemeine gemeint, was die immanente Natur des Gegenstandes selbst ist. Der νοῦς ist also nicht ein denkendes Wesen draussen, das die Welt eingerichtet: damit wäre der Gedanke des Anaxagoras ganz verdorben und ihm alles philosophische Interesse genommen. Denn ein Individuelles, Einzelnes draussen, ist ganz in die Vorstellung herabgefallen und deren Dualismus [1]: ein denkendes sogenanntes 'Wesen' ist kein Gedanke mehr, ist ein Subject. [2] Das wahrhaft Allgemeine ist aber darum noch nicht abstract, sondern gerade das Allgemeine eben dies, in und aus sich selbst das Besondere an und für sich zu bestimmen. In dieser unabhängig bestimmenden Tätigkeit ist zugleich enthalten, dass die Tätigkeit, indem sie den Process macht, sich als das Allgemeine, Sichselbstgleiche erhält. Das Feuer, welches nach Heraklit der Process war, erstirbt und geht ohne Selbstständigkeit nur ins Entgegengesetze über; es ist wohl auch ein Kreislauf und eine Rückkehr zum Feuer, aber das Princip erhält sich in seinen Bestimmungen nicht als das Allgemeine, sondern es findet nur ein Uebergehen ins Entgegengesetzte statt. Diese Beziehung auf sich in der Bestimmtheit, die wir bei Anaxagoras hervortreten sehen, enthält nun aber die Bestimmung des Allgemeinen, wenn sie auch noch nicht förmlich ausgedrückt ist, und darin liegt der Zweck oder 'das Gute'.

Ich habe neulich schon beim Empedokles auf den Begriff des Zweckes aufmerksam gemacht; doch dürfen wir dabei nicht bloss an die Form des Zweckes denken, wie er in uns, in den Bewussten ist. [3] Zunächst ist der Zweck, insofern ich ihn habe, meine Vorstellung, die für sich ist und deren Realisierung von meinem Belieben abhängt; führe ich ihn aus, so muss, wenn ich nicht ungeschickt bin, das producierte Object dem Zwecke gemäss sein, und nichts Anderes als ihn enthalten. Es ist ein Uebergang von der Subjectivität zur Objectivität, durch welchen dieser Gegensatz immer wieder aufgehoben wird. Weil ich mit meinem Zweck 'unzufrieden' bin, dass er 'nur subjectiv' ist, besteht meine Tätigkeit darin,

---

[1] *Wie etwa im evangelischen Gleichnis vom Säemann geschehen ist. „Anaxagoras hat gesagt, die Luft enthalte von allem die Spérmata" oder Samen (Theophr. H. Pl. 3 : 1, 4), und eine Weltvernunft war als 'Logos' von Heraklit verkündet worden; man sieht also, was nachher 'der spermatische Logos' der Stoiker gewesen ist. Diese keimartige Vernunft nun aber ist von alexandrinischen Juden platonisierend zur menschlichen Stofflichkeit, Seelenhaftigkeit und Geistigkeit 'zerstuft' worden, demgemäss sie von 'Gefangenen', 'Berufenen' und 'Auserwählten' redeten, und sie haben, dem Verhältnis gemäss (Matth. 13 : 13), ihren Psychikern oder Zusammengerufenen durch das Gleichnis von dem Vater, der tòn Lógon säe (Marc. 4 : 14), diese ihre Psychologie symbolisch vorgetragen. In der ursprünglichen, vom römischen Hippolyt ('Secten' 5 : 8) bewahrten, Fassung des (ägyptischen) Evangeliums (vgl. Hippol. 5 : 7) lässt sich noch jetzt sogleich die gnostische Trichotomie der Seele erkennen; so wie jedoch das Gleichnis sonst jetzt vorliegt und aufgefasst wird, ist es ganz in die Vorstellung herabgezogen und soll der spermatische Logos oder Vernunftkeim bloss das in der christlichen Predigt ausgesäete Gotteswort sein. (Matth. 13 : 19, Luc. 8 : 11.)* — (B.)

[2] *Die absolute Negativität der Wahrheit bedeutet für das Ich selbst, dass es als verendlichte Unendlichkeit unendliche Nichtigkeit, d. h. bzw. 'Nichts' ist.* (B.)

[3] *Die Einzelheit ist nichts ohne die entsprechende Allgemeinheit und die Realität lässt sich nicht denken ohne die Idealität, deren Entäusserung und Æusseres sie ist; Realität ist realisierte Idee, schon ehe sie als solche zum Bewusstsein kommt. Freilich bedeutet das auch wieder, dass der Zweck an sich, als ein zunächst unbewusster Zweck, ebenso wie das Ding an sich Unbewusstes für das Bewusstsein werden muss, als vorauszusetzende Gültigkeit anerkannt zu werden; ohne das Bewusstsein bleiben Ding und Zweck ohne Wahrheit.* (B.)

ihm diesen Mangel zu benehmen und ihn 'objectiv' zu machen. In der Objectivität hat sich der Zweck erhalten; habe ich z. B. den Zweck, ein Haus zu bauen und bin deshalb tätig, so kommt heraus das Haus, worin mein Zweck realisiert ist. Wir müssen dann aber nicht, wie wir dies gewöhnlich tun, bei der Vorstellung von diesem subjectiven Zweck stehen bleiben, wo beide, ich und der Zweck, selbständig existieren und gegen einander äusserlich sind. In der Vorstellung z. B., dass Gott als weise die Welt nach Zwecken regiert, ist der Zweck für sich in einem vorstellenden weisen Wesen gesetzt. Das Allgemeine des Zweckes ist aber, dass, indem er eine für sich feste Bestimmung ist, die das Dasein beherrscht, der Zweck das Wahrhafte, die Seele einer Sache ist. Das Gute giebt sich im Zweck selbst Inhalt, so dass, indem es mit diesem Inhalt tätig und nachdem es in die Æusserlichkeit getreten ist, kein anderer Inhalt herauskommt, als der vorher schon vorhanden war. Das grösste Beispiel hiervon bietet das Lebendige dar: es hat Triebe, diese Triebe sind seine Zwecke; als 'bloss lebendig' weiss es aber von diesen Zwecken nichts, sondern dieselben sind erste unmittelbare Bestimmungen, die fest sind. Das Tier arbeitet, diese Triebe zu befriedigen, d. h. den Zweck zu erreichen; es verhält sich zu äusseren Dingen, teils mechanisch, teils chemisch. Aber das Verhältnis seiner Tätigkeit bleibt nicht mechanisch oder chemisch; das Product ist vielmehr das Tier selbst, das sich als Selbstzweck in seiner Tätigkeit nur selbst hervorbringt, indem es jene mechanischen oder chemischen Verhältnisse vernichtet und verkehrt. Im mechanischen und chemischen Process ist dagegen das Resultat ein Anderes, worin sich das Subject nicht erhält; im Zwecke aber sind sich Anfang und Ende gleich, indem wir das Subjective objectiv setzen, um es wieder zurückzunehmen. Die Selbsterhaltung ist ein fortdauerndes Producieren, wodurch nichts Neues, sondern immer nur das Alte entsteht; sie ist eine Zurücknahme der Tätigkeit zum Hervorbringen seiner selbst.

Also diese sich selbst bestimmende Tätigkeit, die dann auch auf Anderes tätig ist, in den Gegensatz tritt, ihn aber wieder vernichtet, ihn beherrscht, sich darin auf sich reflectiert, ist der Zweck, das Denken, als das sich in seiner Selbstbestimmung Erhaltende. Die Entwickelung dieser Momente beschäftigt von jetzt an die Philosophie. Wenn wir aber genauer zusehen, wie weit es mit der Entwickelung dieses Denkens bei Anaxagoras gekommen ist, so finden wir weiter nichts als die aus sich bestimmende Tätigkeit, welche ein Maass setzt; weiter als bis zur Bestimmung des Maasses geht die Entwickelung nicht. Anaxagoras giebt uns keine concretere Bestimmung von dem νοῦς, und hierum ist es doch zu tun; wir haben so noch nichts weiter als die abstracte Bestimmung des in sich Concreten. Die oben erwähnten Prædicate, die Anaxagoras dem νοῦς giebt, können also wohl gesagt werden, sind aber so für sich auch wieder nur einseitig.

2. Dies ist im Princip des Anaxagoras die eine Seite; wir haben jetzt das Herausgehen des νοῦς zu weiteren Bestimmungen zu betrachten. Dieses Uebrige der Philosophie des Anaxagoras sieht aber zunächst so aus, dass die Hoffnung, zu der uns ein solches Princip berechtigt, sehr vermindert wird. Auf der anderen Seite steht diesem Allgemeinen gegenüber das Sein, die Materie, das Mannigfaltige überhaupt, die Möglichkeit, gegen jenes als Wirklichkeit. Denn ist das Gute oder der Zweck auch als Möglichkeit bestimmt, so ist das Allgemeine, als das Sichselbstbewegende, doch vielmehr an sich wirklich, das Fürsichsein, dem Ansichsein, der Möglichkeit, dem Passiven gegenüber. Aristoteles

sagt in der Hauptstelle (Met. 1 : 8): „Wenn jemand von Anaxagoras sagte, er habe zwei Principien angenommen, so würde er sich auf einen Grund stützen, über den jener sich zwar nicht bestimmt erklärt hat, den er aber denen notwendig zugeben müsste, welche ihn anführten. Anaxagoras sagt nämlich, ursprünglich sei alles gemischt. Wo aber noch nichts abgeschieden ist, da ist noch kein Verschiedenes seiend; solche Substanz ist weder ein Weisses, Schwarzes, Graues, noch sonst eine Farbe, sondern farblos; sie hat keine Qualität, noch Quantität, noch Bestimmtheit (τί). Alles sei gemischt ausser dem νοῦς, denn dieser sei ungemischt und rein. Hiernach begegnet es ihm also, als Principien zu setzen das Eins, denn dies ist allein einfach und unvermischt, und das Anderssein (θάτερον), was wir das Unbestimmte nennen, bevor es bestimmt und irgend einer Form teilhaftig geworden."

Dieses andere Princip ist berühmt unter dem Ausdruck Homöomerien (ὁμοιομερῆ), das Gleichteilige, in der Darstellung bei Aristoteles (Met. 1 : 3, 7); Riemer übersetzt ἡ ὁμοιομέρεια „die Æhnlichkeit der einzelnen Teile mit dem Ganzen" und αἱ ὁμοιομέρειαι „die Urstoffe", doch scheint dieses letztere Wort späteren Ursprungs zu sein.[1]) Aristoteles sagt: „Anaxagoras setzte" (in Ansehung des Materiellen) „unendlich viel Principien; denn wie bei Empedokles Wasser und Feuer, so sagte er, dass fast alles Gleichteilige nur durch Zusammentun entstehe und durch Trennung vergehe; ein anderes Entstehen und Vergehen sei nicht, sondern die gleichen Teilchen blieben ewig." D. h. das Existierende, die individuelle Materie, wie Knochen, Metall, Fleisch u. s. f., besteht in sich aus sich selbst gleichen Teilen. Fleisch aus kleinen Fleischteilen, Gold aus kleinen Goldteilen u. s. f. So sagte er zu Anfange seines Werkes[2]): „Alles ist zugleich gewesen" (d. h. ungeschieden wie in einem Chaos), „und hat unendliche Zeit geruht; darauf kam der νοῦς, brachte Bewegung herein, schied es aus, und ordnete die unterschiedenen Gebilde (διεκόσμησεν), indem er Gleiches verband."[3])

Die Homöomerien treten bestimmter heraus, wenn wir sie vergleichen mit den Vorstellungen Leukipps und Demokrits und Anderer. Diese Materie oder das Absolute als gegenständliches Wesen sahen wir bei Leukipp und Demokrit, so wie bei Empedokles, so bestimmt, dass einfache Atome — bei diesem die vier Elemente, bei jenen unendlich viele — nur nach Gestalt unterschieden gesetzt waren, deren Synthesen, Zusammensetzungen die existierenden Dinge seien. Aristoteles ('De cœlo' 3 : 3) sagt hierüber näher: „Anaxagoras behauptet über die Elemente das Entgegengesetzte von Empedokles. Denn dieser nimmt als Urprincipien Feuer, Luft, Erde und Wasser an, durch deren Verbindung alle Dinge entstehen. Umgekehrt setzte Anaxagoras als einfache Stoffe das

---

[1]) Cf. Sext. Empiric. Hypotyp. Pyrrh. 3 : 4, § 33. — „*Quæ Anaxagoras vocaverat* σπέρματα *vel* χρήματα *vel* σπέρματα τῶν χρημάτων, *ea Aristoteles appellavit* ὁμοιομερῆ, *quo nomine complecti solet omnes res quæ e partibus constent et sui et totius similibus... Ad posteriores propagatur quasi ab ipso auctore traditum." (Ritter et Preller.)* (B.)

[2]) Diog. Laërt. 2 : 6; Sext. Emp. 'adv. Math.' 9 : 6; Arist. Phys. 8 : 1. *Parmenides:* Νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, ἓν ξυνεχές. — *Anaxagoras:* Ὁμοῦ χρήματα πάντα ἦν. (B.)

[3]) *Hier sind wohl Tihâmat und Maruduk vorauszusetzen, die sich schon im alten Babel als Natur und Geist, als* ὕλη *und* νοῦς *verhalten haben.* Τὸ θῆλυ ὕλη, *schreibt Aristoteles (Metaph. 1024 a); weibliche Empfänglichkeit der Tätigkeit Marduks gegenüber ist aber schon die tote Tihâmat gewesen.* (B.)

Gleichteilige, z. B. Fleisch, Knochen und dergleichen; hingegen solches wie Wasser und Feuer sei ein Gemisch aus diesen ursprünglichen Elementen. Denn ein jedes dieser Vier bestehe aus der unendlichen Vermischung aller unsichtbar existierenden gleichteiligen Dinge, die deshalb auch aus jenen hervorkommen." Es galt ihm als Princip, wie den Eleaten; „Das Gleiche ist nur aus Gleichem; es ist kein Uebergang ins Entgegengesetzte, keine Vereinigung Entgegengesetzter möglich." Alle Veränderung ist ihm daher nur eine Scheidung und Vereinigung des Gleichen; die Veränderung als wahre Veränderung wäre ein Werden aus dem Nichts seiner selbst. „Weil nämlich Anaxagoras," sagt Aristoteles ('Phys.' 1 : 4), „die Ansicht aller Physiker teilte, dass aus Nichts unmöglich Etwas werden könne, so blieb nichts übrig, als anzunehmen, dass das, was werde, schon vorher als ein Seiendes vorhanden gewesen, das aber wegen der Kleinheit für uns unempfindbar sei." Diese Ansicht ist auch von der Vorstellung des Thales und des Heraklit ganz verschieden, wo nicht nur die Möglichkeit, sondern die Wirklichkeit der Verwandelung dieser gleichen qualitativen Unterschiede ineinander zugrundeliegt. Bei Anaxagoras aber, wo die Elemente ein aus diesen gemischtes Chaos sind und nur eine scheinbare Gleichförmigkeit haben, entstehen die concreten Dinge durch Abscheidung jener unendlich vielen Principien aus solchem Chaos, indem sich Gleiches zu Gleichem findet. Auf den Unterschied von Empedokles und Anaxagoras geht ferner was Aristoteles ebendaselbst hinzusetzt: „Jener nimmt einen Wechsel (περίοδον) dieser Zustände an, dieser nur ein einmaliges Hervortreten." Der Vorstellung des Demokrit ist die des Anaxagoras insofern ähnlich, dass ein unendlich Mannigfaltiges das Ursprüngliche sei. Aber bei Anaxagoras erscheint die Bestimmung der Grundprincipien so, dass sie dasjenige enthält, was wir für das Gebildete, durchaus nicht für sich Einfache ansehen, — also vollkommen individualisierte Atome; z. B. Fleischteilchen und Goldteilchen formieren durch ihr Zusammenkommen das, was als Gebilde erscheint. Das liegt der Vorstellung nahe. Nahrungsmittel enthalten solche Teile, meint man, die dem Blute, Fleische homogen sind. Anaxagoras sagt daher nach Aristoteles ('De gen. anim' 1 : 18): „Fleisch kommt aus der Nahrung zum Fleische." Das Verdauen ist dann nichts als Aufnehmen des Homogenen und Abscheiden des Heterogenen, alles Ernähren und Wachstum also nicht wahrhafte Assimilation sondern nur Vermehrung, indem jedes Eingeweide des Tiers sich nur aus den verschiedenen Kräutern, Körpern u. s. f. seine Teile herausziehe. Der Tod ist dagegen das Absondern des Gleichen und Sichvermischen mit dem Heterogenen. Die Tätigkeit des νοῦς, als die Ausscheidung des Gleichartigen aus dem Chaos und die Zusammensetzung des Gleichartigen, so wie die Auflösung wieder dieses Gleichartigen, ist zwar einfach und sich auf sich beziehend, aber rein formal und so für sich inhaltslos.

Das ist der allgemeine Standpunkt der Philosophie des Anaxagoras, und ganz dieselbe Vorstellung, welche in neuerer Zeit z. B. in der Chemie herrscht; 'Fleisch' sieht man freilich nicht mehr als einfach an, wohl aber 'Wasserstoffgas' u. s. f.; die chemischen 'Elemente' sind Sauerstoff, Wasserstoff, Kohlenstoff, Metalle u. s. w. Die Chemie sagt, wenn man wissen wolle, was Fleisch, Holz, Stein u. s. f. wahrhaft sei, so müsse man ihre einfachen Bestandteile darstellen, und diese seien das Letzte. Sie giebt auch zu, dass vieles nur relativ einfach sei, z. B. bestehe Platina aus drei bis vier Metallen. Man hat so auch das Wasser und die Luft lange für einfach gehalten; aber die Chemie hat sie jetzt

zerlegt.[1] Hier in dieser chemischen Ansicht werden die einfachen Principe der natürlichen Dinge als unendlich-qualitativ bestimmt und somit als unveränderlich und unwandelbar angenommen, so dass alles andere nur in der Zusammensetzung dieser Einfachen bestehe. Der Mensch ist hiernach eine Menge von 'Kohlenstoff', 'Wasserstoff', etwas 'Erde', 'Oxyde', 'Phosphor' u. s. f. Es ist eine beliebte Vorstellung der Physiker, im Wasser oder in der Luft Sauerstoff und Kohlenstoff zu setzen, die 'seien', und nur 'ausgeschieden' zu werden brauchten. Es ist freilich diese Vorstellung des Anaxagoras auch verschieden von der der modernen Chemie; das, was wir für concret halten, ist für ihn ein qualitativ Bestimmtes oder das Ursprüngliche. Beim Fleisch giebt er jedoch schon zu, dass die Teile nicht alle gleich seien. „Deshalb sagen sie" — bemerkt Aristoteles (Phys. 1 : 4, Met. 4 : 5), aber nicht bestimmt von Anaxagoras allein —, „alles sei in allem enthalten, da sie alles aus allem entstehen sahen; nur erscheine es als verschieden und werde verschiedentlich benannt nach der überwiegenden Anzahl der Art Teile, die sich mit anderen vermischt hätten. In Wahrheit sei nicht das Ganze weiss, oder schwarz, oder süss, oder Fleisch, oder Knochen; die Homöomerien aber, deren am meisten irgendwo angehäuft sind, machten, dass uns das Ganze als dieses Bestimmte erscheine." Wie also jedes Ding alle anderen Dinge enthalte, Wasser, Luft, Knochen, Pflanzenfrüchte u. s. f., so enthalte umgekehrt das Wasser Fleisch als Fleisch, Knochen u. s. f. In diese unendliche Mannigfaltigkeit der Principien geht also Anaxagoras zurück; das Sinnliche ist erst durch die Anhäufung aller jener Teilchen entstanden, worin dann die eine Art von Teilchen ein Uebergewicht hat.

Wir sehen, dass den Anaxagoras, indem er das absolute Wesen als Allgemeines bestimmt, hier im gegenständlichen Wesen oder in der Materie die Allgemeinheit und der Gedanke verlässt. Das Ansich ist ihm zwar kein eigentliches sinnliches Sein; die Homöomerien sind das Unsinnliche, d. h. das Nicht-Sichtbare, Nicht-Hörbare u. s. f. Dies ist die höchste Erhebung gemeiner Physiker über das sinnliche Sein zum Nichtsinnlichen, als dem blossen Negativen des Fürunsseins, aber das Positive ist, dass das seiende Wesen selbst Allgemeines ist. Das Gegenständliche ist dem Anaxagoras wohl der νοῦς, aber für diesen das andere Sein eine Vermischung Einfacher, die nicht Fleisch nicht Fisch, nicht rot nicht blau ist; wiederum ist dieses Einfache nicht an sich einfach, sondern besteht seinem Wesen nach aus Homöomerien, die aber so klein sind, dass sie nicht empfindbar sind. Die Kleinheit also hebt sie nicht als seiende auf, sondern sie sind aufbehalten, aber eben das Seiende ist, sichtbar, riechbar u. s. f. zu sein. Diese unendlich kleinen Homöomerien verschwinden allerdings in der genaueren Vorstellung; Fleisch z. B. ist dieses selbst, aber auch eine Mischung von allem, d. h. es ist 'nicht' einfach. Die weitere Analyse zeigt gleich, wie eine solche Vorstellung sich mehr oder weniger in sich selbst verwirren muss; auf der einen Seite ist so jedes Gebilde seinem Hauptelemente nach ursprünglich und diese Teile zusammen machen ein körperliches Ganzes aus, was aber andererseits an sich alles enthalten soll. Der νοῦς ist dann nur das Bindende und Trennende, das

---

[1] *Hegel hat die atmosphärische Luft für ein Oxyd des Stickstoffs gehalten. Atmosphärische Stickstoffoxyde jedoch bringt, wie es scheint, zeitweilig nur der Blitz zuwege, und wofern dieselben durch den Regen in den Erdboden hineingespült werden, sollen sie sich nachher zu Nitraten festlegen.* (B.)

Diakosmierende. — Das kann uns genügen; wie leicht man auch mit den Homöomerien des Anaxagoras in Verwirrung geraten kann, muss man die Hauptbestimmung doch festhalten. Eine auffallende Vorstellung bleiben die Homöomerien, und es fragt sich, wie sie mit dem sonstigen Princip des Anaxagoras zusammenhange. [1])

3. Was nun diese Beziehung des νοῦς auf jene Materie betrifft, so sind beide speculativ nicht als Eins gesetzt; denn die Beziehung selbst ist nicht als Eins gesetzt, noch der Begriff in sie eingedrungen. Hier werden teils die Begriffe oberflächlich, teils sind die Vorstellungen übers Einzelne consequenter als sie zunächst aussehen. Indem der Verstand das sich selbst Bestimmende ist, so ist der Inhalt Zweck, erhält sich im Verhältnis zu Anderem; er entsteht und vergeht nicht, obgleich er in der Tätigkeit ist. Die Vorstellung des Anaxagoras, dass die concreten Principien bestehen und sich erhalten, ist also consequent; er hebt Entstehen und Vergehen auf und nimmt nur eine äusserliche Veränderung, die Zusammensetzung und Auflösung des Vereinten, an. Die Principien sind concrete, inhaltsvolle, d. h. so viel Zwecke; in der Veränderung, die vorgeht, erhalten sich vielmehr die Principien. Gleiches geht nur mit Gleichem zusammen, wenn auch die chaotische Vermischung ein Zusammensein von Ungleichem ist; das ist aber nur eine Zusammensetzung, nicht ein individuales lebendiges Gebilde, welches sich erhält, Gleiches zu Gleichem verbindend. So roh also diese Vorstellungen auch sind, so sind sie doch eigentlich dem νοῦς noch entsprechend.

Aber ist auch der νοῦς bei Anaxagoras die bewegende Seele in allem, so bleibt er doch am Realen, als die Seele der Welt und das organische System des Ganzen, hier noch ein blosses Wort. Für das Lebendige als Lebendiges, indem die Seele als Princip begriffen war, forderten die Alten kein weiteres Princip (denn sie ist das Sichselbstbewegende), sondern für die Bestimmtheit, die das Tier als Moment im System des Ganzen ist, wieder nur das Allgemeine dieser Bestimmtheiten. Anaxagoras nennt den Verstand als solches Princip, und in der Tat muss der absolute Begriff als das einfache Wesen, das Sichselbstgleiche in seinen Unterschieden, das sich Entzweiende, die Realität Setzende, dafür erkannt werden. Aber dass Anaxagoras an dem Universum den Verstand aufgezeigt oder es als ein vernünftiges System begriffen hätte, davon findet sich nicht nur keine Spur, sondern die Alten sagen ausdrücklich darüber, dass er es dabei so bewenden liess, — wie wenn wir sagen, dass die Welt, die Natur ein grosses System, die Welt weise eingerichtet sei, oder allgemein vernünftig sei: dadurch sehen wir weiter noch gar nichts von der Realisierung dieser Vernunft oder von der Verständigkeit der Welt ein. Der νοῦς des Anaxagoras ist so noch formal, obgleich die Identität des Princips mit der Ausführung eingesehen wurde. Aristoteles (Met. 1 : 4) erkennt das Ungenügende des anaxagoreischen Princips: „Anaxagoras braucht wohl den νοῦς zu seiner Bildung des Weltsystems; wenn er nämlich in Verlegenheit ist, den Grund, aus welchem etwas nach Notwendigkeit ist, aufzuzeigen, so zieht er ihn herbei; sonst gebraucht er alles Andere eher zur Erklärung als den Gedanken."

---

[1]) *Offenbar sind die Spermata, d. h. Samen oder Keime, von allem die Anlage, und deshalb begrifflich geredet dasjenige was für Hegel die Dinge 'an sich' gewesen sind; weiter od. näher verhalten sich σπέρματα und νοῦς wie ob- und subjectiv entzweite Idee.* (B.)

Dass der νοῦς des Anaxagoras etwas Formales geblieben ist, ist nirgend ausführlicher angegeben als in der bekannten Stelle aus Plato's Phädo (pp. 97—99 Steph.; pp. 35—89 Bekk.), die für die Philosophie des Anaxagoras merkwürdig ist. Sokrates bei Plato giebt am bestimmtesten an, worauf es beiden ankommt, was ihnen das Absolute ist, und warum ihnen Anaxagoras nicht genügte. Ich führe dies an, weil es uns überhaupt in den Hauptbegriff einführen wird, den wir im philosophischen Bewusstsein der Alten erkennen; zugleich ist es auch ein Beispiel von der Redsäligkeit des Sokrates. Sokrates hat ein näheres Verhältnis zum νοῦς als Zweck, indem die Bestimmungen desselben ihm zukommen, so dass wir auch die Hauptformen, die bei Sokrates hervortreten, darin sehen. Plato lässt den Sokrates hier im Gefängnisse, eine Stunde vor seinem Tode, etwas weitschweifig erzählen, wie es ihm mit Anaxagoras gegangen sei: „Als ich einst aus einer Schrift des Anaxagoras vorlesen hörte, dass er sagt, der Verstand sei der Ordner der Welt und die Ursache, so freute ich mich einer solchen Ursache, und ich hielt dafür, dass wenn dieses sich so verhielte, dass der Begriff alle Realität austeile, so werde er jedes so setzen, wie es am besten ist." (Der Zweck würde aufgezeigt sein.) „Wenn nun jemand die Ursache des Einzelnen finden wollte, wie es wird und wie es vergeht, oder wie es ist, so müsse er dieses von jedem aufsuchen, wie es ihm am besten ist zu sein, oder irgend auf eine Weise passiv oder tätig zu sein." Dass der Verstand die Ursache, oder dass alles aufs beste gemacht sei, ist gleichbedeutend; es wird sich dies mehr bestimmen aus dem Gegensatze. Es heisst ferner: „Aus diesem Grunde gehöre es sich für den Menschen sowohl von sich selbst als von allem anderen nicht Anderes zu betrachten als das, was das Beste und Vollkommenste sei, und es sei notwendig, dass dieser dann auch das Schlechtere wisse, denn beider Wissenschaft sei eine und dieselbe. So überlegend, freute ich mich, dass ich glauben konnte, einen Lehrer der Ursache von dem Seienden" (des Guten) „gefunden zu haben, recht nach meinem Sinne, an dem Anaxagoras; er werde mir also sagen, ob die Erde platt ist oder rund, und wenn er mir dies gesagt, werde er mir die Ursache und die Notwendigkeit der Sache auslegen, indem er mir das Eine oder das Andere als das Bessere aufzeige; und wenn er sagt, dass sie in der Mitte ist, so werde er mir auslegen, dass es so besser, dass sie in der Mitte ist" (d. h. ihren an und für sich bestimmten Zweck, nicht den Nutzen als äusserlich bestimmten Zweck). „Und wenn er mir dies aufzeigte, so machte ich mich darauf gefasst, dass er mir nun keine andere Art von Ursachen mehr herbeibringen werde, ebenso von der Sonne, dem Mond und den anderen Sternen, ihren Geschwindigkeiten gegen einander und Umläufen und andern Beschaffenheiten. Indem er jedem Einzelnen seine Ursache anwies und allen gemeinschaftlich, so dachte ich, er werde von jedem Einzelnen sein Bestes, und von allen das gemeinsame Beste" (die freie, an und für sich seiende Idee, den absoluten Endzweck) „auslegen. Ich hätte diese Hoffnung nicht um vieles weggegeben, sondern nahm eifrig diese Schriften und las sie so bald als möglich, um aufs baldeste das Gute und das Schlechte kennen zu lernen. Von dieser schönsten Hoffnung fiel ich nun herab, als ich sah, dass der Mann gar nicht den Gedanken gebrauche, noch irgend Gründe, um die Dinge zu bilden, sondern die Lüfte, Feuer, Wasser dazu nahm, und noch vieles Anderes und Ungeschicktes." Wir sehen hier, wie dem Besten, nach Verstand Seienden (der Zweckbeziehung) dasjenige entgegentritt, was wir die natürlichen

Ursachen nennen, wie in Leibniz die wirkenden und die Endursachen unterschieden werden.

Dies erläutert Sokrates auf folgende Weise: „Er schien es mir so zu machen, wie wenn jemand sagte, Sokrates tue alles, was er tue, mit Verstand, und wenn er dann daran ginge, die Gründe von jedem anzugeben, was ich tue, er zuerst sage, dass ich deswegen jetzt hier sitze, weil mein Körper aus Knochen und Muskeln besteht, die Knochen fest sind, und Unterschiede (διαφυάς) von einander haben, die Muskeln aber fähig sind, sich auszustrecken und zu beugen, die Knochen mit Fleisch und Haut umgebend, und wenn er weiter als Ursache meiner Unterredung mit euch andere dergleichen Ursachen, die Töne und Lüfte und das Gehör und tausend andere Dinge, herbeibrächte; die wahre Ursache" (die freie Bestimmung für sich) „aber anzugeben unterliess, dass nämlich, weil die Athener es für besser erachtet, mich zu verurteilen, darum auch ich es für besser erachtet, hier zu sitzen, und für gerechter, zu bleiben und die Strafe zu erdulden, welche sie beschliessen würden" (wir müssen uns erinnern, dass einer seiner Freunde alles zur Flucht für Sokrates eingerichtet hatte, der dies aber ausschlug); „denn sonst, beim Hunde, wie längst würden diese Knochen und Muskeln zu Megara oder in Böotien sein, von der Meinung des Besten fortbewegt, wenn ich nicht für gerechter und schöner hielte, statt zu fliehen und davonzulaufen, der Strafe mich zu unterwerfen, welche der Staat mir auflegt." Plato stellt hier auf richtige Weise die zwei Arten von Grund und Ursache einander gegenüber, die Ursache aus Zwecken und die ihr unterworfene nur äussere Ursache im Chemismus u. s. w., um das Schiefe aufzuzeigen, das hier in dem Beispiel eines Menschen mit Bewusstsein sich setzt. Anaxagoras hat den Schein, einen Zweck zu bestimmen, von diesem ausgehen zu wollen; er lässt dies aber sogleich wieder fallen und geht zu ganz äusserlichen Ursachen über. „Jenes aber" (solche Knochen und Muskeln) „Ursachen zu nennen, ist ganz ungeschickt. Wenn einer aber sagt, dass ohne solche Knochen und Muskeln zu haben und was ich sonst habe, ich das nicht tun könne, was ich für das Beste hielte, so hat er ganz recht. Aber dass ich aus solchen Ursachen das tue, was ich tue, und was ich mit Verstand tue, dass ich es nicht aus Wahl des Besten tue, dies zu behaupten, ist eine grosse Gedankenlosigkeit; es heisst, den Unterschied nicht zu machen verstehen, dass Eins die wahre Ursache, das Andere aber nur das ist, ohne welches die Ursache nicht wirken könnte," d. h. die Bedingung.

Das ist ein gutes Beispiel, um zu zeigen, dass wir den Zweck bei solchen Erklärungsarten vermissen. Andererseits ist es nicht ein gutes Beispiel, weil es aus dem Reiche der selbstbewussten Willkür genommen ist, wo Ueberlegung, nicht bewusstloser Zweck, zu Hause ist. In dieser Beurteilung des anaxagoreischen νοῦς können wir also im Allgemeinen dies wohl ausgesprochen sehen, dass Anaxagoras von seinem νοῦς keine Anwendung im Realen gemacht habe. Aber das Positive in der Beurteilung des Sokrates scheint uns ebenso auf der anderen Seite ungenügend zu sein, indem es auf das entgegengesetzte Extrem übergeht, nämlich für die Natur Ursachen zu verlangen, die nicht an ihr zu sein scheinen, sondern die ausser ihr in das Bewusstsein überhaupt fallen. Denn was gut und schön ist, ist teils Gedanke des Bewusstseins als solchen; Zweck und zweckmässiges Tun ist zunächst ein Tun des Bewusstseins, nicht der

Natur. Teils aber insofern Zwecke in der Natur gesetzt werden, fällt der Zweck als Zweck ausser ihr nur in unsere Beurteilung; als solcher ist er nicht an ihr selbst, sondern an ihr ist nur das, was wir natürliche Ursachen nennen, und für ihr Begreifen haben wir auch nur immanente Ursachen zu suchen und anzugeben. Wir unterscheiden hiernach z. B. an Sokrates den Zweck und Grund seines Handelns als Bewusstsein, und die Ursachen seines wirklichen Handelns, und Letzteres würden wir allerdings in seinen Knochen, Muskeln, Nerven u. s. f. suchen. Indem wir die Betrachtung der Natur nach Zwecken — als unsern Gedanken, nicht einem Sein der Natur — verbannen, so verbannen wir aus der Naturbetrachtung also die sonst beliebte 'teleologische' Betrachtung, z. B. dass Gras wächst, damit es die Tiere fressen, und diese sind und Gras fressen, damit wir sie fressen können. Der Zweck der Bäume sei, dass ihre Früchte verzehrt werden und dass sie uns Holz zum Heizen geben; viele Tiere hätten Felle zu warmen Kleidern; das Meer in den nördlichen Klimaten schwemme Holzstämme ans Ufer, weil an diesen Ufern selbst kein Holz wachse, die Bewohner also es so erhalten müssten u. s. f. So vorgestellt liegt der Zweck, das Gute, ausser der Sache selbst; die Natur eines Dinges wird dann nicht an und für sich betrachtet, sondern nur in Beziehung auf ein Anderes, das dasselbe nichts angeht. Indem so die Dinge nur nützlich sind 'für einen Zweck', ist diese Bestimmung nicht ihre eigene, sondern eine ihnen fremde. Der Baum, das Gras ist als Naturwesen für sich, und diese Zweckmässigkeit, dass z. B. das Gras gefressen wird, geht das Gras als Gras nicht an, wie es das Tier nicht angeht, dass die Menschen in seine Felle sich kleiden; und diese Naturbetrachtung überhaupt kann nun Sokrates an Anaxagoras zu vermissen scheinen. Allein dieser uns geläufige Sinn des Guten und Zweckmässigen ist teils nicht der einzige und nicht der Sinn des Plato, teils ist auch dieser notwendig. Wir haben das Gute oder den Zweck nicht so einseitig vorzustellen, dass wir es nun nur, im vorstellenden Wesen als solchem gesetzt, dem Seienden entgegensetzen, sondern, von dieser Form befreit, seinem Wesen nach zu nehmen, als die Idee des ganzen Wesens. Die Natur der Dinge muss nach dem Begriff erkannt werden, welcher die selbstständige, unabhängige Betrachtung der Dinge ist, und, indem er das ist, was die Dinge an und für sich selbst sind, hemmt er das Verhältnis natürlicher Ursachen. Dieser Begriff ist der Zweck, die wahre, in sich aber zurückgehende Ursache, als an sich seiendes Erstes, von welchem die Bewegung ausgeht und welches zum Resultate wird, nicht nur ein Zweck vorher im Vorstellen, ehe seine Wirklichkeit ist, sondern auch in der Realität. Das Werden ist die Bewegung, wodurch eine Realität und Totalität wird; im Tiere und in der Pflanze ist sein Wesen, als allgemeine Gattung, das, was seine Bewegung anfängt und es hervorbringt. Aber dieses Ganze ist nicht Product aus Fremden, sondern sein eigenes Product, das schon zuerst als Keim oder Same[1]) vorhanden ist; so heisst es Zweck, das Sichselbstproducierende, das in seinem Werden schon als 'an sich' Seiendes ist. Die Idee ist nicht ein besonderes Ding, das einen anderen Inhalt hätte als die Realität, oder ganz anders aussähe. Der Gegensatz ist der bloss formale Gegensatz der Möglichkeit und der Wirklichkeit; die tätige, treibende Substanz und das Product

1) *Hegel sagt nicht, dass Anaxagoras von 'Samen' oder Keimen geradezu selbst geredet hatte.* (B.)

sind dasselbe.[1] Diese Realisierung geht durch den Gegensatz hindurch; das Negative an dem Allgemeinen ist dieser Process selbst. Die Gattung setzt sich selbst entgegen als Einzelnes und Allgemeines; so realisiert am Lebendigen die Gattung sich in den Gegensatz entgegengesetzter Geschlechter, deren Wesen aber die allgemeine Gattung ist. Sie als Einzelne gehen auf ihre Selbsterhaltung als Einzelner im Essen, Trinken u. s. f., aber was sie damit zustandebringen, ist die Gattung. Die Individuen heben sich auf, nur die Gattung ist das immer Hervorgebrachte; die Pflanze bringt nur dieselbe Pflanze hervor[2], deren Grund das Allgemeine ist.

Hiernach ist der Unterschied von dem, was schlechterweise 'natürliche Ursachen' genannt worden, und von der 'Zweckursache' zu bestimmen. Isoliere ich nun die Einzelnheit und sehe bloss auf sie als Bewegung und die Momente derselben, so gebe ich das an, was 'natürliche' Ursachen sind. Z. B., woher ist 'dieses' Lebendige entstanden? — Durch Zeugung von diesem seinen Vater und Mutter. Was ist die Ursache dieser Früchte? — Der Baum, dessen Säfte sich so destillieren, dass gerade 'die' Frucht entsteht. Antworten dieser Art geben die Ursache an, d. h. die einer Einzelnheit entgegengesetzte Einzelnheit; ihr 'Wesen' aber ist die 'Gattung'. Die Natur kann nun das Wesen nicht als solches darstellen. Der Zweck der Zeugung ist das Aufheben der Einzelnheit des Seins, aber die Natur, die es in der Existenz wohl zu diesem Aufheben der Einzelnheit bringt, setzt nicht das Allgemeine an ihre Stelle, sondern ein anderes Einzelnes. Die Knochen, Muskeln u. s. f. bringen eine Bewegung hervor; sie sind 'Ursachen', aber sie selbst wieder durch 'andere' Ursachen, u. s. f. ins Unendliche.[3] Das Allgemeine aber fasst sie in sich als Momente, die als Ursachen allerdings in der Bewegung vorkommen, aber so, dass der Grund dieser Teile selbst das Ganze ist. Nicht sie sind das Erste, sondern das Resultat, in das die Säfte der Pflanze u. s. f. übergehen, ist das Erste, wie in der Entstehung es nur als Product erscheint, als Same,

---

[1] *Wo eine Möglichkeit zur Wirklichkeit wird, realisiert sich eine Idee, bewusster oder unbewusster Zweck.* (B.)

[2] *Aristoteles: „Ein Mensch erzeugt einen Menschen." (Metaph. 1032 a.) „Das Werdende wird immer aus etwas und durch etwas, und dieses ist der Art nach dasselbe." (Daselbst, 1049 b.) — Das ist die Läugnung einer Veränderlichkeit der Arten, die jedoch ebensowenig ohne Weiteres feststehen, wie die Wahrheit und Wirklichkeit selbst. Das Wahre und Wirkliche beharrt in der Verkehrung und auch die Arten erhalten sich nur in kleineren oder grösseren Veränderungen, die paläontologisch sogar als 'Sprünge' zu bezeichnen sind. Leibniz u. A. hat freilich geschrieben, dass nichts sprungweise geschehe; keine Continuität aber ohne Discretion, und an der grossblumigen Nachtkerze z. B. hat H. de Vries die Erblichkeit und Beharrlichkeit sprunghaft entstandener Abarten experimentell nachgewiesen. Ueberhaupt aber sind Gattungen und Arten als Allgemeinheiten und Besonderheiten der lebendigen Natur in aller Vereinzelung beharrlich veränderlich und veränderlich beharrlich, und wenn Schopenhauer gesagt hat, man müsse förmlich erschrecken, wenn man einmal mit Hegel und den seinigen zusammentreffe, so gereicht es vielmehr dem Letzeren zur Unehre, ganz wie Schopenhauer die Gattungen und Arten als Wesenheiten betrachtet zu haben, deren Identität sich nicht differenziere. „Die Philosophie hat es mit ewig Gegenwärtigem zu tun." In der wahren Ewigkeit aber ist das Zeitliche begriffen.* (B.)

[3] *„Die Ursache ist ein Ding, nach dessen Ursache wieder zu fragen ist und so fort, immer zu etwas Anderem, in die schlechte Unendlichkeit, welche die Unfähigkeit ist, das Allgemeine, die Einheit Entgegengesetzter, zu denken." (Enc. § 354, Zusatz.)* (B.)

der den Anfang und das Ende macht, wenngleich in verschiedenen Individuen, deren Wesen aber dasselbe ist.

Eine solche Gattung ist aber selbst eine bestimmte Gattung, bezieht sich wesentlich auf eine andere, z. B. die Idee der Pflanze auf die des Tiers; das Allgemeine bewegt sich fort. Dies erscheint als äussere Zweckmässigkeit, dass die Pflanzen von Tieren gefressen werden u. s. f., worin die Beschränktheit ihrer als Gattung liegt. Die Gattung der Pflanze hat die absolute Totalität ihrer Realisierung im Tiere, das Tier in dem bewussten Wesen, wie die Erde in der Pflanze. Dies ist das System des Ganzen, wo jedes Moment übergehend ist. Die gedoppelte Betrachtungsart ist also die, dass einmal jene Idee ein Kreis in sich selbst, die Pflanze oder das Tier 'das Gute seiner Art', andererseits jede ein Moment im 'allgemeinen' Guten ist. Betrachte ich das Tier bloss als äusserlich Zweckmässiges, geschaffen für Anderes, so betrachte ich es einseitig; es ist Wesen, an und für sich Allgemeines. Aber es ist ebenso einseitig, zu sagen, die Pflanze z. B. sei nur an und für sich, nur 'Selbstzweck', nur in sich beschlossen und auf sich zurückgehend, sondern jede Idee ist ein Kreis, der in sich vollendet, aber dessen Vollendung ebenso ein Uebergehen in einen anderen Kreis ist [1]), ein Wirbel, dessen Mittelpunkt, worein er zurückgeht, unmittelbar in der Peripherie eines höheren Kreises liegt, der ihn verschlingt. So erst gelangen wir zur Bestimmung eines Endzweckes der Welt, der das ihr Immanente ist.

Diese Erläuterungen sind hier notwendig. Denn von hier aus sehen wir die speculative Idee mehr in Allgemeines herübertreten, da sie vorher als Sein, und die Momente und Bewegung als seiend, ausgesprochen waren. Bei diesem Uebergange ist dies zu vermeiden, dass wir nicht glauben, dass dadurch das Sein aufgegeben werde und wir in das Bewusstsein als entgegengesetzt dem Sein übergehen (so verlöre das Allgemeine ganz seine speculative Bedeutung), sondern das Allgemeine ist einheimisch in der Natur. [2]) Diesen Sinn hat es, wenn wir uns vorstellen, dass der Gedanke die Welt mache, ordne u. s. f.: nicht wie die Tätigkeit des einzelnen Bewusstseins ist, wo Ich hier auf einer Seite stehe, mir gegenüber eine Wirklichkeit, Materie, die ich formiere, so und so verteile und ordne, sondern das Allgemeine, der Gedanke muss in der Philosophie ohne diesen Gegensatz bleiben. Sein, 'reines' Sein, ist selbst Allgemeines, wenn

---

[1]) *Vgl. hier 3 : 61. 156, 6 : 341, 6 : 23 (Enc. § 15) u. 6 : 26 (Enc. § 17), 8 : 56 (Rechtsph. § 22 Zusatz), 9 : 67 u. s. w. — In einer Schrift über 'Sein, Nichtsein und Werden' hat General Rühle von Lilienstern die Hegel'sche Bemerkung, die systematische Idee beschreibe einen Kreis von Kreisen, im Jahre 1829 als 'nicht construierbar' angefochten, wogegen in den Berliner Jahrbüchern (1835 Juni) von K. R. geltend gemacht wurde, 'geometrisch' seien philosophische Begriffe überhaupt nicht zu construieren, wie denn der Kreislauf des Begriffes in der Vernunftlehre in der Tat nur bedeutet, dass man immer am Ende den Anfang finde, nicht davon zu reden, dass auch mathematisch der reale Kreis nicht der wahre 'und' wirkliche heissen darf. Trendelenburg seinerseits hat von Hegel's idealem Kreislaufe gesagt, „mit der Vorstellung eines solchen Kreislaufes verschwinde der Begriff der Entwickelung"; dieser aber wird in derselben vielmehr 'aufgehoben', wie denn wieder nicht bloss Entwickelung oder Evolution, sondern ebensosehr Involution, Umwickelung oder Einwickelung anzuerkennen ist. Die Wahrheit ist eben Identität Entgegengesetzter.* (B)

[2]) *Dies bedeutet nicht etwa, dass nach Hegel das Allgemeine das schlechte Einzelne, das Universale ein Reales sei, sondern dass das wahre Allgemeine die Wirklichkeit des allgemeinen Wahren und überall Gültigen hat.* (B.)

wir uns dabei erinnern, dass 'das Sein' absolute Abstraction, reiner Gedanke ist; aber Sein, wie es so als Sein gesetzt ist, hat die Bedeutung des Entgegengesetzten gegen dieses Reflectiertsein-in-sich-selbst, gegen den Gedanken und dessen Erinnerung[1]; das Allgemeine dagegen hat die Reflexion unmittelbar an ihm selbst. Bis hierher sind eigentlich die Alten gekommen; es scheint wenig zu sein. 'Allgemein' ist eine dürftige Bestimmung; jeder weiss vom Allgemeinen, aber er weiss nicht von ihm als 'Wesen'. Bis zur Unsichtbarkeit des Sinnlichen kommt wohl der Gedanke, aber nicht bis zur positiven Bestimmtheit, es als Allgemeines zu denken, sondern nur bis zum prädicatlosen Absoluten als dem bloss Negativen, und das ist so weit, als die gemeine Vorstellung — jetziger Tage gekommen. Mit diesem Fund des Gedankens schliessen wir den ersten Abschnitt und treten in die zweite Periode. Die Ausbeute der ersten Periode ist nicht sehr gross. Einige meinen zwar, es sei noch besondere Weisheit darin, aber das Denken ist noch jung, die Bestimmungen sind also noch arm, abstract und dürftig. Das Denken hat hier nur wenige Bestimmungen, das Wasser, das Sein, die Zahl u. s. f., und diese können nicht aushalten; das Allgemeine muss für sich hervorgehen, wie wir es nur beim Anaxagoras als die sich selbst bestimmende Tätigkeit gefasst sehen.

Noch ist das Verhältnis des Allgemeinen als entgegengesetzt dem Sein, oder das Bewusstsein als solches in seinem Verhältnisse zum Seienden zu betrachten. Dieses Verhältnis des Bewusstseins ist dadurch bestimmt, wie Anaxagoras das Wesen bestimmt hat. Hierüber kann sich nichts Befriedigendes finden, da er einesteils den Gedanken als das Wesen erkannte, ohne aber diesen Gedanken selbst an der Realität auszuführen, so dass also andererseits diese gedankenlos für sich als eine unendliche Menge von 'Homöomerien' ist, d. h. als eine unendliche Menge sinnlichen 'Ansichseins', das nun aber so das sinnliche Sein ist, — denn das existierende Sein ist eine Anhäufung der 'Homöomerien'. Ebenso vielfach kann das Verhältnis des Bewusstseins zum Wesen sein. So konnte Anaxagoras ebensowohl sagen, dass nur im Gedanken und im vernünftigen Erkennen die Wahrheit ist, aber ebenso, dass sie das sinnliche Wahrnehmen; denn in diesem sind die Homöomerien, die selbst an sich sind. So finden wir von ihm erstens bei Sextus ('adv. Math'. 7 : 89—91): „der Verstand (λόγος) sei das Kriterion der Wahrheit[2], die Sinne könnten wegen ihrer Schwäche die Wahrheit nicht beurteilen" — 'Schwäche', denn die Homöomerien sind das unendlich Kleine; die Sinne können sie nicht fassen, wissen nicht, dass sie ein Ideelles, Gedachtes sein sollen. Ein berühmtes Beispiel hiervon ist bei ihm nach Sextus ('Pyrrh. Hyp.' 1 : 13, § 33), dass er behauptet, „der Schnee sei schwarz, denn er sei Wasser, das Wasser aber sei schwarz"; er setzte hier die Wahrheit also in einen Grund. Zweitens soll nach Aristoteles (Metaph. 4 : 7) Anaxagoras gesagt haben, „es sei etwas zwischen dem Gegensatze (ἀντιφάσεως), — so dass also alles unwahr sei. Denn indem die Seiten des Gegensatzes gemischt seien, so sei das Gemischte weder gut noch nicht gut, und also nichts wahr." So führt Aristoteles

---

1) *In der Natur ist das Wahre ausser sich, und es kommt zu sich selbst, bzw. zu Gedanken, durch Erinnerung. Ohne Entäusserung des Geistes zur Natur keine Erinnerung der Natur zum Geiste.* (B.)

2) *Nach Sextos sollen überhaupt* οἱ ἀπὸ Θάλεω φυσικοὶ τὸν λόγον κριτὴν τῆς ἐν τοῖς οὖσιν ἀληθείας *gemacht haben.* (B.)

ein andermal (Met. 4:5) von ihm an, „dass eins seiner Apophthegmen gegen seine Schüler gewesen, dass die Dinge ihnen so seien, wie sie dieselben aufnähmen." Dies kann sich darauf beziehen, dass, indem das existierende Sein eine Anhäufung der Homöomerien ist, die das seiende Wesen sind, so die sinnliche Wahrnehmung die Dinge nehme, wie sie in Wahrheit sind.

Doch ist damit weiter nicht viel zu machen. Aber hier fängt nun eine bestimmtere Entwickelung des Verhältnisses des Bewusstseins zum Sein, die Entwickelung der Natur des Erkennens als eine Erkenntnis des Wahren an. Der Geist ist dazu fortgegangen, das Wesen als Gedanken auszusprechen; so ist also das Wesen, als seiend, im Bewusstsein als solchem: es ist an sich, aber ebenso im Bewusstsein. Es ist nur dies das Sein, insofern das Bewusstsein es erkennt, und das Wesen nur das Wissen von ihm. Der Geist hat das Wesen nicht mehr in einem Fremden zu suchen, sondern in sich selbst, denn das sonst fremd Erscheinende ist Gedanke, d. h. das Bewusstsein hat dieses Wesen an ihm selbst. Aber dieses entgegengesetzte Bewusstsein ist ein einzelnes; es ist damit in der Tat das Ansichsein aufgehoben, denn das Ansichsein ist das Nichtentgegengesetzte, Nichteinzelne, sondern Allgemeine. Es wird wohl erkannt, aber was ist, ist nur im Erkennen, oder es ist kein anderes Sein als das des Erkennens des Bewusstseins. Diese Entwickelung des Allgemeinen, worin das Wesen ganz auf die Seite des Bewusstseins herübertritt, sehen wir in der so verschrieenen Weltweisheit der Sophisten; wir können dies von der Seite nehmen, dass sich jetzt die 'negative' Natur des Allgemeinen entwickelt.

ZWEITES KAPITEL.

Erster Periode zweite Abteilung: von den Sophisten bis zu den Sokratikern.

In dieser zweiten Abteilung haben wir 'zuerst' die Sophisten, 'zweitens' Sokrates, und drittens die Sokratiker im näheren Sinne zu betrachten, während wir Plato von ihnen trennen und mit Aristoteles in der dritten Abteilung zusammen betrachten. Der νοῦς, der zunächst nur auf sehr subjective Weise als Zweck gefasst wird, nämlich als das, was 'dem Menschen' Zweck ist[1]), d. h. das 'Gute'[2]), ist bei Plato und Aristoteles in allgemein objectiver Weise gefasst worden, als 'Gattung' oder 'Idee'. Da der Gedanke jetzt als das Princip aufgestellt worden und dieses so zunächst eine subjective Erscheinung hat, nämlich als die subjective Tätigkeit des Denkens, so tritt, indem das Absolute als 'Subject' gesetzt wird, ein Zeitalter der subjectiven Reflexion ein; d. h. es beginnt in dieser Periode, die mit der Auflösung Griechenlands im peloponnesischen Kriege zusammenfällt, das Princip der modernen Zeit.

Da im νοῦς des Anaxagoras, als der noch ganz formalen sich selbst bestimmenden Tätigkeit, die Bestimmtheit noch ganz unbestimmt, allgemein und abstract, damit aber noch durchaus inhaltslos ist, so ist der allgemeine Standpunkt das unmittelbare Bedürfnis, zu einem Inhalte fortzugehen, der das wirkliche Be-

---

1) „*Die Vernunft aber und das Denken bildet in uns das Ziel der Natur.*" *Aristot. Pol. 7 : 13, 22.* (B.)

2) „*Die Idee des Guten.*" *Plat. Civ. 508 e.* (B.)

stimmen beginne. Was ist nun aber dieser absolut allgemeine Inhalt, den sich das abstracte Denken, als sich bestimmende Tätigkeit, giebt? Das ist hier die wesentliche Frage. Dem unbefangenen Denken der älteren Philosophen, deren allgemeine Gedanken wir gesehen haben, steht jetzt das 'Bewusstsein' gegenüber. Während das Subject bisher, wenn es über das Absolute reflectierte, nur Gedanken producierte und diesen Inhalt vor sich hatte, so ist jetzt das Weitere, dass dieses nicht das Ganze ist, was hier vorhanden ist, sondern dass vielmehr zur Totalität des Objectiven wesentlich auch das denkende Subject gehört. Diese Subjectivität des Denkens hat aber wieder näher die doppelte Bestimmung, einmal die unendliche, sich auf sich beziehende Form zu sein, welche, als reine Tätigkeit des Allgemeinen, Inhaltsbestimmungen erhält, andererseits, indem das Bewusstsein darauf reflectiert, dass das denkende Subject dieses Setzende ist, eine Rückkehr des Geistes aus der Objectivität in sich selbst zu sein. Wenn also zuerst das Denken, weil es sich in den Gegenstand vertiefte, als solches, wie der νοῦς des Anaxagoras, noch keinen Inhalt hatte, indem dieser auf der anderen Seite stand, so ist jetzt mit der Rückkehr des Denkens, als dem Bewusstsein, dass das Subject das Denkende ist, die andere Seite verbunden, dass es ihm darum zu tun ist, sich einen wesentlichen absoluten Inhalt zu gewinnen. Dieser Inhalt kann, abstract genommen, selbst wieder ein doppelter sein: entweder ist das Ich in Ansehung der Bestimmung das Wesentliche, wenn es sich selbst und seine Interessen zum Inhalte macht, oder der Inhalt wird als das ganz Allgemeine bestimmt. Hiernach handelt es sich um diese zwei Gesichtspunkte, wie die Bestimmung des Anundfürsichseienden zu fassen und wie dieses dabei in unmittelbarer Beziehung auf das Ich als Denkendes ist. Beim Philosophieren kommt es überhaupt darauf an, dass, obgleich das Ich das Setzende ist, doch der gesetzte Inhalt des Gedachten der anundfürsichseiende Gegenstand sei. Bleibt man dabei stehen, dass das Ich das Setzende ist, so ist dies der schlechte Idealismus der modernen Zeit, wogegen man in früherer Zeit nicht dabei stehen geblieben ist, dass das Gedachte darum schlecht sei, weil ich es setze.

Bei den Sophisten ist nun der Inhalt nur das 'Meinige', ein Subjectives; den 'anundfürsichseienden' Inhalt fasste Sokrates auf, und die Sokratiker haben, in unmittelbarem Zusammenhange mit ihm, diesen Inhalt nur 'näher bestimmt'.

A. DIE SOPHISTEN.

Der Begriff, den die Vernunft im Anaxagoras als das Wesen gefunden, ist das einfache Negative, in welches alle Bestimmtheit, alles Seiende und Einzelne versinkt. Vor dem Begriffe kann nichts bestehen, da er eben das prädicatlose Absolute ist, dem schlechthin alles nur Moment ist; für ihn giebt es also, um sich so auszudrücken, nichts Niet- und Nagelfestes. Eben der Begriff ist das 'fliessende' Uebergehen Heraklits, dieses Bewegen, diese Kausticität, der nichts widerstehen kann. Der Begriff also, der sich selbst findet, findet sich als die absolute Macht, vor welcher alles verschwindet und damit werden jetzt alle Dinge, alles Bestehen, alles für fest Gehaltene flüssig. Dieses Feste — sei es nun eine Festigkeit des natürlichen Seins oder die Festigkeit bestimmter Begriffe, Grundsätze, Sitten und Gesetze — gerät in Schwanken und verliert seinen Halt. Als Allgemeines gehören solche Grundsätze u. s. f. wohl selbst dem Begriffe an, doch ist ihre Allgemeinheit nur ihre Form; der Inhalt aber,

den sie haben, gerät, als etwas Bestimmtes, in Bewegung. Diese Bewegung sehen wir in den sogenannten 'Sophisten' werden, die uns hier zuerst begegnen. Den Namen σοφισταί gaben sie sich selbst, als 'Lehrer der Weisheit', d. h. als solche, die 'weise machen' (σοφίζειν) könnten. [1]) Die Sophisten sind so gerade das Gegenteil von unserer Gelehrsamkeit, welche nur auf Kenntnisse geht und aufsucht, was 'ist' und was 'gewesen ist', — eine Masse empirischen Stoffes, wo die Entdeckung einer neuen Gestalt, eines neuen Wurms oder sonstigen Ungeziefers und Geschmeisses für ein grosses Glück gehalten wird. [2]) Unsere gelehrten Professoren sind insofern viel 'unschuldiger' als die Sophisten; um diese 'Unschuld' giebt indessen die Philosophie nichts.

Was aber das Verhältnis der Sophisten zur gemeinen Vorstellung betrifft, so sind sie beim gesunden Menschenverstande ebenso verschrieen als bei der Moralität: bei jenem, ihrer theoretischen Lehre wegen, da es ein Unsinn sei, dass 'nichts existiere'; in Ansehung des Praktischen, weil sie alle Grundsätze und Gesetze umstiessen. Fürs erste darf allerdings nicht bei diesem Taumel der Bewegung aller Dinge bloss nach ihrer negativen Seite stehen geblieben werden; die Ruhe jedoch, worein sie übergeht, ist nicht wieder das in seiner Festigkeit Wiederherstellen des Bewegten, so dass am Ende dasselbe herauskäme und sie nur ein überflüssiges Getue wäre. Nun besteht aber die 'Sophistik' der gemeinen Vorstellung, die ohne die Bildung des Gedankens und ohne Wissenschaft ist, eben darin, dass ihr ihre Bestimmtheiten als solche für an und für sich seiende Wesen, und eine Menge Lebensregeln, Erfahrungssätze, Grundsätze u s. f. als absolut feste Wahrheiten gelten. Der Geist selbst ist aber die Einheit dieser vielerlei bornierten Wahrheiten, die in ihm alle nur als 'aufgehoben' vorhanden, nur als 'relative' Wahrheiten erkannt sind, d. h. mit ihrer Schránke, in ihrer Begrénzung, und nicht als an sich seiende. Diese Wahrheiten sind daher dem gemeinen Verstande in der Tat selbst nicht mehr, sondern er lässt ein ander mal auch vor dem Bewusstsein das Gegenteil gelten und behauptet es selbst, oder weiss auch nicht, dass er unmittelbar das Gegenteil von dem sagt, was er

---

[1]) *In Rom heisst um 140 n. Chr. G. 'weise machen' auf griechisch (2 Tim. 3 : 15) noch immer 'Sophisieren'; als 'Sophisten' hat Diogenes von Apollonia (Simpl. Phys. 1 : 4, 32 v) die älteren 'Physiologen' oder Naturphilosophen gekannt, Pindar nannte die Dichter 'Sophisten' und nach Xenophon (Mem. 1 : 1, 11) heisst bei den 'Sophisten' die Welt 'Kosmos', während Plato gelegentlich (Men. 85 b) die Lehrer der Geometrie 'Sophisten' genannt hat. Bei Herodot (4 : 85) heisst Pythagoras ein 'Sophist', und Anaxagoras heisst 'Sophist' bei Diodor (12 : 39, 2); Redner wie Antiphon aber sind von Antisthenes, der 'Ueber die Sophisten', (D. L. 6 : 15) zuerst 'philosophisch' geschrieben hat, als solche discreditiert worden, und da hat 'wider die Sophisten' oder 'Weisemacher' auch — Isokrates geschrieben. Platon und Aristoteles haben das Wort auf ihre Weise in Verruf gebracht und so kennt zuletzt Lukian 'das Sophistengeschlecht' (Fug. 10) als eine Klasse von nur halb philosophischen Aufschneidern; gleichwohl weiss dieser noch immer, dass der Name 'Sophist' ein ehrenvoller ist (Rhet. Præc. 1) u. Libanios soll denselben sogar über alles geschätzt haben. (Eunapii v. L. p. 100.) Von Ælian wird erzählt (Philostr. v. Soph. 2 : 31. 1), er habe seine Bescheidenheit gezeigt, indem ihn die Anrede 'Sophist' nicht hochmütig machte.* (B.)

[2]) *„Heutzutage sehen wir die 'Schale' der Natur auf das genaueste durchforscht, die Intestina der Intestinalwürmer und das Ungezie**f**er des Ungeziefers haarklein gekannt; kommt aber einer, wie z. B. ich, und redet vom 'Kern' der Natur, so hören sie nicht hin, denken eben es gehöre nicht zur Sache und klauben an ihren Schalen weiter." Schopenhauer (2 : 207).* — (B.)

meint, sein Ausdruck also nur ein Ausdruck des Widerspruchs ist. In seinen Handlungen überhaupt, nicht im schlechten Handeln, bricht der gemeine Verstand diese seine Maximen und Grundsätze selber, und wenn er ein 'vernünftiges' Leben führt, so ist es eigentlich nur eine beständige Inconsequenz, das Gutmachen einer bornierten Handlungsmaxime durch Abbruch von der anderen. Ein welterfahrener gebildeter Staatsmann z. B. ist der, welcher eine Mitte zu treffen weiss, praktischen Verstand hat, d. h. nach dem ganzen Umfange des vorliegenden Falls handelt, nicht nach Einer Seite desselben, die sich nur in Einer Maxime ausspricht. Wer dagegen, wo es sei, nach Einer Maxime handelt, heisst ein Pedant und verdirbt sich und anderen die Sache. Im Gemeinsten ist dies ebenso. Z. B. „Es ist wahr, dass die Dinge, die ich sehe, 'sind', ich glaube an ihre Realität," — so sagt leicht jeder. Allein es ist in der Tat nicht wahr, dass er an ihre Realität glaubt, sondern vielmehr das Gegenteil nimmt er an. Denn er isst und trinkt sie; d. h. er ist überzeugt, dass diese Dinge nicht 'an sich sind', und ihr Sein keine Festigkeit, kein Wesen hat. [1]) Der gemeine Verstand ist in seinem Handeln also besser, als er denkt; denn sein handelndes Wesen ist der ganze Geist. Aber hier ist er sich seiner nicht als Geist bewusst, sondern was in sein Bewusstsein tritt, sind solche bestimmte Gesetze, Regeln, allgemeine Sätze, die seinem Verstande für die absolute Wahrheit gelten, deren Borniertheit er aber im Handeln selber widerlegt. Wenn der Begriff sich nun gegen diesen Reichtum des Bewusstseins, den es zu besitzen. glaubt, wendet, und es die Gefahr für seine Wahrheit, ohne die es nicht wäre, wittert, — wenn seine festen Wesenheiten ihm verwirrt werden, so wird es aufgebracht, und der Begriff, der sich in dieser seiner Realisierung an die gemeinen Wahrheiten macht, zieht sich Hass und Schimpf zu. Dies ist der Grund des allgemeinen Geschreis gegen die 'Sophistik', ein Geschrei des gesunden Menschenverstandes, der sich nicht anders zu helfen weiss.

'Sophisterei' freilich ist ein übelberüchtigter Ausdruck [2]), und zwar besonders durch den Gegensatz gegen Sokrates und Plato sind die Sophisten in den schlimmen Ruf gekommen, wonach dieses Wort gewöhnlich bedeutet, dass willkürlicherweise durch falsche Gründe entweder irgend ein Wahres widerlegt, schwankend gemacht, oder etwas Falsches bewiesen, plausibel gemacht wird. [3])

---

[1]) *Vgl. hier die Phænomenologie auf S. 76 u. die Encyklopædie auf SS 177 u. 297 der Ausgabe Bollands.* (B.)

[2]) *'Paralogismen' und 'Sophismen' verhalten sich in der gewöhnlichen Ansicht wie unwillkürliche Fehlschlüsse und absichtliche Trugschlüsse.* (B.)

[3]) *Der Streit der Sokratik gegen die Sophisten ist zunächst wohl ein Kampf des Antisthenes gegen die Rhetorik als Vorspann der hab- und genusssüchtigen Oligarchie, bzw. gegen den Redner (Plat. Menex. 236 a) und Sophisten (Xen. Mem. 1:6) Antiphon gewesen; nach Xen. Mem. 1:6, 13 ist der Sophist einer, der seine Weisheit um Geld verkauft und nach Clem. Strom. I pp. 308—309 Sylb. ist der Rhamnusier Antiphon eben der erste Logograph gewesen, der sich seine Reden bezahlen liess. Im Gorgiasgespräche Platons (520 a), das ein Werk aus dessen kynisierender Jugend ist, heissen die Sophisten Rhetoren, und Platon hat anfangs, ebenso wie Antisthenes, die Lehren derselben irreführend und schädlich genannt, später jedoch seine Kritik in diesem Sinne auf den älteren Sokratiker selbst angewandt. Vgl. hier zunächst Karl Joël über 'den echten und den xenophontischen Sokrates' 2 (1901): 629—704. — Eduard Meyer im Jahre 1902: „Die zahlreichen Anspielungen auf Antisthenes, die man bei Plato gesucht hat, scheinen grösstenteils sehr problematisch." ('Gesch. des Altertums' 5:349.) Ego;*

Diesen schlimmen Sinn haben wir auf die Seite zu stellen und zu vergessen. Dagegen wollen wir nun näher von der 'positiven', eigentlich 'wissenschaftlichen' Seite betrachten, was die Stellung der Sophisten in Griechenland war.

Die Sophisten sind es, die den einfachen Begriff, als Gedanken (der schon in der eleatischen Schule bei Zeno anfängt, sich gegen sein reines Gegenbild, die Bewegung, zu kehren), jetzt überhaupt auf weltliche Gegenstände angewendet und mit demselben alle menschlichen Verhältnisse durchdrungen haben, indem er seiner als des absoluten und einzigen Wesens bewusst wird, und eifersüchtig gegen Anderes seine Macht und Herrschaft an demselben ausübt, weil es als Bestimmtes, das nicht Gedanke ist, gelten will. Der mit sich identische Gedanke richtet also seine negative Kraft gegen die mannigfaltige Bestimmtheit des Theoretischen und Praktischen, die Wahrheiten des natürlichen Bewusstseins und die unmittelbar geltenden Gesetze und Grundsätze, und was der Vorstellung fest ist, löst sich in ihm auf, und lässt insofern auf einer Seite der besonderen Subjectivität zu, sich selbst zum Ersten und Festen zu machen und alles auf sich zu beziehen.

Indem eben dieser Begriff jetzt auftrat, wurde er allgemeinere Philosophie, und nicht sowohl nur Philosophie, als auch allgemeine 'Bildung', die jeder Mensch überhaupt, der nicht zum gedankenlosen Volke gehörte, sich gab und geben musste. Denn 'Bildung' nennen wir eben den in der Wirklichkeit angewandten Begriff, insofern er nicht rein in seiner Abstraction erscheint, sondern in Einheit mit dem mannigfaltigen Inhalt alles Vorstellens.[1] In der 'Bildung' ist der Begriff aber darum das Herrschende und Bewegende, weil in beiden das Bestimmte in seiner Grenze, in seinem Uebergehen in Anderes erkannt wird. Diese Bildung wurde allgemeinerer Zweck des Unterrichts und es gab deswegen eine Menge Lehrer der Sophistik. Ja, die Sophisten sind die Lehrer Griechenlands, durch welche die Bildung überhaupt erst in Griechenland zur Existenz kam, und so sind sie an die Stelle der Dichter und Rhapsoden getreten, welche früher allgemeine Lehrer waren. Denn die Religion war nicht Lehrerin, indem kein Unterricht in ihr erteilt wurde, und wenn Priester geopfert, geweissagt und Orakelsprüche ausgelegt haben, so ist Lehren doch etwas ganz Anderes. Die Sophisten aber haben Unterricht in der Weisheit, den Wissenschaften überhaupt, der Musik, Mathematik u. s. f. gegeben, und das war sogar ihre erste Bestimmung. Vor Perikles war in Griechenland das Bedürfnis der Bildung durch Denken, der Reflexion erwacht; die Menschen sollten in ihren Vorstellungen gebildet sein, sich durch Denken in ihren Verhältnissen bestimmen, nicht mehr bloss durch Orakel, oder durch die Sitte, die Leidenschaft, die Empfindungen des Augenblicks, wie denn überhaupt der Zweck des Staats das Allgemeine ist, worunter das Besondere gefasst wird. Indem die Sophisten diese Bildung bezweckten und verbreiteten, haben sie, wie ein eigener Stand, das Lehren als Geschäft oder Gewerbe, als ein Amt betrieben, statt der Schulen; sie sind so in den

---

Was hier 'nicht' problematisch scheint, ist das Geständnis, dass Herr Eduard Meyer dieselben nie gesucht und, nachdem sie von Anderen gefunden worden waren, ebensowenig alsbald durchschaut hatte; die Arbeiten Dümmlers und Joels auf diesem Gebiete sind wirklich schön und des Lobes würdig. (B.)

[1] *Die 'Bildung' setzt die äussere Möglichkeit, dass die wahre oder eigentliche Philosophie erstehe und sich als vollendete Erscheinung darstelle; vgl. hier wieder S. 435 und ff. in meiner Ausgabe der Phænomenologie.* (B.)

Städten Griechenlands herumgereist, deren Jugend von ihnen gebildet worden ist.

'Bildung' ist nun zwar ein unbestimmter Ausdruck. Näher hat er aber den Sinn, dass das, was der freie Gedanke gewinnen soll, aus ihm selber kommen und die eigene Ueberzeugung sein muss; es wird dann nicht mehr 'geglaubt', sondern 'untersucht', — kurz es ist die in neueren Zeiten sogenannte 'Aufklärung'. [1]) Das Denken sucht allgemeine Principien, an denen es alles beurteilt, was uns gelten soll, und es gilt uns da nichts, als was diesen Principien gemäss ist. Das Denken übernimmt also, den positiven Inhalt mit sich zu vergleichen, das vorher Concrete [2]) des Glaubens aufzulösen, einerseits den Inhalt zu zersplittern, andererseits die Einzelnheiten, die besonderen 'Gesichtspunkte' und Seiten zu isolieren und für sich festzuhalten. Dadurch nämlich, dass diese Seiten, die eigentlich nichts Selbstständiges sondern nur 'Momente eines Ganzen' sind, von demselben abgelöst, sich auf sich beziehen, erhalten sie die Form von etwas Allgemeinem. Eine jede derselben kann so zu einem 'Grunde', d. h. eben zu einer allgemeinen Bestimmung erhoben werden, die man wieder auf die besonderen Seiten hinwendet. Zur 'Bildung' gehört also, dass man mit den allgemeinen Gesichtspunkten bekannt sei, die zu einer Handlung, Begebenheit u. s. f. gehören, dass man diese Gesichtspunkte und damit die Sache auf allgemeine Weise fasse, um ein gegenwärtiges Bewusstsein über das zu haben, worauf es ankommt. Ein Richter kennt die verschiedenen Gesetze, d. h. die verschiedenen rechtlichen Gesichtspunkte, unter denen eine Sache zu betrachten ist; dies sind schon für sich allgemeine Seiten, durch die er ein allgemeines Bewusstsein hat und den Gegenstand selbst auf allgemeine Weise betrachtet. Ein gebildeter Mensch weiss so etwas über jeden Gegenstand zu sagen, Gesichtspunkte daran aufzufinden; diese Bildung hat nun Griechenland den Sophisten zu verdanken, indem sie die Menschen lehrten, Gedanken über das zu haben, was ihnen geltend sein sollte, und so war ihre Bildung sowohl Bildung zur Philosophie, als zur Beredsamkeit. [3])

Um diesen doppelten Zweck zu erreichen, knüpften die Sophisten eben an den Trieb an, 'weise' zu werden. [4]) Zur 'Weisheit' rechnet man nämlich, das zu kennen, was die Macht unter den Menschen und im Staate ist und was ich als eine solche anzuerkennen habe, und indem ich diese Macht kenne, weiss ich auch die anderen meinem Zwecke gemäss zu bestimmen. Daher die Bewunderung, die Perikles und andere Staatsmänner genossen, weil sie eben wussten, woran sie waren, und die Anderen an ihre rechte Stelle zu setzen vermochten. 'Der' Mensch ist mächtig, der das, was die Menschen tun, auf die absoluten Zwecke zurückzuführen weiss, welche den Menschen bewegen. Der Gegenstand der Lehre der Sophisten ist also gewesen, was die Macht in der Welt sei, und da allein die 'Philosophie' weiss, dass dies der allgemeine, alles Besondere auflösende Gedanke ist, sind die Sophisten auch speculative Philosophen gewesen. Eigentliche Gelehrte sind sie aber schon um deswegen nicht gewesen, weil es noch keine

---

[1]) *Hegel ist der Erste gewesen, der die Sophisten als Väter der griechischen Aufklärung erkannt und gewürdigt hat.* (B.)

[2]) *oder zusammenhangend Vieleinige.* (B.)

[3]) Τὴν ἀρχαίαν σοφιστικὴν ῥητορικὴν ἡγεῖσθαι χρὴ φιλοσοφοῦσαν· *Philostr. v. Soph. praef.* (B.)

[4]) *Euripides:* Μισῶ σοφιστὴν ὅστις οὐχ αὑτῷ σοφός. *(Ap. Cic. ad. Fam. 13 : 5, 2.)* (B.)

positive Wissenschaften ohne Philosophie gab, welche, trocken, nicht das Ganze des Menschen und seine wesentlichen Seiten betroffen hätten.

Ausserdem hatten sie den allgemeinsten praktischen Zweck, ein Bewusstsein, darüber zu geben, worauf es in der sittlichen Welt ankommt und was den Menschen Befriedigung giebt. Die Religion lehrte, dass die Götter die Mächte seien, welche den Menschen regieren. Die 'unmittelbare' Sittlichkeit erkannte die Herrschaft der Gesetze an; der Mensch sollte sich befriedigen, insofern er den Gesetzen gemäss ist, und voraussetzen, dass die anderen sich auch befriedigen, indem sie diese Gesetze befolgen. Durch die hereingebrochene Reflexion genügt es aber dem Menschen nun nicht mehr, den Gesetzen als einer Autorität und äusserlichen Notwendigkeit zu gehorchen, sondern er will sich selbst befriedigen, durch seine Reflexion sich überzeugen, was für ihn verbindlich sei, was Zweck sei und was er für diesen Zweck zu tun habe. So werden die Triebe und Neigungen, die der Mensch hat, seine Macht, und nur indem er ihnen Genüge leistet, wird er befriedigt. Die Sophisten nun lehrten, wie diese Mächte im empirischen Menschen zu bewegen wären, da das sittliche Gute nicht mehr entschied. Die Zurückführung der Umstände auf diese Mächte lehrt aber die 'Beredsamkeit', die eben Zorn und Leidenschaft der Hörer in Anspruch nimmt, um etwas zustande zu bringen. So sind die Sophisten [1]) besonders Lehrer der Beredsamkeit gewesen, und das ist die Seite, wo das Individuum sich sowohl unter dem Volke geltend machen als das ausführen konnte, was das Beste des Volkes sei, wozu freilich eine demokratische Verfassung gehörte, in der die Bürger die letzte Entscheidung hatten. Indem auf diese Weise die Beredsamkeit eines der ersten Erfordernisse war, um ein Volk zu regieren, oder etwas durch Vorstellungen bei ihm geltend zu machen, gaben die Sophisten eine Vorbildung zum allgemeinen Beruf im griechischen Leben, zum Staatsmanne, — nicht etwa zu 'Staatsämtern', als ob sie zu einem Examen in specifischen Kenntnissen vorbereitet hätten. Zur Beredsamkeit gehört dann aber eben besonders dies, an einer Sache die vielfachen Gesichtspunkte herauszuheben, und die geltend zu machen, die mit 'dem' im Zusammenhang sind, was mir als das Nützlichste erscheint; sie ist also die Bildung, die unterschiedenen Gesichtspunkte des concreten Falles hervorzuheben, die anderen dagegen in den Schatten zu stellen. Darauf bezieht sich auch des Aristoteles 'Topik' [2]), indem sie die Kategorien oder Gedankenbestimmungen (τόπους) angiebt, auf die man sehen muss, um reden zu lernen; auf 'ihre' Kenntnis legten sich aber zuerst die Sophisten.

Dies ist die allgemeine Stellung der Sophisten. Wie sie aber sonst 'verfahren' sind und es getrieben haben, davon finden wir ein vollständig bestimmtes Gemälde besonders in Plato's Protagoras. [3]) Plato lässt hier den Protagoras sich

---

[1]) *Protagoras (etwa 480—411), Prodikos (etwa 470—410), Gorgias (etwa 470—379) u. s. w.* (B.)

[2]) *Uebersetzt und erläutert von J. H. von Kirchmann, Heidelberg 1882.* (B.)

[3]) *In seinem 'Protagoras' kritisiert wohl Platon um 382 v. Chr. G. den Antisthenes, diesem 'Halbsokratiker' zu zeigen, dass seine Belehrungen über die Tugend ungenügend und widerspruchsvoll seien, was da freilich nicht ohne eristische 'Sophistik' geschieht. Die* λόγοι προτρεπτικοὶ *des Antisthenes enthielten u. A. die Beschreibung eines von Antisthenes erfundenen Sophistencongresses, durch den Sokrates vor den anderen Lehrern glänzen sollte; der rhetorische Stil dieses Werkes hat aber als solcher selbst noch etwas 'Sophistisches' gehabt (D. L. 6 : 1), und*

näher über die Kunst der Sophisten erklären. Plato stellt nämlich in diesem Dialoge vor, dass Sokrates einen jungen Mann Namens Hippokrates begleitet, der sich dem eben in Athen angekommenen Protagoras übergeben will, um in der Wissenschaft der Sophisten unterrichtet zu werden. Unterwegs fragt nun Sokrates den Hippokrates, was denn die Weisheit der Sophisten sei, die er erlernen wolle. Hippokrates antwortet zunächst „Die Redekunst", denn der Sophist sei einer, der im Reden mächtig (δεινόν) zu machen wisse. In der Tat, was an einem gebildeten Menschen oder Volke zuerst auffällt, ist die Kunst, gut zu sprechen, oder die Gegenstände nach vielen Seiten zu wenden und zu betrachten. Der ungebildete Mensch findet es unbequem, mit solchen Menschen umzugehen, die alle Gesichtspunkte leicht aufzufassen und auszusprechen wissen; die Franzosen sind so gute Sprecher und wir Deutsche nennen es 'Schwatzen', aber das blosse Sprechen macht es nicht aus, sondern die Bildung gehört dazu. Man kann eine Sprache ganz regelrecht inne haben; wenn man aber die Bildung nicht hat, so ist es nicht gut sprechen. Man lernt also Französisch, nicht nur um gut Französisch zu sprechen, sondern um französische Bildung zu erwerben. Die Fertigkeit, die man durch die Sophisten erlangen sollte, ist ebenso die, dass die mannigfaltigen Gesichtspunkte dem Geiste gegenwärtig seien, und dieser Reichtum von Kategorien ihm sogleich einfalle, um einen Gegenstand danach zu betrachten. Sokrates bemerkt hierbei zwar, dass das Princip der Sophisten hiermit nicht hinreichend bestimmt sei und man also noch nicht genau wisse, was ein Sophist sei; „doch," sagt er, „wir wollen hingehen." Denn auch wenn einer Philosophie studieren will weiss er noch nicht, was Philosophie ist, weil er sie sonst nicht zu studieren brauchte.[1])

---

dass Plato nun seinerseits den Antisthenes als einen 'rhetorischen' Sophisten habe mitnehmen wollen, erscheint also von vorn herein als eine nicht unwahrscheinliche Denkbarkeit. Eine Reaction gegen die sophistischen Redner war in Athen durch Antisthenes selbst erfolgt, der sich von denselben als 'Philosophen' unterschieden und noch vor Platon und Isokrates die Sophistennamen in Verruf gebracht hatte, und da haben wieder Isokrates 'und' Plato gerade ihn als verkehrten Lehrer oder Sophisten bezeichnet. Nach D. L. 6 : 17 hat Antisthenes 'über Frage und Antwort' geschrieben und gelegentlich sagt Plato, wer zu fragen und zu antworten verstehe, heisse — 'Dialektiker'; ein solcher 'Dialektiker' war ihm erst der Redner wie er sein sollte und zugleich der richtige Philosoph, die er unter der Sokratesmaske gegen Protagoras-Antisthenes in die Schranken treten lässt. Dass der platonische Protagoras (329 b) die Tugend zu lehren verspricht, ist gerade was der Tugendlehrer aus dem Hundshofe versprochen hat (D. L. 6 : 10. 105); die gelegentlich (347 c) erwähnten Symposien lassen noch durchfühlen, dass die dort in Rede stehende Gedichtserörterung auf ein Gastmahl gehört, dessen maskierte Kritik das Protagorasgespräch ist, und die Entschuldigung des vielen Weintrinkens in Prot. 347 enthält wohl eine Antwort auf die kynische Empfehlung der 'Bombylien' oder Gefüsse mit engem Halse. Man wird überhaupt die 'sokratischen' Gespräche Platons nicht verstehen lernen, wofern man nicht fortwährend bedenkt, dass Platon (427—347) in früheren Tagen den Sokrates (469—399) sagen lässt, was er selbst den Zeitgenossen gegenüber auf dem Herzen hatte; und dass Aristoteles die sokratischen Gespräche als eine poëtische Gattung erwähnt, dass der platonische Sokrates ungeheuer viel trinken kann, mit Aristophanes (444—380?) ganz lustig zusammen ist und in seinen letzten Stunden über eine ganz geschmeidige Xanthippe verfügt, bedeutet eben nur, dass der kynische das Temperenzeln gelobt hatte, von Aristophanes in der jüngeren Redaction der Wolken bloss als kynische dramatis persona lächerlich gemacht worden war und nur in kynischer Phantasie zum Weibe eine böse Sieben gehabt hatte. (B.)

[1]) *Hier steckt eine logische Aporie. Thomas: „Voluntas non fert in aliquid*

Mit dem Hippokrates beim Protagoras angelangt, findet Sokrates diesen in einer Versammlung der ersten Sophisten, und von Zuhörern umringt: „spazierend, und wie ein Orpheus die Menschen durch seine Reden bezaubernd; Hippias auf einem Katheder sitzend, mit wenigern umgeben; Prodikos liegend unter einer grossen Menge von Bewunderern." Nachdem Sokrates beim Protagoras sein Gesuch angebracht, Hippokrates wolle sich in seine Lehre geben, um durch seinen Unterricht sich dazu zu bilden, im Staate ein angesehener Mann zu werden, fragt Sokrates noch, ob sie öffentlich oder mit ihm allein sprechen sollen. Protagoras rühmt diese Discretion und erwiedert, sie handelten klug, diese Vorsorge gebrauchen zu wollen. Denn weil die Sophisten in den Städten herumgezogen und so viele Jünglinge, Väter und Freunde verlassend, sich an sie in der Ueberzeugung angeschlossen hätten, durch ihren Umgang besser zu werden, so hätten die Sophisten dadurch viel Neid und Missgunst auf sich geladen, — wie ja alles Neue in Hass ist. Ueber diesen Punkt spricht Pythagoras weitläufig: „Ich aber behaupte, dass die sophistische Kunst alt ist, dass aber die von den Alten, welche sie übten, in Besorgnis, damit anzustossen" (denn das Ungebildete ist dem Gebildeten feind), „ihr ein Gewand machten und sie verdeckten. Ein Teil, wie Homer und Hesiod, haben sie in der Poesie vorgetragen, Andere, wie Orpheus und Musaios, in Mysterien und Orakelsprüche eingehüllt. Einige haben sie, glaube ich, auch durch die Turnkunst vorgestellt, wie Ikkos, der Tarentiner, und der noch jetzt lebende keinem nachgebende Sophist Herodikos, der Selybrianer; viele andere aber durch die Musik." [1]) Wir sehen, Protagoras schreibt so den Sophisten den Zweck der Geistesbildung überhaupt zu: Sittlichkeit, Geistesgegenwart, Sinn der Ordnung, Anstelligkeit des Geistes beizubringen. Er setzt hinzu: „Alle diese, die einen Neid gegen die Wissenschaften befürchteten, gebrauchten solche Decken und Vorhänge. Ich aber meine, sie erreichten ihren Zweck nicht, sondern die Einsichtigen im Staate durchsehen den Zweck, während das Volk nichts merkt und jenen nur nachspricht. Wenn man sich aber so verhält, so macht man sich verhasster, und setzt sich selbst dem Scheine aus, ein Betrüger zu sein. Ich bin darum den entgegengesetzten Weg gegangen, und bekenne offen und läugne es nicht (ὁμολογῶ), ein Sophist zu sein" (wie denn Protagoras zuerst den Namen Sophist führte), „und dass mein Geschäft sei, den Menschen Geistesbildung zu geben (παιδεύειν)." [2])

Weiterhin, wo nun näher davon die Rede ist, welche Geschicklichkeit Hippokrates durch Protagoras' Unterweisung erwerben werde, antwortet Protagoras dem Sokrates: „Es ist verständig, was du fragst, und auf eine verständige Frage

---

nisi prout est in intellectu apprehensum." (S. Th. 2. 2: 4, 7.) Σκοπεῖν τἀληθὲς *(Plat. Civ. 539) sei der Zweck. Die Scholastiker: „Nihil volitum quin sit praecognitum."* — (B.)

1) Περὶ μουσικῆς *hatte Antisthenes (D. L. 6: 17) geschrieben. Und dass zuerst Antisthenes einen* βαθύτερον νοῦν ἐγκεκρυμμένον τοῖς ἔπεσιν *entdeckt habe, sagt Dio Chrysostomus:* ὁ λόγος οὗτος Ἀντισθένους ἐστὶ πρότερον, ὅτι τὰ μὲν δόξῃ τὰ δὲ ἀληθείᾳ εἴρηται τῷ Ποιητῇ. *(Or. 53.) Julian (7, 215) führt auf Orpheus die Mythologie auch des Antisthenes zurück, und in der aristotelischen Metaphysik lässt sich noch durchfühlen, dass Orpheus, der nach dem Stagiriten nie existiert hatte, eine Gestalt in einer voraristotelischen 'Urgeschichte der Philosophie' gewesen war. — Die Stelle mit dem Folgenden zusammengenommen enthält eine witzige Verspottung der Allegorese des Antisthenes.* (B.)

2) Plat. Protag. pp. 314—317 Steph. (pp. 151—152 Bekk.).

antworte ich gern. Es soll dem Hippokrates nicht begegnen, was ihm bei anderen Lehrern (σοφιστῶν) begegnet sein würde. Diese sind nämlich den Jünglingen entgegen (λωβῶνται); denn sie führen dieselben wider ihren Willen gerade auf die Wissenschaften und Kenntnisse zurück, denen sie eben entgehen wollten, indem sie sie in der Arithmetik, Astronomie, Geometrie und Musik unterweisen. Wer sich aber an mich wendet, wird nicht in etwas Anderes eingeführt als in den Zweck, wegen dessen er sich an mich wendete." [1]) Die Jünglinge kamen also unbefangen zu ihm, mit dem Wunsche, durch seine Unterweisung gebildete Menschen zu werden, und im Zutrauen, dass er als Lehrer den Weg kenne, wie man dazu gelange. Ueber diesen allgemeinen Zweck erklärt sich nun Protagoras folgendermaassen; „Die Unterweisung besteht darin, die rechte Einsicht und das Verständnis (εὐβουλία) zu bewirken, sich über seine eigenen Familieninteressen am besten zu beraten, und ebenso im Staatsleben, dass man am tüchtigsten werde, teils sich über die Staatsangelegenheiten zu äussern, teils das Beste für den Staat zu tun." So treten also hier diese zwei Interessen hervor, das der Individuen und das des Staats. Jetzt spricht Sokrates im Allgemeinen ein, und wundert sich besonders, dass Protagoras das Letzte behauptet, über Geschicklichkeit zu Staatsangelegenheiten Unterricht zu erteilen: „Ich habe dafür gehalten, die politische Tugend könne nicht gelehrt werden" — wie es überhaupt Sokrates' Hauptsatz ist, dass die Tugend nicht gelehrt werden könne. [2]) Und nun führt Sokrates dafür diese Rücksicht an, indem er sich in Weise der Sophisten auf die Erfahrung beruft: „Diejenigen Menschen, welche die politische Kunst innehaben, können sie nicht wohl auf andere übertragen. Perikles [3]) der Vater dieser hier anwesenden Knaben, liess sie in allem unterweisen, worin Lehrer unterweisen können, aber in der Wissenschaft, worin er gross ist, nicht; darin lässt er sie umherirren, ob sie etwa durch Zufall von selber auf diese Weisheit

---

1) *'Protagoras' hat die kynische Ansicht von der Nutzlosigkeit der Wissenschaften; vgl. D. L. 6 : 11. 73. 103 u. 7 : 32 (6 : 14. 104. 105, 7 : 2. 3).* (B.)

2) *Ueber diese Frage hat sich wohl Sokrates noch nicht selbst ausgesprochen, weshalb er von seinem Schüler Antisthenes in dessen sokratischen Gesprächen als leuchtendes Vorbild sittlicher Kraft zum Tugendlehrer hinterdrein gemacht werden konnte. Der 'Hündische' war der Ansicht, die Tugend lasse sich lehren (D. L. 6 : 10. 105), und seine Lehre war ihm ein sogar kurzer Weg zur Tugend (D. L. 6 : 104, vgl. Xen. Mem. 1 : 7, 1 u. Xen. Cyrup. 1 : 6 : 22); demgemäss lässt Plato, der in seiner Apologie mit Antisthenes wider Aristophanes u. A. noch zusammengeht, seinen Sokrates dort (30 a) die Ansicht aussprechen, dass ein grösseres Gut als sein dem Gotte geweihter Dienst dem Staate noch nie zuteil geworden sei. „Unablässig habe ich mich bemüht, meine Freunde besser zu machen", sagt auch der xenophontische Sokrates (Mem. 4 : 8, 10; vgl. 1 : 6, 9 14), der doch nach Mem. 1 : 2, 8 keinem jemals etwas Derartiges versprochen hatte; und auch Plato, der sich in seinem Kleitophon mit einem 'Zwar-Aber' von der antistheneischen Sokratik lossagt, versichert dort noch, er werde der schönen Behauptung von der Lehrbarkeit der Tugend, der er bisjetzt fast niemals widersprochen habe, auch künftig nicht entgegentreten. Nachher wird bei ihm die Lehrbarkeit der Tugend zunächst von dem Gorgiasschüler Meno (vgl. Men. 100 b u. 95 e) geläugnet; bald jedoch hat er auch den Sokrates selbst in Bezug auf dieselbe verneinend auftreten lassen. Man sehe das Protagorasgespräch 319 a, 320 b, 328 ab, 329 b und Euthyd. 273 d, 274 e, 275 a, 285 b, 287 a.* (B.)

3) *Gestorben 429 v. Chr. G. Das Gespräch wird vor den peloponnesischen Krieg (431—404) gedacht, als Alkibiades (451—404) ein Jüngling und Plato (427—347) selbst noch nicht geboren war; dabei wird u. A. ein verstorbener Vater des Kallias (311 a) erwähnt, der bis 424 v. Chr. gelebt hat.* (B.)

treffen würden. So auch andere grosse Staatsmänner haben sie Anderen, Verwandten oder Fremden, nicht gelehrt." [1])

Protagoras entgegnet nun darauf, dass sie gelehrt werden könne, und zeigt, warum grosse Staatsmänner Andere nicht darin unterwiesen haben, indem er um die Erlaubnis bittet, ob er als ein Alterer zu Jüngern in einem Mythos sprechen [2]) oder mit Vernunftgründen darüber sprechen soll. Die Gesellschaft überlässt es ihm und nun fängt er mit folgendem Mythos an, der unendlich merkwürdig ist: „Die Götter übertrugen dem Prometheus und Epimetheus, die Welt auszuschmücken und ihr Kräfte zu erteilen. Epimetheus verteilte Stärke, Vermögen zum Fliegen, Waffen, Bekleidung, Kräuter, Früchte; aber unverständigerweise brauchte er alles an den Tieren auf, so dass für die Menschen nichts übrig blieb. Prometheus sah sie unbekleidet, ohne Waffen, hülflos, da der Augenblick bevorstand, wo das Gebilde des Menschen ans Licht treten sollte. Da stahl er das Feuer vom Himmel, die Kunst des Hephaistos und der Athene, sie für ihre Bedürfnisse auszustatten. Aber es fehlte ihnen die politische Weisheit, und ohne gesellschaftliches Band lebend, sind sie in beständigen Streit und Unglück geraten. Da erteilte Zeus dem Hermes den Befehl, ihnen die schöne Scham" (diesen natürlichen Gehorsam, Ehrfurcht, Folgsamkeit, Respect der Kinder gegen die Eltern, der Menschen gegen höhere bessere Naturen) „und das Recht zu verleihen. Hermes fragt: Wie soll ich sie verteilen? An Einzelne, wie die besonderen Künste, wie einige die Arzneiwissenschaft besitzend den anderen helfen? Zeus aber antwortet: Allen; denn kein gesellschaftlicher Verein (πόλις) kann bestehen, wenn nur wenige jener Eigenschaften teilhaftig sind. Und es sei Gesetz, dass wer nicht der Scheu und des Rechts teilhaftig sein könne, der als eine Krankheit des Staats ausgerottet werden müsse. Deswegen ziehen die Athener, wenn sie bauen wollen, Baumeister zu Rate, und wenn sie sonst besondere Geschäfte beabsichtigen, diejenigen, welche darin erfahren sind; wenn sie aber über Staatsangelegenheiten einen Beschluss und Anordnung fassen wollen, so lassen sie jeden zu. Denn entweder müssen alle dieser Tugend teilhaftig sein, oder kein Staat existieren. Wenn also einer in der Kunst der Flöte unerfahren ist und sich doch für einen Meister darin ausgiebt, so wird er mit Recht für wahnsinnig gehalten; in der Gerechtigkeit ist es aber anders: wenn einer nicht gerecht ist und es gesteht, so wird er für unsinnig gehalten werden. Er müsse doch sich den Schein geben, es zu sein, denn entweder müsse jeder wirklich ihrer teilhaftig sein, oder ausgetilgt werden aus der Gesellschaft." [3])

Dass diese politische Wissenschaft auch dazu bestimmt ist, „dass jeder durch Unterricht und Fleiss (ἐξ ἐπιμελείας) sie sich erwerben könne," dafür giebt Protagoras ferner diese Gründe an, indem er sich darauf beruft, dass „kein Mensch tadelt oder straft wegen Mängel oder Uebel, die einer durch die Natur oder den Zufall bekommen, sondern denselben bemitleidet. Hingegen Mängel, die

---

[1]) Plat. Protag. pp. 318—320 (pp. 166—170).

[2]) Ὁ Ἀντισθένης ἔνια διὰ τῶν μύθων ἀπήγγελλεν· *Julian. or. 7, 209 a. (Der* μυθολογῶν κομψὸς ἀνήρ, *der im Gorg. 493 a scherzhaft* ἴσως Σικελικὸς τις ἢ Ἰταλικὸς *genannt wird, aber nach Gorg. 493 d in einem wohlbekannten Gymnasion lehrt, ist kein anderer als der ältere Sokratiker aus dem Kynosarges oder 'Hundshofe', mit dem Plato, als er den Gorgias schrieb, noch befreundet, beim Schreiben des Protagoras aber bereits zerfallen war.)* — (B.)

[3]) Plat. Protag, pp. 320—323 (pp. 170—176).

durch Fleiss, Uebung und Unterricht gehoben werden können, werden für tadelnswert und strafbar gehalten. Hierunter gehören Irreligiosität und Ungerechtigkeit, überhaupt alles, was der öffentlichen Tugend widerspricht. Den Menschen, die sich dieser Laster schuldig machen, wird dies zum Vorwurf gemacht; sie werden bestraft in dem Sinne, dass sie sie hätten entfernen und sich also vielmehr die politische Tugend durch Fleiss und Lehre hätten aneignen können. So strafen die Menschen nicht wegen des Vergangenen, — ausser wie wir ein böses Tier vor den Kopf schlagen, — sondern wegen des Künftigen [1]), dass weder der Verbrecher, noch ein Anderer, durch sein Beispiel verführt, wieder fehle. Also liegt auch darin die Voraussetzung, dass jene Tugend durch Unterricht und Uebung erworben werden könne." [2]) — Dies ist ein guter Grund für die Lehrbarkeit der Tugend.

Was nun ferner das anbetrifft, was Sokrates anführt, dass Männer, wie Perikles, die durch ihre politische Tugend berühmt sind, diese ihren Kindern und Freunden nicht mitteilten, so sagt Protagoras erstens, es sei dagegen zu erwidern, dass in diesen Tugenden alle von allen unterrichtet werden. Die politische Tugend sei von der Beschaffenheit, dass sie allen gemeinsam zukomme; dieses eine, allen Notwendige sei die Gerechtigkeit, Mässigkeit und Heiligkeit, — mit einem Worte das, was die Tugend eines Mannes überhaupt ist. Darin brauche also kein besonderer Unterricht von jenen berühmten Männern erteilt zu werden. Die Kinder werden, schon vom zartesten Alter an, von ihren Eltern und Erziehern zur Sitte, zum Guten verwiesen und ermahnt und an das, was das Rechte ist, gewöhnt. Aller Unterricht in der Musik und der Gymnastik trage dazu bei, die Willkür und das Belieben nicht gewähren zu lassen, sondern sich daran zu gewöhnen, sich nach einem Gesetze, einer Regel zu richten, wie das Lesen von Dichtern, die dies einschärfen. Wenn der Mensch nun aus diesem Kreise des Unterrichts trete, so trete er in den der Verfassung eines Staats, welcher ebenfalls dazu beitrage, jeden in einem rechtlichen Verhalten und in Ordnung zu erhalten, so dass die politische Tugend ein Resultat der Erziehung von Jugend auf sei. — Den Einwurf aber, dass ausgezeichnete Männer ihre Auszeichnung Kindern und Freunden nicht mitgeteilt haben, beantwortet Protagoras zweitens sehr gut in folgender Art: Wenn z. B. in einem Staate alle Bürger Flötenspieler sein müssten, so würden alle Unterricht darin erhalten; einige würden ausgezeichnet sein, viele gut, einige mittelmässig, wenige vielleicht auch schlecht, — alle hätten jedoch eine gewisse Fertigkeit. Aber es könnte sehr wohl der Fall sein, dass der Sohn eines Virtuosen doch ein schlechter Spieler wäre, denn das Ausgezeichnete hängt von besondern Talenten und

---

[1]) *Vgl. 2 Mose 21:24, 3 Mose 24:20, 5 Mose 19:21. — Seneca: „Inhumanum verbum est, et quidem pro justo receptum, talio." ('De Ira' 2:32.) „Ut Plato ait, nemo prudens punit quia peccatum est, sed ne peccetur; revocare enim praeterita non possunt, futura prohibentur." (A. a. O. 1:16; vgl. mit dieser Abschreckungstheorie die Besserungstheorie im Gorg. 525 ab.) Kant hat nachher die Wiedervergeltung als den einzig wahren Grund der Strafe behauptet; „mit Hegel und nach Hegel'scher Methode zu reden, ist die Strafe die absolute Negativität des Rechts." (Kuno Fischer a. a. O. S. 701.) Nach ihm erhält sich das wirkliche Recht nur in seinen Störungen und setzt die Strafe das Unrecht voraus, um selbst Recht in absoluter Verkehrung oder gerechtfertigtes Unrecht zu sein.* (B.)

[2]) Plat. Protag. pp. 323—324 (pp. 176—178).

einem besonders günstigen Naturell ab. Aus sehr geschickten Flötenspielern würden wohl sehr ungeschickte werden können, und umgekehrt, aber alle Bürger könnten ein Gewisses von Flötenspiel, und alle würden gewiss immer noch unendlich vortrefflicher darin sein als diejenigen, welche darin gänzlich unwissend wären, und keinen Unterricht erhalten hätten. Ebenso seien alle, auch die schlechtesten Bürger eines vernünftigen Staats, noch besser und gerechter, verglichen mit denen, wo keine Bildung ist, keine Gerichte, keine Gesetze, mit einem Worte keine Nötigung, sie zum Rechte zu erziehen. Diese Vorzüglichkeit verdankten sie also dem Unterricht in ihrem Staate.[1]) Dies sind auch alles ganz gute Instanzen und treffende Gründe, die gar nicht schlechter sind als Cicero's Räsonnement „a natura insitum". Die Gründe des Sokrates und die Ausführungen dieser Gründe dagegen sind Instanzen, die sich auf Erfahrung basieren, und oft nicht besser als was hier dem Sophisten in den Mund gegeben ist. —

Die Frage ist nun näher, inwiefern kann dies als 'Mangelhaftes' erscheinen und besonders, inwiefern haben Sokrates und Plato sich in einen Kampf mit den Sophisten eingelassen und den Gegensatz gegen sie gemacht. Da die Stellung, welche die Sophisten in Griechenland einnahmen, war, ihrem Volke eine höhere Bildung überhaupt gegeben zu haben, so haben sie sich dadurch zwar ein grosses Verdienst um Griechenland erworben, es trifft sie aber doch eben der Vorwurf, der überhaupt die 'Bildung' trifft. Indem nämlich die Sophisten Meister im Räsonnement aus Gründen gewesen sind und innerhalb der Stufe des reflectierenden Gedankens stehen, wollten sie, vom Besonderen zum Allgemeinen übergehend, durch Vorstellungen und Beispiele die Aufmerksamkeit auf das erwecken, was dem Menschen nach seiner Erfahrung, seinem Gemüt u. s. f. das Rechte scheint; dieser notwendige Gang der freien, denkenden Reflexion, den die Bildung auch bei uns genommen hat, musste aber über das Vertrauen und den unbefangenen Glauben an die geltende Sitte und Religiosität hinausführen. Dass die Sophisten dabei nun aber auf einseitige Principien gefallen sind, hat zunächst den Zusammenhang darin, dass in der griechischen Bildung die Zeit noch nicht da war, wo aus dem denkenden Bewusstsein selbst die letzten Grundsätze aufgestellt wurden und so etwas Festes zu Grunde lag, wie bei uns in der modernen Zeit. Indem einerseits das Bedürfnis der subjectiven Freiheit erwacht war, nur das gelten zu lassen, was man selbst einsieht und in seiner eigenen Vernunft findet (Gesetze, religiöse Vorstellungen also nur, insofern ich sie durch mein Denken anerkenne), andererseits aber im Denken noch kein festes Princip gefunden war, so war das Denken mehr räsonnierend, und das unbestimmt Gebliebene konnte so nur durch die Willkür erfüllt werden. Anders ist es in unserer europäischen Welt, in welche die Bildung sich, so zu sagen, unter dem Schutze und der Voraussetzung einer geistigen Religion einführte, d. h. nicht einer Religion der Phantasie, sondern unter der Voraussetzung des Wissens von der ewigen Natur des Geistes und des absoluten Endzwecks, der Bestimmung des Menschen, auf geistige Weise wirklich zu sein und sich in Einheit mit dem absoluten Geiste zu setzen. So lag hier ein festes geistiges Princip zugrunde, das damit das Bedürfnis des subjectiven Geistes befriedigt, und von diesem absoluten Principe aus bestimmten sich alle weiteren Verhält-

[1]) Plat. Protag. pp. 324—328 (pp. 178—184).

nisse, Pflichten, Gesetze u. s. f. So musste die Bildung nicht diese Vielseitigkeit der Richtung — also nicht die Richtungslosigkeit — erhalten können wie bei den Griechen und denen, die die Bildung in Griechenland ausgebreitet hatten, den Sophisten. Gegen die Religion der Phantasie, gegen das unentwickelte Princip des griechischen Staats konnte sich die Bildung in so viele Gesichtspunkte zersplittern; oder es war leicht, dass particulare untergeordnete Gesichtspunkte als höchste Principien aufgestellt wurden. Wo dagegen, wie bei uns, ein so hohes allgemeines, ja das höchste Ziel schon vor der Vorstellung schwebt, kann nicht so leicht ein particulares Princip zu diesem Range kommen, wenn auch die Vernunftreflexion die Stellung gewinnt, aus sich das Höchste zu bestimmen und zu erkennen, sondern die Unterordnung der Principien ist damit schon festgestellt, wenn auch der 'Form' nach unsere Aufklärung ganz auf demselben Standpunkte steht als sie bei den Sophisten war.

Was den 'Inhalt' anbetrifft, ist der Standpunkt der Sophisten im Gegensatze zu Sokrates und Plato der, dass bei Sokrates dies aufging, das Schöne, Gute, Wahre und Rechte als Zweck und Bestimmung des Individuums auszusprechen, solcher Inhalt aber bei den Sophisten noch als letzter Zweck fehlte; so dass dieser der 'Willkür' überlassen war. Daher kommt der üble Ruf, in den die Sophisten durch den Gegensatz Plato's gekommen sind, und das ist auch ihr Mangel. Æusserlich wissen wir, die Sophisten haben grosse Reichtümer gesammelt[1]); sie sind sehr stolz gewesen und haben zum Teil sehr üppig gelebt. In Rücksicht auf das Innere hat aber das räsonnierende Denken im Gegensatze zum Plato vorzüglich dieses Bezeichnende, dass die Pflicht, das zu Tuende nicht aus dem anundfürsichseienden Begriffe der Sache genommen wird, sondern es äusserliche 'Gründe' sind, durch die über Recht und Unrecht, Nützlichkeit und Schädlichkeit entschieden wird. Bei Plato und Sokrates hingegen ist der Hauptsatz, dass die Natur des Verhältnisses betrachtet, der Begriff der Sache an und für sich entwickelt werde.[2]) Diesen Begriff wollten Sokrates und Plato der Betrachtung

---

1) *Vgl. Xenoph. Memor. 1:2. 7, Laërt. Diog. 6:4, Aristoph. Nub. 244—246, Plat. Gorg. 519 cd, Men. 91 bc, Prot. 328 bc, Hipp. Maj. 300 d, Isocr. contra Sophistas 1—6. — Antisthenes hat sich nicht nur als Lehrer der Tugend und Kalokagathie gegeben, sondern er hat auch von seinen Schülern Geld gefordert, was Plato schon in seinem Gorgias gerügt hat. — Isokrates hat in seiner Sophistenrede den Lehrer getadelt, der vom Reichtum verächtlich rede und des Geldes nicht zu bedürfen behaupte, zugleich jedoch für eine lächerliche Summe die ganze Tugend, Glücksäligkeit und Unsterblichkeit beizubringen verspreche, um nachher im Widerspruch mit den eigenen Versprechungen die Schülergelder Leuten anzuvertrauen, deren Lehrer er nie gewesen, und denen, welchen er die Gerechtigkeit beibringen wolle, zu misstrauen.* (B.)

2) *„Er selbst hatte sich immer über menschliche Dinge unterhalten, indem er betrachtete, was fromm, was gottlos, was schön, was schimpflich, was unrecht sei, was Besonnenheit und Keckheit, Tapferkeit und Feigheit sei, wie ein Staat und ein Staatsmann, wie Regierte und Regent sein müssten und anderes dergleichen, das, wie er überzeugt war, einen jeden, der es weiss, zu einem guten und tüchtigen Menschen macht, den aber, welcher es nicht weiss, mit Recht zu einem Knechte herabwürdigt." Xenophons 'Erinnerungen' an Sokrates 1:1, 16. — Der angehängte Relativsatz ist hier ein deutlicher Nachhall der sokratischen Ansicht die (noch gut griechisch als Tüchtigkeit gefasste) Tugend sei Kenntnis und Einsicht; denn Sokrates machte die Tugenden zu Kenntnissen. (Magn. Mor. 1:1 7; cf. Eth. Eud. 5:13, 5.) Uebrigens ist der von Xenophon geschilderte enkratitische Tugendlehrer Sokrates nicht der Dialektiker, der hier dem Xenophon selbst noch vorschwebt,*

aus Gesichtspunkten und Gründen entgegensetzen, welche immer nur das Besondere und Einzelne sind, und sich so selbst dem Begriffe entgegensetzen. Der Unterschied beider Standpunkte ist also, dass den Sophisten das gebildete 'Räsonnement' nur überhaupt angehört, während Sokrates und Plato der Gedanke durch eine allgemeine Bestimmung, die platonische Idee [1]) bestimmten, — ein Festes, was der Geist ewig in sich findet.

Ist die Sophistik so in dem Sinne schlimm, als ob sie eine Eigentümlichkeit sei, der sich nur schlechte Menschen schuldig machen, so ist sie zugleich viel allgemeiner; denn alles Räsonnieren aus Gründen, das Anbringen von Gründen und Gegengründen, das Geltendmachen solcher Gesichtspunkte heisst 'Sophistik'. Und wie Æusserungen von Sophisten, z. B. bei Plato, vorkommen, wogegen sich nichts sagen lässt, so werden die Menschen bei uns zu allem Guten aufgefordert durch Gründe, welche Gründe der Sophisten sind. [2]) So sagt man wohl: „Betrüge nicht, damit du nicht Credit und dadurch Geld verlierst", oder: „Sei mässig, sonst verdirbst du dir den Magen und musst entbehren", oder bei der Strafe nimmt man äusserliche Gründe an: Besserung u. s. f.; oder man entschuldigt eine Handlung durch äusserliche Gründe, welche aus Folgen u. s. w. genommen sind. Liegen dagegen feste Grundsätze zugrunde, wie in der christlichen Religion, obgleich man dies jetzt auch nicht mehr weiss, so sagt man: „Die Gnade Gottes in Beziehung auf die Säligkeit u. s. w. richtet das Leben der Menschen so ein"; da fallen denn äusserliche Gründe weg. Die Sophistik liegt uns also nicht so fern als man denkt. Wenn jetzt gebildete Menschen über Gegenstände sprechen, so kann dies sehr gut sein, aber es ist nichts anderes als was Sokrates und Plato 'Sophistik' genannt haben, obgleich sie selbst so gut auf diesem Standpunkte gestanden haben als die Sophisten. Gebildete Männer verfallen darin bei Beurteilung concreter Fälle, wo es auf die besonderen Gesichtspunkte ankommt, und ebenso müssen wir uns im gemeinen Leben daran halten, wenn wir im Handeln uns entscheiden wollen. Werden Pflichten und Tugenden empfohlen, z. B. in Predigten (wie dies in den meisten Predigten geschieht), so muss man solche Gründe hören! Andere Redner, z. B. im Parlamente, gebrauchen auch solche Gründe und Gegengründe, durch die sie zu überreden, zu überzeugen suchen. Es handelt sich einerseits um ein ganz Festes, z. B. die Verfassung, oder um Krieg, und unter diese festgemachte Richtung sollen besondere Maassregeln mit Consequenz subsumiert werden; aber mit dieser Consequenz geht es andererseits, selbst hierin, bald aus, indem die Sache sich so oder so machen lässt, wobei besondere Gesichtspunkte immer das Entscheidende sind. Man gebraucht dergleichen gute Gründe, nach Weise der Sophisten, auch wohl gegen die Philosophie: es gebe verschiedene 'Philosophien', verschiedene 'Meinungen'; dies widerspreche der einen Wahrheit; die Schwäche der 'menschlichen' Vernunft gestatte kein Erkennen;

---

weshalb Fr. Dümmler (1859—'96) im Jahre 1889 sagt: „Mir scheint nun einleuchtend,... dass Xenophon den einzigen positiven Gehalt seiner Sokratik von Antisthenes entlehnt hat, mit sorgfältiger aber zum Glück nicht gelungener Entfernung der Spuren physischer Speculation." ('Akademika', S. 153.) Sokrates selbst war kein Naturphilosoph gewesen: Aristot. Metaph. 1:6. — (B.)

[1]) *Sokrates inducierte Allgemeinheiten, die er zu bestimmen oder definieren suchte (Aristot. Metaph. 13:4) und Platon als 'Ideen' (oder Formen) zunächst hypostasiert hat.* (B.)

[2]) *Schon der Kyniker ist als ἀρεταλόγος ein 'Prediger' gewesen.* (B.)

was solle die Philosophie für das Gefühl, Gemüt, Herz; das abstracte Denken derselben liefere abstruse Dinge, die für das Praktische des Menschen nichts hülfen. Wir nennen so etwas nicht 'Sophistik', aber es ist die Manier der Sophisten, nicht die Sache selbst als solche geltend zu machen, sondern durch 'Gründe' zu beweisen, die man aus seinen Empfindungen, als den letzten Zwecken, schöpft. Diesen Charakter der Sophisten werden wir bei Sokrates und Plato noch näher sehen.

Bei solchem Räsonnement kann man bald so weit kommen (wo nicht, so ist es Mangel der 'Bildung', — die Sophisten waren aber sehr 'gebildet'), zu wissen, dass wenn es auf Gründe ankommt, man durch Gründe 'alles beweisen' könne, sich für alles Gründe und Gegengründe finden lassen; als Besonderes, entscheiden sie aber nichts gegen das Allgemeine, den Begriff.[1]) Das ist also als das Verbrechen der Sophisten angesehen worden, dass sie gelehrt haben, alles zu deducieren was man wolle, für andere oder für sich; das liegt aber nicht in der Eigentümlichkeit der 'Sophisten', sondern des reflectierenden Räsonnements. In der schlechtesten Handlung liegt so ein Gesichtspunkt, der an sich wesentlich ist; hebt man diesen heraus, so entschuldigt und verteidigt man die Handlung. In dem Verbrechen der Desertion im Kriege liegt z. B. die Pflicht, sein Leben zu erhalten. So sind in neuerer Zeit die grössten Verbrechen, Meuchelmord, Verrat u. s. f., gerechtfertigt worden, weil in der Absicht eine Bestimmung lag, die für sich wesentlich war, z. B. die, dass man sich dem Bösen widersetzen, das Gute fördern müsse. Der gebildete Mensch weiss alles unter den Gesichtspunkt des Guten zu bringen, an allem einen wesentlichen Gesichtspunkt geltend zu machen. Es muss einer in seiner Bildung nicht weit gekommen sein, wenn er nicht für das Schlechteste gute Gründe hätte, und was in der Welt seit Adam Böses geschehen ist, ist durch gute Gründe gerechtfertigt worden.

Bei den Sophisten kommt nun noch dies vor, dass sie ein Bewusstsein über dieses Räsonnieren hatten und als gebildete Leute wussten, dass alles zu beweisen sei. Daher heisst es im Gorgias des Plato, die Kunst der Sophisten sei ein grösseres Gut als alle Künste; sie könne dem Volke, dem Senat, den Richtern überreden was sie wolle.[2]) Der Advocat hat so auch zu suchen, was für Gründe es für die Partei, die seine Hülfe in Anspruch nimmt, gebe, wenn sie auch die entgegengesetzte derjenigen ist, welcher er sich annehmen wollte. Jenes Bewusstsein ist kein Mangel, sondern gehört der höheren Bildung der Sophisten zu, und wenn ungebildete Menschen sich unbefangen aus äusseren Gründen bestimmen, die allein zu ihrem Bewusstsein kommen, sollten sie auch im Ganzen vielleicht durch etwas anderes als sie wissen (durch ihre Rechtlichkeit) bestimmt sein, so wussten die Sophisten, dass es auf diesem Boden nichts Festes gebe, weil die Macht des Gedankens alles 'dialektisch'[3]) behandelt. Das ist die formale Bildung, die sie hatten und beibrachten, indem ihre Bekanntschaft mit so vielfachen Gesichtspunkten das, was Sitte in Griechenland war (die bewusstlos ausgeübte Religion, die Pflichten, Gesetze), wankend machte, da es durch seinen

---

[1]) *Alles 'Räsonnement' ist als solches willkürlich, — wird nicht durch reine Vernunft sondern durch vorauszusetzende Vorliebe u. Abkehr bestimmt; vgl. hier S. 167 in meiner Ausgabe der Encyklopædie.* (B.)

[2]) Plat. Gorg. p. 452 et 457 (p. 15 et 24).

[3]) *oder in dessen Selbstverkehrung und Wechsel, im Gedankenwechsel.* (B.)

beschränkten Inhalt mit Anderem in Collision kommt; es gilt einmal als das Höchste, Entscheidende, das andere mal wird es zurückgesetzt. Das gewöhnliche Bewusstsein wird dadurch verwirrt, wie wir dies bei Sokrates selbst ausführlicher sehen werden, indem etwas dem Bewusstsein für fest gilt, und es dann andere Gesichtspunkte, die auch in ihm sind und geltend gemacht werden, ebenfalls gelten lassen muss, so dass das Erste nicht mehr gilt, oder doch wenigstens von seiner Absolutheit verliert. So sahen wir, wie die Tapferkeit, welche dies ist, sein Leben daran zu wagen, durch die Pflicht, sein Leben zu erhalten, wankend gemacht wird, wenn diese als eine unbedingte aufgestellt wird. Plato führt mehrere Beispiele dieses Wankendmachens an, so wenn er den Dionysodor behaupten lässt: „Wer einen, der die Wissenschaft nicht besitzt, zum Gebildeten macht, will, dass er nicht mehr bleibe, was er ist. Er will ihn also zugrunderichten, denn dies ist machen, dass er nicht sei, was er ist." Und Euthydem, als die anderen sagen, er lüge, antwortet: „Wer lügt, sagt, was nicht ist; was nicht ist, kann man nicht sagen; also kann niemand lügen." [1]) Und wiederum Dionysodor sagt: „Du hast einen Hund, dieser Hund hat Junge und er ist ihr Vater; also ist dir ein Hund Vater, und bist du der jungen Hunde Bruder." [2])

---

[1]) Plat. Euthydem. pp. 283—284 (pp. 416—418).

[2]) Ibidem, p. 298 (p. 446). — *In Platons Euthydem fällt 282 d die Erwähnung protreptischer Reden auf: Antisthenes* πολλοὺς προέτρεπε εἰς φιλοσοφίαν *(Æl. 10 : 16) und gerade der antistheneische* λόγος προτρεπτικὸς περὶ δικαιοσύνης *(D. L. 6 : 16) war von Platon in dessen Kleitophon kritisiert worden. Der 'Hund' steht 295 e gewiss nicht zufällig und der Mann, der durch schöne Reden (Charm. 157 a) die Seele unsterblich zu machen versprach (Euthyd. 289), ist eben der erste 'hündische' Weise gewesen. (Cf. Isocr. c. Soph. 4) Der Ausruf „schämst du dich nicht?" (Euthyd. 295 b) kennzeichnet den Kyniker (D. L. 6 : 9. 65) und auch der nach Euthyd. 272 b erst als Greis auf die... Eristik geratene Euthydem ist Antisthenes selbst. Die Protreptik zur Philosophie und die Protreptik zur Tugend (Euthyd. 275 a) sind gerade für Antisthenes Eins gewesen, und wenn die erste protreptische Rede Euthyd. 279 ff die wahren oder zweifelhaften Güter von der Gesundheit bis zu Weisheit und Glück prüft, so geht das dem Euthydemgespräch in Xen. Mem. 4 : 2, 31—36 parallel; die Beispiele vom glücklichen oder unglücklichen Ausgang einer Seereise Euthyd, 279 c entsprechen den Beispielen in X. M. 4 : 2, 32 und wenn die zweite protreptische Rede in Platons Euthydem 288 d ff. den Idealbegriff bis zur 'königlichen Kunst' sucht, so geschieht wieder X. M. 4 : 2, 11 dasselbe. Antisthenes hatte gegen Isokrates den Lysias verteidigt (D. L. 6 : 15) und sein protreptisches Werk hatte wohl den Bruder desselben Euthydem (Civ. 328 b) in einer wichtigen Rolle vorgeführt, weshalb auch Xenophon seinen Euthydem als Beispiel sokratischer Protreptik einführt; dem antistheneischen Euthydem bietet hier Plato Concurrenz. Denn der von Aristoteles 'de Soph. El.' 20 : 6. 7 dem Euthydem zugeschriebene und bei Plato nicht vorkommende Fangschluss ist wol in Beziehung auf den antistheneischen Euthydem zu denken. So sind denn Euthydem und Dionysodor 'Sophisten', mit denen nur der ältere Sokratiker geneckt wird; dem Verfasser der 'protreptischen' Gespräche hält Plato die wahre protreptische Lehrweise vor und indem er den eristischen Euthydem mit dem Kriegsmeister Dionysodor (X. M. 3 : 1, 1) brüderlich Eins sein lässt, kennzeichnet er den Antisthenes als eristischen Klopffechter.* Παλαιστικός εἰμι, *hatte (nach D. L. 6 : 4) dieser selbst gesagt. Wenn Dionysodor die Unmöglichkeit des... Widerspruchs behauptet (Euthyd. 285—286), so hat gerade ein Satz des Antisthenes enthalten, dass es, indem die einander Widersprechenden von Verschiedenem redeten, weder Widerspruch noch Täuschung gebe (Aristot. Metaph. 4 : 29), womit er freilich in seinem Relativismus wohl nur eine Aporie auf die Spitze hatte treiben wollen. Wo der antistheneische Herakles (D. L. 6 : 13, Plut. v. Them. 3, D. L. 6 : 18) als antistheneischer Philosoph auftrat, müssen Gegner wie Prometheus als Sophisten*

Solche Consequenzenmacherei findet sich, z. B. in Recensionen, unzählige Male. Damit hängt die Frage zusammen, welche die Natur des Denkens mit sich bringt: Ist das Feld der Gründe, das, was dem Bewusstsein als fest gilt, durch die Reflexion wankend gemacht, was soll man nun zum 'letzten Zweck' machen? Denn 'Ein Festes' muss man doch haben. Dies ist nun entweder das 'Gute', das Allgemeine: oder die Einzelnheit, die Willkür des Subjectes, und beides kann auch verbunden werden, wie sich später bei Sokrates zeigen wird. Bei den Sophisten war nun das 'Individuum' sich selbst die letzte Befriedigung, und indem sie alles wankend machten, wurde der feste Punkt dies: „Es ist meine Lust, Eitelkeit, Ruhm, Ehre, 'besondere Subjectivität', welche ich mir zum Zwecke mache." Es ist also den Sophisten vorgeworfen worden, sie hätten den Leidenschaften, Privatinteressen u. s. f. Vorschub getan. Dies fliesst unmittelbar aus der Natur der Bildung, welche, indem sie verschiedene Gesichtspunkte an die Hand giebt, es eben damit allein in das Belieben des Subjectes stellt, welches entscheiden soll, wenn dieses nämlich nicht von festen Grundlagen ausgeht, und darin liegt das Gefährliche. Dies findet auch in der heutigen Welt statt, wo es auf 'die gute Absicht', auf 'meine Ueberzeugung' ankommen soll, wenn es sich um das Rechte und Wahre einer Tat handelt. Was Staatszweck, die beste Weise der Staatsverwaltung und Staatsverfassung sei, ist ohnehin in Demagogen schwankend.

Wegen der formalen Bildung gehören die Sophisten zur Philosophie, wegen ihrer Reflexion ebenso auch nicht. Sie haben 'den' Zusammenhang mit der Philosophie, dass sie nicht beim concreten Räsonnieren stehen blieben, sondern bis zu den letzten Bestimmungen fortgingen, wenigstens zum Teil. Eine Hauptseite ihrer Bildung war die Verallgemeinerung der eleatischen Denkweise und die Ausdehnung derselben auf allen Inhalt des Wissens und des Handelns; das Positive dabei kommt hinein 'als' und ist gewesen 'die' Nützlichkeit. Auf das Besondere der Sophisten einzugehen, würde uns zu weit führen; einzelne Sophisten gehören in die allgemeine Geschichte der Bildung. Der berühmten Sophisten sind sehr viele; unter diesen sind Protagoras, Gorgias, auch Prodikos, der Lehrer des Sokrates[1]) die berühmtesten, welchem letzteren Sokrates den bekannten Mythos

---

erschienen sein und den Sophisten Prometheus bezeugt in einer Schrift über Tugend (p. 33) Themistius; Plut. de E ap. Delph. 6 enthält gegen den Herakles des Antisthenes eine boshafte Wendung nach altakademischer Quelle, und es mag Euthyd. 297 c eine lustige Uebertreibung sein, dass dort die Benennung 'Sophist' auf die 'tierischen' Gegner des 'hündisch' gedachten Helden übertragen wird. Eine Abwehr antistheneischer Angriffe gegen die platonische Ideenlehre, speciell gegen das absolute Schöne, lässt sich 300 e — 301 b verspüren; ἐν γὰρ τὸ ἑκάστου οἰκεῖον, hatte ja (nach dem Schol. in Odyss 1 : 1) Antisthenes behauptet. Auch der Prodicus in Plat. Euthyd. 277 e ist ein antistheneischer: vgl. D. L. 6 : 17 u. Epict. Diss. 17 : 12, und der von Prodicus 305 c gebrandmarkte Kritiker der eristischen Protreptiker ist offenbar Isokrates. Das heisst, Prodicus steht dort für Antisthenes selbst und Plato, der zwar den älteren Sokratiker auf seine Weise hat bekämpfen müssen, erklart sich mit ihm als sokratischen Philosophen gegen den Angriff des Rhetors zuletzt wieder solidarisch. Der Euthydem Platons ist eigentlich eine scherzhafte Parallelschrift zum Theaitet: dort wie hier kritisiert Plato die antistheneische Protreptik, wehrt aber zugleich den Isokrates ab, der den Antisthenes ebenfalls angegriffen hatte. (B.)

[1]) *Der Prodikos als Lehrer des Sokrates ist wohl nicht geschichtlicher als Alkibiades in der Rolle eines Schülers desselben, die Isokrates unhistorisch genannt hat, und ebenso wie dieser Erfindung des Antisthenes gewesen; von Xenophon durfte der-*

von Herkules am Scheidewege zuschreibt[1]) — eine in ihrer Weise schöne Allegorie, die hundert und tausend Male wiederholt worden. Nur Protagoras und Gorgias will ich besonders herausheben, nicht nach der Seite der Bildung, sondern in der Rücksicht, um näher nachzuweisen, wie ihre allgemeine Wissenschaft, die sich auf alles ausbreitete, bei Einem von ihnen die allgemeine Form hat, wodurch sie reine Wissenschaft ist. Die Hauptquelle, sie kennen zu lernen, ist besonders Plato, der sich viel mit ihnen zu tun machte[2]), alsdann des Aristoteles

selbe aus den Schriften des Urkynikers aufgegriffen worden sein. Gerade das sokratische Gespräch Axiochos, welches kynischer Herkunft ist und eine Schrift etwa des Krates sein könnte, nennt den Prodikos als Lehrer des Sokrates im Ernste, wogegen bei Plato „der gute Prodikos" ('Gastm.' 177 b) als solcher immer nur ironisch zu nehmen ist. In Plato's Menogespräch lässt es Sokrates noch gelten, dass er zum Prodikos in die Lehre gegangen sei; im Laches jedoch verneint er es nachher ausdrücklich, dass er irgend einen Sophisten zum Lehrer gehabt habe. (B.)

1) *Die 'Horen' oder Jahreszeiten des Prodikos hatten wohl zunächst nur die Hesiodstelle von der im Schweisse erarbeiteten Tüchtigkeit enthalten und da den schweren Tugendweg mit den bekannten Mythen des Herakles belegt; die Erzählung von Herakles am Scheidewege jedoch ist von Xenophon einem Heraklesdialog des Antisthenes (D. L. 6:2. 16. 18. 104. 105) entnommen worden, wo sich Sokrates mit einem Schuster Simon in dessen Werkstatt lehrhaft unterhielt. Die* ἀρετὴ ἐπίπονος *und die* κακία φιλήδονος *der Memorabilien (2:1, 29. 30) mahnen unmittelbar an den kynischen Herakles, der als* λόγος σωκρατικὸς *ein* λόγος κατ' Ἀριστίππου *gewesen ist. In der Schusterwerkstatt Simons hat er zur Beschämung des Kyrenaikers gespielt: war dieser in den Dienst eines schwelgenden Tyrannen gegangen, so ging der Sokrates des Antisthenes als freier Republikaner zum puritanischen Schuster, welcher die dem Kyniker über alles gehende Freiheit seiner Rede nicht verkauft habe. (D. L. 2:123.) In Plato's Theætet (180 d) werden noch um 367 diejenigen verspottet, welche in die heraklitische Lehre sogar Schuster einweihen wollten und die Socraticorum et Pythagoreorum epistulæ lassen den Simon dem Aristipp gegenüber strafend den Antisthenes erwähnen, worauf Aristipp spöttisch erwiedert, Phædo finde, dass Simon sogar das Heraklеslob des Prodikos übertroffen habe, während er dem Antisthenes schreibt, er wolle ihm grosse weisse Bohnen schicken, damit er nach dem Recitieren seines Herakles vor den jungen Leuten etwas zu essen habe, worauf er ihn zum Simon schickt, sich mit diesem zu unterhalten. Das Gespräch in den Memorabilien (2:1) haben die Alten als eine Erfindung durchschaut, denn Laertius Diogenes (2:65) berichtet, dass Xenophon gegen Aristipp feindlich gesinnt gewesen sei und deshalb dem Sokrates die Rede gegen die Lust beigelegt habe, wobei nur noch zu erwähnen ist, dass durch das zweite Buch der Memorabilien der nachher stoische Zeno zum Kyniker gewiesen worden. (D. L. 7:2—3.) Denn gerade dieser gehörte ursprünglich ins Kynosarges (D. L. 6:13) oder Heraklesgymnasion (Plut. Them. 3)* (B.)

2) *Die Weise, wie sich Plato zunächst zum Gorgias verhalten hat, ist anfangs durch Antisthenes bedingt gewesen, der ein Schüler des Gorgias gewesen war, als Sokratiker aber schon kurz nach Sokrates Tode berühmt gewesen ist. Als da Platon etwa zu Megara (D. L. 2;106, 3:6) seinen Gorgias schrieb, war ihm in der Bekämpfung desselben (Athen. 5:63) Antisthenes mit einem Archelaos vorangegangen, dessen Inhalt Dümmler in der dreizehnten Rede Dionis Chrysostomi gesehen hat.* Σωκράτης οὐκ ἔφη βαδίζειν ὡς Ἀρχέλαον· ὕβριν γὰρ ἔφη εἶναι τὸ μὴ δύνασθαι ἀμύνασθαι ὁμοίως εὖ παθόντα ὥσπερ καὶ κακῶς. *(Aristot. Rhet. 2:23, 8.) Cf. Plat. Gorg. 470 d, 479 d, 469 a. Platon half zunächst mit, hat aber nachher im ersten Buche über den Staat seinen Gorgias nur recapituliert, über denselben hinauszugehen und namentlich mit seiner Kephalosfigur hat er dort die Tugendlehre aus dem Hundshofe geradezu persifliert. Zusammenhalten lässt sich mit seinem Gorgias der Menexenos, der sich zu demselben wie das Satyrspiel zur Tragödie verhält und den Antisthenes schon weniger angenehm berührt haben dürfte, wenngleich er von Xenophon (Mem. 3:5) naiverweise ernst genommen wurde; hier wird der 'Epitaphios' des Gorgias als ein Gemisch von Prosa und Poesie rhetorisch überboten*

eigene kleine Schrift über Gorgias, und Sextus Empiricus, der uns viel von der Philosophie des Protagoras aufbewahrt hat.

1. *Protagoras.*

Protagoras, gebürtig aus Abdera, ist etwas älter als Sokrates gewesen; sonst ist nicht viel von ihm bekannt, was auch eben nicht sein kann. Denn er hat ein einförmiges Leben geführt, indem er es mit dem Studium der Wissenschaften hingebracht hat und im eigentlichen Griechenland als der erste öffentliche Lehrer aufgetreten ist. Er hat seine Schriften vorgelesen [1]), wie die Rhapsoden und die Dichter, von denen jene fremde, diese eigene Gedichte absangen. Es gab damals noch keine Lehranstalten, keine Bücher, aus denen man sich unterrichten konnte, sondern „die Hauptsache zur Bildung (παιδείας) bestand" bei den Alten nach Plato [2]) „darin, in den Gedichten stark (δεινὸν) zu sein," wie bei uns noch vor fünfzig Jahren der Hauptunterricht des Volkes darin bestand, mit der biblischen Geschichte und Bibelsprüchen bekannt zu sein. Die Sophisten gaben jetzt statt der Dichterkenntnis Bekanntschaft mit dem Denken. Protagoras kam auch nach Athen und hat dort lange, vornehmlich mit dem grossen Perikles, gelebt, der auch in diese Bildung einging. So sollen beide einst einen ganzen Tag darüber gestritten haben, ob der Wurfspiess oder der Werfende, oder derjenige, der die Wettspiele veranstaltet, am Tode eines Menschen, der dabei umgekommen, schuld sei. [3]) Es ist ein Streit über die grosse und wichtige

---

und lächerlich gemacht. Ein Gegenstück zur Leichenrede des Menexenos ist die erste Liebesrede des Sokrates im Phaidros, und wie sich zu dieser die Palinodie im Phaidros selbst verhält, verhält sich zum Menexenos die Politeia; diese, deren Hauptgedanken Plato bereits im Kopfe trägt, wird am Schlusse des Menexenos angekündigt. Die in einem vielfach scherzhaften Ton geschriebene 'Apologie' des Sokrates verficht zum zweiten Male so ziemlich den moralisierenden Standpunkt aus dem Heraklesgymnasion und zwar wider des Aristophanes Wolkenkomödie; sie bezeichnet sich (Apol. 39 d) sogar im Vergleich mit der Abwehr des Angegriffenen als eine schärfere Bekämpfung, obschon Plato nachher im 'Gastmahl' den Aristophanes zu seinem entkynisierten Sokrates hereinruft und den Antisthenes mit diesem vielmehr neckt. Etwa 383 v. Chr. dürfte wider die antistheneische Sokratik von einem gewissen Polykrates eine Schulrede zur 'Anklage des Sokrates' veröffentlicht worden sein und eine Antwort auf dieselbe besitzen wir in der Busirisschrift des Isokrates, in Xenophons kleiner Apologie und in Plato's Menogespräch; sowie letzteres jedoch vorliegt, wächst der Inhalt über die Veranlassung hinaus, indem die Schrift ein polemisches Mittelstück wider Gorgias und etwa auch — Antisthenes enthält, welches äusserlich Episode, inhaltlich der wichtigste Teil ist. Nur nebenbei wird noch der 'Ankläger' Polykrates, der wohl in der Rolle des Anytos gesprochen hatte, unter dessen Maske abgefertigt. Plato's Meno ist eine etwa gleichzeitig mit Xenophons 'Erinnerungen', Isokrates' Busiris und einer Apologie des Lysias geschriebene 'Anklage der Rhetoren', der etwa 381 ein 'Lob des Sokrates' im Phädo gefolgt sein dürfte; zwischen Menon und Gastmahl liegt Gorgias' Tod. Symp. 198 c jedenfalls setzt den Tod desselben voraus und die erbitterte Stimmung gegen den alten Rhetor ist einer heiteren Laune gewichen; um das Jahr 355 findet sich im Philebos zum Meno sogar noch eine gewisse Palinodie. (B.)

[1]) Diog Laërt. 9 : 54.

[2]) Plat. Protag. p. 338 fin. (p. 204). (*Dichterstellen hat fortwährend Antisthenes im Munde geführt.* B.)

[3]) Plutarch. in Pericle, c. 36.

Frage der Zurechnungsfähigkeit; 'Schuld' ist ein allgemeiner Ausdruck, der, wenn man ihn analysiert, allerdings eine schwierige und weitläufige Untersuchung geben kann. Im Umgange mit solchen Männern bildete Perikles überhaupt seinen Geist zur Beredsamkeit aus, denn es sei welche Art geistiger Beschäftigung man wolle, es kann nur ein gebildeter Geist gross in ihr sein, und die wahre Bildung ist nur durch die reine Wissenschaft möglich. Perikles war ein mächtiger Redner, und wir sehen aus dem Thukydides, welch' tiefes Bewusstsein er über den Staat und sein Volk hatte. Auch Protagoras hat das Schicksal des Anaxagoras gehabt, später aus Athen verbannt zu werden. Die Ursache dieses Urteils war eine Schrift von ihm, welche so begann: „Von den Göttern weiss ich es nicht zu erkennen, weder ob sie sind, noch ob sie nicht sind, denn vieles ist, was diese Erkenntnis verhindert: die Dunkelheit der Sache sowohl, als auch das Leben der Menschen, das so kurz ist." Dieses Buch ist auch in Athen auf Befehl des Staats öffentlich verbrannt worden und es ist, wenigstens so viel man weiss, das erste, dem dies widerfuhr.[1] In einem Alter von 70 oder 90 Jahren ertrank Protagoras auf einer Fahrt nach Sicilien.[2]

Protagoras war nicht, wie andere Sophisten, bloss bildender Lehrer, sondern auch ein tiefer gründlicher Denker, ein Philosoph, der über ganz allgemeine Grundbestimmungen reflectiert hat. Den Hauptsatz seines Wissens sprach er nun aber so aus: „Von allen Dingen ist das Maass der Mensch, von dem, was ist, dass es ist, von dem, was nicht ist, dass es nicht ist."[3] Einerseits war es darum zu tun, das Denken als bestimmt und inhaltsvoll zu fassen, andererseits aber ebenso, das Bestimmende und den Inhalt Gebende zu finden; diese allgemeine Bestimmung ist dann eben der Maassstab des Wertes für alles. Der Satz des Protagoras ist nun in seinem wahren Sinne ein grosses Wort, hat aber zugleich auch die Zweideutigkeit, dass, wie der Mensch das Unbestimmte und Vielseitige ist, entweder jeder nach seiner besonderen Particularität, als dieser zufällige Mensch, das Maass sein kann, oder die selbstbewusste Vernünft im Menschen, der Mensch nach seiner vernünftigen Natur und seiner allgemeinen Substantialität, das absolute Maass ist. Wird der Satz auf jene Weise genommen, so ist alle Selbstsucht, aller Eigennutz, das Subject mit seinen Interessen der Mittelpunkt, und wenn auch der Mensch die Seite der Vernunft hat, so ist doch auch die Vernunft ein Subjectives, ist auch Er. Dies aber ist gerade der schlechte Sinn und die Verkehrtheit, welche man den Sophisten zum Hauptvorwurf machen muss, dass sie den Menschen nach seinen zufälligen Zwecken zum Bestimmenden setzten, bei ihnen also noch nicht das Interesse des Subjectes nach seiner Besonderheit und das Interesse desselben nach seiner substantialen Vernünftigkeit unterschieden sind.

Derselbe Satz kommt bei Sokrates und Plato vor, aber in der weiteren Bestimmung, dass hier vielmehr der Mensch, indem er denkend ist und sich einen allgemeinen Inhalt giebt, das Maass ist. Es ist also hier der grosse Satz ausgesprochen, um den sich, von nun an, alles dreht, indem der fernere Fortgang der Philosophie nur eine Erläuterung desselben giebt und den Sinn hat, dass die Ver-

---

[1] *Die Schriften des Porphyrius hat nachher der Kaiser Theodosius verbrennen lassen: Cod. Just l. I, tit. 1, n. 3.* (B.)
[2] Diog. Laërt. 9:51—52, 55—56 (Sext. Empir. adv. Math. 9:56).
[3] Plat. Theætet. p. 152, (p. 195); Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. I. c. 32, § 216.

nunft das Ziel aller Dinge ist. Näher drückt dieser Satz die sehr merkwürdige Conversion aus, dass aller Inhalt, alles Objective nur in Beziehung auf das Bewusstsein ist, das Denken also bei allem Wahren jetzt als wesentliches Moment ausgesprochen ist; und damit nimmt das Absolute die Form der denkenden Subjectivität an, die besonders bei Sokrates hervorgetreten ist. Indem der Mensch als Subject überhaupt das Maass von allem ist, so ist das Seiende nicht allein, sondern es ist für mein Wissen; das Bewusstsein ist im Gegenständlichen wesentlich das Producierende des Inhalts, das subjective Denken also wesentlich dabei tätig. Und dies ist das, was bis in die neueste Philosophie reicht, wenn z. B. Kant sagt, dass wir nur Erscheinungen kennen [1], d. h. dass das, was uns als objective Realität erscheint, nur in seiner Beziehung auf das Bewusstsein zu betrachten ist und nicht ohne diese Beziehung ist. [2] Dass das Subject, als das Tätige und Bestimmende, den Inhalt hervorbringt, ist das Wichtige; nun kommt es aber darauf an, wie denn der Inhalt sich weiter bestimmt, ob er auf die Particularität des Bewusstseins beschränkt oder als das Allgemeine, Anundfürsichseiende bestimmt ist. Gott, das platonische Gute, ist zwar erstens ein vom Denken gesetztes Product; zweitens aber ist es ebensosehr an und für sich. Indem ich als seiend, fest und ewig nur ein solches anerkenne, was seinem Gehalte nach das Allgemeine ist, so ist es, wie es von mir gesetzt ist, zugleich, als das an sich Objective, auch nicht von mir gesetzt.

Die nähere Bestimmung, die in dem Satze des Protagoras enthalten ist, hat er dann selbst viel weiter ausgeführt, indem er sagt: „Die Wahrheit ist die Erscheinung für das Bewusstsein, nichts ist an und für sich Eines, sondern alles hat nur relative Wahrheit", d. h. es ist was es ist nur für ein Anderes, welches der Mensch ist. Diese Relativität ist bei Protagoras auf eine Weise ausgesprochen, die uns zum Teil trivial erscheint, und zu den ersten Anfängen des reflectierenden Denkens gehört. Die geringfügigen Beispiele, die er (wie Plato und Sokrates, wenn sie daran die Seite der Reflexion festhalten) zur Erläuterung anführt, zeigen, dass im Sinn des Protagoras das, was bestimmt ist, nicht als das Allgemeine und Sichselbstgleiche gefasst wird. Die Beispiele sind daher besonders aus der sinnlichen Erscheinung genommen: „Es geschieht bei einem

---

[1]) „*Unser Erkenntnis hat mit nichts als Erscheinungen zu tun.*" *(3 : 585.)* „*Die ganze Körperwelt ist nichts als die Erscheinung in der Sinnlichkeit unseres Subjectes und eine Art Vorstellung desselben.*" *(3 : 606.)* „*Erscheinungen sind nicht Dinge an sich selbst, sondern das blosse Spiel unserer Vorstellungen, die am Ende auf Bestimmungen des inneren Sinnes auslaufen.*" *(3 : 569.)* „*Die Ordnung und Regelmässigkeit an den Erscheinungen, die wir 'Natur' nennen, bringen wir selbst hinein.*" *(3 : 582.)* „*Daher erkenne ich mich durch innere Wahrnehmung nur wie ich mir erscheine, welcher Satz denn oft böslicherweise so verdreht wird, dass er sagen wolle, es scheine mir nur, dass ich gewisse Vorstellungen der Empfindungen habe, ja überhaupt, dass ich existiere.*" *(7 : 453.)* „*Denn in dem, was wir Seele nennen, ist alles im continuierlichen Flusse und nichts Bleibendes, ausser etwa, wenn man es durchaus will, das darum so einfache Ich, weil diese Vorstellung keinen Inhalt, mithin kein Mannigfaltiges hat, weswegen sie auch scheint, ein einfaches Object vorzustellen, oder besser gesagt zu bezeichnen.*" *(3 : 605.)* „*Wir selbst können aus unserem Bewusstsein nicht darüber urteilen, ob wir als Seele beharrlich sind.*" *(3 : 595.)* (B.)

[2]) „*Von allen Erscheinungen habe ich nur gezeigt, dass sie nicht Sachen sondern blosse Vorstellungsarten, auch nicht den Sachen an sich selbst angehörige Bestimmungen sind.*" *(Kant 4 : 42.)* (B.)

Winde, dass den einen friert, den anderen nicht; von diesem Winde können wir mithin nicht sagen, er sei an ihm selbst kalt oder nicht kalt."[1]) Frost und Wärme sind also nicht etwas Seiendes, sondern nur nach dem Verhältnis zu einem Subjecte; wäre der Wind an sich kalt, so müsste er sich immer so am Subjecte geltend machen. Oder weiter: „Haben wir hier sechs Würfel, neben die wir vier andere stellen, so werden wir von jenen sagen, es seien ihrer mehr; setzen wir hingegen zwölf neben sie, so sagen wir, diese sechs seien weniger."[2])

Weil wir von demselben sagen, es sei mehr und weniger, so ist das Mehr und Weniger eine bloss relative Bestimmung; was also der Gegenstand ist, ist er nur in der Vorstellung für das Bewusstsein. Plato dagegen betrachtete Eins und Vieles nicht, wie die Sophisten, in verschiedener Rücksicht, sondern in Einer und derselben.[3])

Plato führt hierüber noch an, das Weisse, Wärme u. s. f., alles was wir von den Dingen aussagen, sei nicht für sich, sondern das Auge, das Gefühl sei notwendig, damit es für uns sei.[4]) Erst diese gegenseitige Bewegung sei die Erzeugung des Weissen, und es sei darin nicht das Weisse als Ding an sich, sondern was vorhanden sei, sei ein sehendes Auge, oder das Sehen überhaupt, und bestimmt das Weiss-Sehen, das Warm-Fühlen u. s. f. Allerdings ist 'Warm', 'Farbe' u. s. f. wesentlich nur in Beziehung auf Anderes; aber der vorstellende Geist entzweit sich ebenso in sich und eine Welt, in der jedes auch seine Relation hat. Diese objective Relativität ist besser in Folgendem ausgedruckt: Wenn das Weisse an sich wäre, so wäre es das, was die Empfindung von ihm hervorbrächte; es wäre das Tätige oder die Ursache, wir hingegen das Passive, Aufnehmende. Allein der Gegenstand, der so tätig sein sollte, sei nicht tätig, als bis er in Beziehung zum Passiven trete (ξυνέλθῃ); ebenso sei das Leidende nur in Beziehung auf's Tätige. Was man also auch für Bestimmtheit von etwas aussage, so komme diese dem Dinge nie an sich zu, sondern schlechthin nur in Beziehung auf Anderes. Nichts sei also an und für sich so beschaffen, wie es erscheint, sondern das Wahre sei eben nur dieses Erscheinen, wozu unsere Tätigkeit mit gehöre. Wie dem Gesunden die Dinge erscheinen, so seien sie also nicht an sich, sondern für ihn; wie sie dem Kranken, Wahnsinnigen erscheinen, so seien sie ihm, ohne dass man sagen könnte, so wie sie den

---

[1]) Sext. Empir. adv. Math. 7 : 388, 60; Plat. Theætet. p. 152 (pp. 195—197).

[2]) Plat. Theætet. p. 154 (p. 201).

[3]) *Und findet so am Schlusse seines Parmenides das sich Widerstrebende und Widersprechende der Wirklichkeit und Wahrheit. Zwischen Etwas und Anderem giebt es kein Drittes; an der Nichtigkeit ihrer Grenze sind sie nicht bloss unterschieden, sondern zugleich Eins. Das Eine an Etwas und Anderem ist aber die reine ...Nichtigkeit, und indem sich dieselbe als solche setzt, setzt sich die Selbstverneinung; das Eine wird auf diese Weise zum Eins, welches seiner Natur, seinem Wesen und seinem Begriffe nach in das Andere umschlägt, welches das Andere seiner, das eigene Andere ist. Eines ist Vieles; die Vielen sind aber jedes was das Andere ist, und ihr Unterschied ist kein Unterschied — die Vielen sind Eins, bzw. vieleinig. So setzt sich am Eins die Vieleinigkeit, die in ihrer Bestimmtheit zunächst oder unmittelbar Zahl heisst, der bestimmte Widerspruch, der sich wieder aus der Zahl ins Unendliche erhebt und aufhebt.* (B.)

[4]) *Dass in Plato's Theätet (156 b) „die Wahrnehmung immer zugleich mit dem Wahrnehmbaren herausfällt und sich erzeugt", hat auch Hegel in seiner Phänomenologie ein solches Herausfallen erwähnen lassen; siehe S. 65 (und 170) in meiner Ausgabe.* (B.)

Letzteren erscheinen, seien sie nicht wahr.[1]) Wir fühlen gleich das Ungeschickte, so etwas 'wahr' zu nennen, denn einmal ist das Seiende, wenn auch auf's Bewusstsein, doch nicht auf das Feste desselben, sondern auf die sinnliche Erkenntnis bezogen, und dann ist dieses Bewusstsein selbst ein Zustand, d. h. selbst etwas Vorübergehendes. Mit Recht erkennt daher Protagoras diese doppelte Relativität an, wenn er sagt: „Die Materie ist ein reines Fliessen, nichts Festes und Bestimmtes an sich, sondern kann Alles sein, und sie ist etwas Verschiedenes für verschiedenes Alter und sonstige Zustände des Wachens und Schlafens u. s. f." [2]) Kant unterscheidet sich von diesem Standpunkte nur dadurch, dass er die Relativität ins Ich, nicht ins gegenständliche Wesen verlegt; die Erscheinung ist nach ihm nichts Anderes als dass draussen ein Anstoss, ein unbekanntes X sei, was erst durch unser Gefühl diese Bestimmungen erhalte. Wenn auch ein objectiver Grund vorhanden sei, dass wir das Eine kalt, das Andere warm nennen, so könnten wir zwar sagen, sie müssten Verschiedenheit in sich haben, aber Wärme und Kälte würden was sie sind erst in unserer Empfindung. Ebenso soll es nur in unserer 'Vorstellung' sein, dass Dinge ausser uns sind u. s. w. Ist nun aber auch die Erfahrung ganz richtig 'Erscheinung' genannt worden, d. h. etwas Relatives, weil sie nicht zustandekommt ohne die Bestimmungen unserer Tätigkeit der Sinne, noch ohne Kategorien des Denkens, so hätte doch jenes Eine, Durchgehende, Allgemeine, das durch die Erfahrung Durchgreifende, was bei Heraklit die Notwendigkeit war, zum Bewusstsein gebracht werden müssen.

Wir sehen, dass Protagoras eine grosse Reflexion hat, und zwar ist es die Reflexion auf das Bewusstsein, die im Protagoras selbst zum Bewusstsein gekommen ist. Dies aber ist die Form der Erscheinung, die von den späteren Skeptikern wieder aufgenommen wurde. Das Erscheinen ist nicht das sinnliche Sein, sondern indem ich dieses als erscheinend setze, sage ich eben sein Nichts aus. Der Satz aber „Was ist ist nur für das Bewusstsein", oder „Die Wahrheit aller Dinge ist die Erscheinung derselben für und im Bewusstsein", scheint sich ganz zu widersprechen. Denn es scheint, dass darin das Entgegengesetzte behauptet werde, einmal dass nichts an sich sei wie es erscheine, und dann, dass es wáhr sei wie es erscheine. Allein dem Positiven, was das Wahre ist, muss nicht objective Bedeutung gegeben werden, als ob z. B. dies 'an sich' weiss sei,

---

[1]) Plat. Theæt. pp. 153—154 (pp. 199—200); pp. 156—157 (pp. 204—206); pp. 158—160 (pp. 208—213).

[2]) Sext. Empir. Pyrrh. Hyp. I, c. 32. §§ 217—219. — *Es fällt auf, dass dem Protagoras nach Sextus 'die Hyle' eine fliessende soll gewesen sein, da doch 'Hyle' ursprünglich Gesträuch oder Gehölz, Bauholz und Holz überhaupt bedeutet, also freilich etwas, mit welchem sich etwas machen lässt; vgl. die ältere Bedeutung des Wortes in der Odyssee 5 : 63. 257, 9 : 234, 14 : 353. In Plato's Theätet findet sich 191 c die nachher stoische und für ihn wohl 'kynische' Vorstellung von der Seele als einer körperlichen Masse, welche wie ein* κήρινον ἐκμαγεῖον, *d. h. gleich einer Wachstafel, für Eindrücke empfänglich sei und in seinem Timäos (50 c) sagt er später, dass das Wesentliche aller Körper für alles als* ἐκμαγεῖον, *d. h. wieder als etwas, welches sich bilden lasse, bereit liege; dass er in seinem Philebos bemerkt, alle 'Hyle' lasse sich zu allem verwenden, könnte schon durch Aristoteles veranlasst sein. Letzterer hat „das Weibliche Hyle" genannt (Metaph. 1024 a) und mit solchen Worten auf die Natur als das der Form Empfängliche hingewiesen; er hat 'Stoff und Form' als 'Hyle und Morphé' (Metaph. 1045 a) begrifflich unterschieden.* (B.)

weil es so erscheine, sondern nur dieses Erscheinen des Weissen ist wahr, die Erscheinung aber eben diese Bewegung des sich aufhebenden sinnlichen Seins, welche, allgemein aufgefasst, ebenso über dem Bewusstsein wie über dem Sein steht. Die Welt ist mithin nicht Erscheinung nur darin, dass sie für das Bewusstsein, also ihr Sein nur ein relatives für das Bewusstsein ist, sondern sie ist ebenso auch an sich Erscheinung.[1]) Das Moment des Bewusstseins, welches Protagoras aufgezeigt hat, und wonach das entwickelte Allgemeine das Moment des negativen Sein-für-Anderes an ihm hat, ist also zwar als ein notwendiges Moment zu behaupten, aber für sich allein und isoliert hervortretend ist es einseitig, da das Moment des Ansichseins ebenso notwendig ist.

2. *Gorgias.*

Zu einer weit grösseren Tiefe gelangte dieser Skepticismus durch Gorgias, aus Leontium in Sicilien, einen sehr gebildeten, auch als Staatsmann ausgezeichneten Mann. Während des peloponnesischen Krieges wurde er Ol. 82, 2 (427 v. Chr.), also wenige Jahre nach Perikles Tode, der Ol. 87, 4 starb, von seiner Vaterstadt nach Athen geschickt.[2]) Und als er seinen Zweck erreicht, durchzog er noch viele griechische Städte, z. B. Larissa in Thessalien und unterrichtete in ihnen; so erreichtete er neben grossen Schätzen eine hohe Bewunderung, bis er, über 100 Jahr alt, starb.[3])

Er wird als ein Schüler des Empedokles angegeben, kannte aber auch die Eleaten, und seine Dialektik hat von der Art und Weise dieser, wie denn auch 'Aristoteles', der dieselbe in dem auf uns freilich nur in Fragmenten gekommenen Buche 'De Xenophane, Zenone et Gorgia' weiter aufbehalten hat, ihn mit ihnen zusammennimmt. Auch Sextus Empiricus hat uns die Dialektik des Gorgias weitläufig aufbewahrt. Er war stark in der Dialektik für die Beredsamkeit, aber sein Ausgezeichnetes ist seine reine Dialektik über die ganz allgemeinen Kategorien von Sein und Nichtsein, und zwar nicht nach Art der Sophisten. Tiedemann ('Geist der spec. Phil.', Bd. I, S. 362) sagt sehr schief: „Gorgias ging viel weiter, als irgend ein Mensch von gesundem Verstande gehen kann." Das hätte Tiedemann von jedem Philosophen sagen können: jeder geht weiter als 'der gesunde Menschenverstand', denn was man so 'gesunden Menschenverstand' nennt, ist nicht

---

[1]) *„Man kann sagen, dass die Philosophie sich vom gemeinen Bewusstsein dadurch unterscheidet, dass sie dasjenige, was diesem als ein Seiendes und Selbstständiges gilt, als blosse Erscheinung betrachtet." (Enc. § 131 Zusatz.) „Das wahre Verhältnis ist in der Tat dieses, dass die Dinge, von denen wir unmittelbar wissen, nicht nur für uns sondern an sich blosse Erscheinungen sind." (Enc. § 45 Zusatz.) Eduard von Hartmann (1842—1906) in seiner 'Grundlegung des transcendentalen Realismus': „Die ganze Welt mit ihrer Herrlichkeit ist nur Erscheinung, aber nicht für uns, sondern an sich." Kant: „Also ist es auch falsch, dass die Welt, der Inbegriff aller Erscheinungen, ein an sich existierendes Ganze sei, woraus denn folgt, dass Erscheinungen überhaupt ausser unseren Vorstellungen nichts sind." (3 : 356.) — Ein relatives Nichts! An sich und in der Weise der Anlage ist Alles Empfindbarkeit, Wahrnehmbarkeit und Denkbarkeit, d. h. die reine Möglichkeit oder Potentialität, die gerade am Erscheinenden ihre Realität erhält, um sich in der Idealität zur eigenen Wahrheit zu erheben, bzw. erhoben und aufgehoben zu werden.* (B.)

[2]) Diodorus Siculus: XII, p. 106 (ed. Wesseling). Plat. Hipp. Maj. 282 b.

[3]) *Quinct. 3 : 1. 8, D. L. 8 : 58. Die Richtigkeit dieser Angabe vorausgesetzt, muss er etwa 483—375 v. Chr. gelebt haben.* (B.)

Philosophie, und oft sehr ungesunder. Der 'gesunde' Menschenverstand enthält die Denkweise, die Maximen und Vorurteile seiner Zeit, deren Denkbestimmungen ihn regieren, ohne dass er ein Bewusstsein darüber hätte. So ist Gorgias allerdings weiter gegangen als der gesunde Menschenverstand. So wäre es auch vor Copernicus gegen allen 'gesunden' Menschenverstand gewesen, wenn jemand behauptet hätte, die Erde drehe sich um die Sonne, oder vor der Entdeckung von America, es sei da noch Land.[1] Ebenso wäre in Indien oder China eine Republik noch jetzt gegen allen 'gesunden' Menschenverstand.[2] Die Dialektik des Gorgias ist reiner in Begriffen sich bewegend als das, was wir bei Protagoras gesehen. Indem Protagoras die Relativität oder das Nichtansichsein alles Seienden behauptete, so ist es nur in Beziehung auf ein Anderes, das ihm wesentlich ist, und zwar ist dies das Bewusstsein. Gorgias' Aufzeigen des Nichtansichseins des Seins ist darum reiner, weil er das, was als Wesen gilt, an ihm selbst nimmt, ohne jenes Andere voraus-

---

[1] *Seneca: „Multa venientis ævi populus ignota nobis sciet." (Qu. Nat. 7 : 30.) „Venient annis sæcula seris quibus Oceanus vincula rerum laxet et ingens patet tellus, Tethysque novos deteget orbes, nec sit terra ultima Thule." (Med. 375—379; cf. Plin. H. N. 2 : 65, Verg. Georg. 1 : 247, Lact. Inst. Div. 3 : 24, August. de C. D. 16 : 9, Zachariam papam, cett.) „Illo quoque pertinebit hoc excussisse ut sciamus utrum mundus terra stante circumeat, an mundo stante terra vertatur; fuerunt enim qui dicerent nos esse quos rerum natura nescientes ferat, nec cœli motu fieri ortus et occasus, sed ipsos oriri et occidere." (Qu. Nat. 7 : 2.) Philo von Alexandrien: „Einige sind der Ansicht, die Sonne habe ihre Stelle in der Mitte." (Qu. rer. div. her. 45.) Laertius Diogenes: „Dass sich die Erde im Kreise bewege hat zuerst Philolaos, nach anderen der Syrakusier Hiketas gesagt." (8 : 85.) Aëtius: „Aristarch stellt (um 275 v. Chr.) die Sonne unter die Fixsterne, lässt sich die Erde durch den Sonnenkreis (d. h. die Ekliptik) bewegen und sagt, sie werde je nach ihrer Neigung beschattet." (Plac. Phil. 2 : 24, 6.) Namentlich hat auch der Chaldäer Seleukos um 200 v. Chr. die Bewegung der Erde um die Sonne gelehrt; Pytheas von Massilia hat mit eigenen Augen gesehen, wie sich die Verhältnisse des Sonnenlaufs nahe dem Polarkreise zeigen, was alsdann ein Strabo bezweifelt hat. Kleanthes soll gegen Aristarch, der die Ruhe der Erde störe, eine Klage wegen Gottlosigkeit angestrengt haben; vgl. D. L. 7 : 174 u. Plut. de facie in orbe lunæ 6 : 3. Nikolaus von Kues: „Die Erde kann nicht Mittelpunkt und nicht ohne alle Bewegung sein,... es ist das Centrum der Welt nicht mehr innerhalb als ausserhalb der Erde... Aus dem Gesagten geht klar hervor, dass sich die Erde bewegt." ('Von der gelehrten Unwissenheit' 2 : 11.) Indexdecret vom 5. März 1616: „Quia etiam ad notitiam præfatæ Congregationis pervenit, falsam illam doctrinam pythagoricam divinæque Scripturæ omnino adversantem de mobilitate Terræ et immobilitate Solis, quam Nicolaus Copernicus 'de Revolutionibus Orbium Cœlestium' et Didacus Astunica 'in Iob' etiam docent, jam divulgari et a multis recipi,... ne ulterius hujusmodi opinio in perniciem catholicæ veritatis serpat, censuit... omnes libros pariter idem docentes prohibendos, prout præsenti decreto omnes respective prohibet, damnat atque suspendit. In quorum fidem" etc. etc. P. episc. Albanus card. S. Cæciliæ.* — (B.)

[2] *„Gleichwie auch Völker erst dann als mündig erscheinen, wenn sie es dahingebracht haben, von der Wahrnehmung ihrer materiellen und geistigen Interessen nicht durch eine sogenannte väterliche Regierung ausgeschlossen zu sein." (Enc. § 396 Zusatz.) „Das Princip der neueren Welt überhaupt ist Freiheit der Subjectivität, dass alle wesentliche Seiten, die in der geistigen Totalität vorhanden sind, zu ihrem Rechte kommend sich entwickeln. Von diesem Standpunkt ausgehend kann man kaum die müssige Frage aufwerfen, welche Form, die Monarchie oder die Demokratie, die bessere sei; man darf nur sagen, die Formen aller Staatsverfassungen sind einseitige, die das Princip der freien Subjectivität nicht in sich zu ertragen vermögen und einer ausgebildeten Vernunft nicht zu entsprechen wissen." ('Rechtsph.' § 273 Zusatz.)* (B.)

zusetzen, seine Nichtigkeit also an ihm selbst zeigt, und davon die subjective Seite und das Sein für sie unterscheidet.

Gorgias' Werk 'Ueber die Natur', worin er seine Dialektik verfasste, zerfällt nach Sextus Empiricus (adv. Math. 7 : 65) in drei Teile. „In dem ersten beweist er, dass" (objectiv) „Nichts ist; im zweiten" (subjectiv), „dass, auch angenommen, das Sein wäre, es doch nicht erkannt werden könne; im dritten" (subjectiv und objectiv zugleich), „dass, wenn es auch ist und erkennbar wäre, doch keine Mitteilung des Erkannten möglich sei." Gorgias accommodierte dem Sextus, nur 'bewies' er noch; was die Skeptiker nicht mehr tun. Es handelt sich hier um sehr abstracte Denkbestimmungen und die speculativsten Momente, von Sein und Nichtsein, von Erkennen und von dem sich zum Seienden machenden, sich mitteilenden Erkennen; das ist kein Geschwätz, wie man sonst wohl glaubt, sondern Gorgias' Dialektik ist ganz objectiver Art, und von höchst interessantem Inhalt.

a. „Wenn 'Etwas' ist" (dieses 'Etwas' ist aber ein Einschiebsel, das wir in unserer Sprache zu machen gewohnt sind, jedoch eigentlich unpassender Weise, indem es den Gegensatz eines Subjects und Prädicats hereinbringt, da doch nur von 'Ist' die Rede ist), — also „wenn 'Ist'" (und jetzt wird es erst als Subject bestimmt), „so ist entweder das Seiende, oder das Nichtseiende, oder Seiendes und Nichtseiendes. Von diesen Dreien zeigt er nun, dass sie nicht sind." [1])

„Das, was nicht ist, ist nicht; denn käme ihm Sein zu, so wäre es zugleich Seiendes und Nichtseiendes. Insofern es nämlich als Nichtseiendes gedacht wird, ist es nicht; insofern es aber das Nichtseiende 'ist', wäre es. Es kann aber nicht zugleich sein und nicht sein. Anders: Wenn das Nichtsein 'ist', so ist 'nicht' das Sein, denn beide sind einander entgegengesetzt. Wenn also dem Nichtsein Sein zukäme, so käme dem Sein das Nichtsein zu. So wenig aber das Sein 'nicht' ist, so wenig 'ist' das Nichtsein." Dies ist das eigene Räsonnement des Gorgias.

„Beim Beweise aber," setzt 'Aristoteles' an der eben angeführten Stelle hinzu, „dass das Seiende nicht ist, verfährt er wie Melissos und Zeno." Es ist dies die schon bei diesen vorgekommene Dialektik: „Wenn das Sein ist, so ist es widersprechend, von ihm eine Bestimmtheit zu prädicieren, und tun wir dies, so sagen wir etwas bloss Negatives von ihm aus."

Gorgias sagt nämlich: „Was ist, ist entweder 'an sich' (ἀίδιον) und ohne Anfang, oder entstanden", und zeigt nun, dass es weder das Eine noch das Andere sein könne, da jedes auf Widersprüche führe. „Jenes kann es nicht sein, denn was an sich ist, hat kein Princip, ist also unendlich", damit aber auch unbestimmt und bestimmungslos. „Das Unendliche ist eben nirgends, denn wenn es wo ist, so ist das, worin es ist, von ihm verschieden." Wo es ist, ist es im Anderen, „aber dasjenige ist nicht unendlich, was verschieden von einem Anderen ist, in einem Anderen enthalten ist. Ebenso wenig ist es in sich selbst enthalten; denn so wird das, worin es ist, und das, was darin ist, dasselbe. In was es ist, ist der Ort; das, was in diesem ist, ist der Körper; dass beide aber dasselbe seien, ist ungereimt. Das Unendliche 'ist' also nicht." [3]) — Diese Dialektik des Gorgias gegen das Unendliche ist einerseits beschränkt, weil das unmittelbar Seiende zwar keinen Anfang und keine Grenze hat, sondern den Fortgang ins

---

[1]) Sext. Empir. adv. Math. 7 : 66. 67.
[2]) Aristotel. De Xenophane, Zenone et Gorgia, c. 5.
[3]) Sext. Empir. adv. Math. 7 : 68—70.

Unendliche setzt, der ansichseiende Gedanke, der allgemeine Begriff aber, als absolute Negativität die Grenze an ihm selbst hat. Andererseits hat Gorgias ganz Recht, denn das sinnliche schlechte Unendliche ist nirgendwo gegenwärtig, also überhaupt nicht, sondern ein Jenseits des Seins; nur dass wir, was Gorgias als eine Verschiedenheit des Ortes nimmt, als Verschiedenheit 'überhaupt' nehmen können. Statt das Unendliche also, wie Gorgias, bald in einem Anderen bald in sich zu setzen, d. h. bald als verschieden zu behaupten bald umgekehrt die Verschiedenheit aufzuheben, können wir besser und allgemeiner sagen: Dieses sinnliche Unendliche ist eine Verschiedenheit, die immer verschieden von dem Seienden gesetzt ist, denn sie ist eben dies, verschieden von sich zu sein. — „Ebenso ist das Sein nicht 'entstanden', weil es sonst entweder aus dem Seienden oder aus dem Nichtseienden entstanden sein müsste. Aus dem Seienden ist es nicht entstanden, denn dann ist es schon; ebenso wenig aus dem Nichtseienden, weil dieses nicht etwas erzeugen kann." [1]) Dies führten die Skeptiker weiter aus. Der zu betrachtende Gegenstand wird dabei immer unter Bestimmungen mit 'Entweder-Oder' gesetzt, die sich dann widersprechen. Das ist aber nicht die wahrhafte Dialektik, weil der Gegenstand sich nur in jenen Bestimmungen auflöst, woraus eben noch nichts gegen die Natur des Gegenstandes selbst folgt, es sei denn, man hätte vorher bewiesen, dass der Gegenstand immer notwendig in Einer Bestimmung und nicht an 'und' für sich sei.

Gleicherweise zeigt Gorgias „von dem Seienden, dass es entweder 'Eins' oder 'Vieles' sein müsste, aber auch von beiden keines sein könne. Denn als Eins ist es eine Grösse, oder Continuität, oder Menge, oder Körper; alles dies ist aber nicht Eins sondern verschieden, teilbar." — Jedes sinnliche Eins ist in der Tat notwendig ein Anderssein, ein Mannigfaltiges. — „Wenn es nun nicht Eins ist, so kann es auch nicht Vieles sein, denn das Viele ist viele Eins." [2])

„Ebenso können beide, Sein und Nichtsein, nicht zugleich sein. 'Ist' ebenso wohl Eines wie das Andere, so sind sie dasselbe, und darum 'ist' keines von beiden, denn das Nichtsein ist nicht, und also auch das Sein, da es mit ihm identisch ist. Noch können sie umgekehrt 'beide' sein, weil, wenn sie identisch sind, ich nicht beide sagen kann" [3]), also auch nicht beide sind, denn wenn ich Beide sage, so sage ich Verschiedene. Diese Dialektik, die 'Aristoteles' ('De Xenoph'. etc., c. 5) gleichfalls als dem Gorgias eigentümlich angehörend bezeichnet, hat ihre vollkommene Wahrheit: man sagt, indem man von Sein und Nichtsein spricht, immer auch das Gegenteil von dem, was man sagen will. Sein und Nichtsein sind sowohl dasselbe als nicht dasselbe; sind sie dasselbe, so sage

---

1) Sext. Empir. adv. Math. 7 : 71.

2) Sext. Emp. adv. Math. 7 : 73—74. — *„Das Eins also, selbst durch das Sein zersplittert, ist Vieles und der Menge nach unendlich." Plat Parm. 144 e. — „Wenn aber das Eins sich in sich selbst verändert, kann es doch unmöglich noch weiter Eins sein." A. a. O. 138 c. — „Wäre es etwa von sich selbst verschieden, so wäre es von Eins verschieden, und nicht Eins." A. a. O. 139 b. — „Offenbar aber ist auch, dass Viel im Gegensatze zum Eins gesagt werden muss." Aristot. Metaph. 1017 a. „Es waren auch die späteren unter den Alten ängstlich, dass ihnen ja nicht Eins und Dasselbe zugleich zum Einen und Vielen werde." Aristot. Phys. 1 : 2. — „Denn dass das Viele Eins sei und das Eine Vieles, ist eine wunderliche Aussage." Plat. Phil. 14 c — „Das Eins und das Sein werden in vielen Bedeutungen ausgesagt." Aristot. de An. 2 : 1. — „In mehreren Bedeutungen gebraucht man Dasselbe." Aristot. Metaph. 1054 a.* (B.)

3) Sext. Empir. adv. Math. 7 : 75—76.

ich Beide, also Verschiedene, sind sie verschieden, so sage ich von ihnen dasselbe Prädicat, die Verschiedenheit, aus. Diese Dialektik darf uns nicht verächtlich scheinen, als ob sie es mit leeren Abstractionen zu tun habe, sondern diese Kategorien sind einerseits in ihrer Reinheit das Allgemeinste, und sind sie andererseits auch nicht das Letzte, so ist Sein oder Nichtsein doch immer die Frage [1]; aber sie sind nicht das Bestimmte, sich fest 'Abscheidende', sondern sich 'Aufhebende'. [2] Gorgias ist sich dessen bewusst, dass sie 'verschwindende' Momente sind [3], während das bewusstlose Vorstellen diese Wahrheit auch hat, aber nichts davon weiss.

b. Das Verhältnis des Vorstellenden zur Vorstellung, der Unterschied der Vorstellung und des Seins, ist ein Gedanke, der noch heutzutage gang und gäbe ist: „Wenn aber auch 'Ist', so ist es doch unerkennbar und undenkbar, denn das Vorgestellte ist nicht das Seiende", sondern eben nur ein Vorgestelltes. „Wenn was vorgestellt wird weiss ist, so geschieht es, dass das Weisse vorgestellt wird; wenn nun das, was vorgestellt wird, nicht das Seiende selbst ist, so geschieht, dass, was 'ist', nicht vorgestellt wird. Denn wenn was vorgestellt wird das Seiende selbst ist, so existiert auch alles, was vorgestellt wird; aber es wird niemand sagen, dass wenn ein fliegender Mensch oder ein auf dem Meere fahrender Wagen vorgestellt wird, dieses sei. Ferner wenn das Vorgestellte das Seiende ist, so wird das Nichtseiende nicht vorgestellt, denn Entgegengesetzten kommt Entgegengesetztes zu. Aber dieses Nichtseiende wird alles vorgestellt, z. B. Scylla und Chimäre." [4] Gorgias hat einerseits eine richtige Polemik gegen den absoluten [5] Realismus, welcher, indem er vorstellt, meint, die Sache selbst zu haben, da er doch nur ein Relatives hat; Gorgias verfällt aber andererseits in den schlechten [6] Idealismus neuerer Zeiten, demzufolge das Gedachte immer 'nur' subjectiv, also nicht das Seiende ist, indem durch das Denken ein Seiendes in Gedachtes verwandelt werde. [7]

c. Hierauf beruht endlich auch die Dialektik des Gorgias in Ansehung des dritten Punktes, dass das Erkennen nicht Mitteilen sei: „Wenn auch das Seiende vorgestellt würde, so könnte es doch nicht 'gesagt' und 'mitgeteilt' werden. Die Dinge sind sichtbar, hörbar u. s. f., werden empfunden überhaupt. Das Sichtbare wird durch das Sehen, das Hörbare durch das Hören aufgefasst, und nicht umgekehrt; es kann also nicht Eines durch das Andere angezeigt werden. Die Rede, wodurch das Seiende geäussert werden sollte, ist nicht das Seiende; was mitgeteilt wird, ist also nicht das Seiende, sondern nur sie." [8] In dieser Weise ist Gorgias' Dialektik das Festhalten an diesem Unterschiede, gerade so, wie er bei... Kant wieder hervorgetreten ist; halte ich an diesem Unterschiede fest, so kann freilich das, was ist, nicht erkannt werden.

---

1) *Shakspere, Hamlet 3 : 1.* (B.)

2) *Die Wirklichkeit ist weder nur Sein noch bloss Nichtsein; die Wirklichkeit beharrt draussen und drinnen in der Verkehrung. Der Gedanke der Wirklichkeit ist der Gedanke der Selbsterhaltung durch Selbstverkehrung.* (B.)

3) *Was sich aufhebt, verschwindet nur beziehungsweise.* (B.)

4) Sext. Empir. adv. Math. 7 : 77—80.

5) *Verstehe: den naiven.* (B.)

6) *oder subjectiven.* (B.)

7) *In seiner Wahrheit ist der Gedanke beziehungsweise von dem Gedachten verschieden und mit demselben Eins.* (B.)

8) Sext. Empir. adv. Math. 7 : 83—84.

Diese Dialektik ist allerdings unüberwindbar für denjenigen, der das sinnliche Seiende als Reales behauptet.[1] Seine Wahrheit ist aber nur diese Bewegung, als seiend sich negativ zu setzen, und die Einheit hiervon ist der Gedanke, dass das Seiende auch als nichtseiend aufgefasst, in diesem Auffassen aber eben allgemein gemacht wird. Dass dieses Seiende auch nicht mitgeteilt werden kann, muss ebenso im strengsten Sinne genommen werden, denn 'dieses' Einzelne kann gar nicht gesagt werden.[2] Die philosophische Wahrheit ist also nicht nur so gesagt, als ob im sinnlichen Bewusstsein eine andere wäre, sondern das Sein ist so vorhanden, wie es die philosophische Wahrheit aussagt. Die Sophisten machten also auch Dialektik, allgemeine Philosophie zu ihrem Gegenstande, und waren tiefe Denker.[3]

B. SOKRATES.[4]

So weit war das Bewusstsein in Griechenland gekommen, als die grosse Gestalt des Sokrates in Athen auftrat, in welchem die Subjectivität des Denkens auf eine bestimmtere weiter durchdringende Weise zum Bewusstsein gebracht ist. Sokrates ist aber nicht wie ein Pilz aus der Erde gewachsen, sondern steht in der bestimmten Continuität mit seiner Zeit, und ist so nicht nur eine höchst wichtige Figur in der Geschichte der Philosophie, vielleicht die interessanteste in der Philosophie des Altertums, sondern auch eine welthistorische Person.[5] Denn ein Hauptwendepunkt des Geistes in sich selbst hat sich in ihm auf Weise des philosophischen Gedankens dargestellt. Erinnern wir uns kurz des bisher durchlaufenen Kreises, so haben die alten Ionier zwar gedacht, aber ohne auf das Denken zu reflectieren oder ihr Product als Denken zu bestimmen; die Atomistiker hatten das gegenständliche Wesen zu Gedanken gemacht, die aber bei ihnen nur Abstractionen, reine Wesenheiten waren. Anaxagoras hat dagegen den Gedanken als solchen zum Princip erhoben, welcher sich damit als der allmächtige Begriff, als die negative Gewalt über alles Bestimmte und Bestehende, darstellte; Protagoras endlich spricht den Gedanken als das Wesen aus, aber eben in dieser seiner Bewegung, welche das alles auflösende Bewusstsein, die Unruhe des Begriffes ist. Die Unruhe ist jedoch an ihr selbst ebenso ein Ruhendes und Festes. Das Feste aber der Bewegung als solcher ist das Ich, da es die Momente der Bewegung ausser ihm hat; als das Sicherhaltende, Anderes nur Aufhebende, ist das Ich negative Einheit, eben dadurch aber Einzelnes, noch

---

1) *Lies: das sinnlich Reale ohne Weiteres als die Wirklichkeit betrachtet.* (B.)

2) *Das Wahre und Wirkliche ist Einheit des Sagbaren und Unsagbaren.* (B.)

3) *„Die sophistische Bildung hat bewirkt, dass Einem der Verstand vor nichts mehr stillesteht, und die skeptische, dass das Herz von nichts mehr bewegt wird." 'Der Einzige' im Jahre 1844, S. 28 Reclam.* (B.)

4) *„Der erste Philosoph und in gewissem Sinne der letzte. Sokrates bedeutet die Philosophie gerade ohne die Wissenschaft, gerade bloss mit der Idee des Wissens, wie Schleiermacher sagt." K. Joël, 'Der echte und der xenophontische Sokrates' 2: 964.* — (B.)

5) *„Hegel hat ihn tiefer erfasst als alle Heutigen, wenn er ihn zum Schöpfer der subjectiven Moralität machte und dadurch zum Schädiger der socialen Sittlichkeit." Derselbe a. a. O. S. 962. — Kuno Fischer: „Niemand hat die sokratische Tragödie welthistorischen Andenkens in ihrer Bedeutung und Tiefe so erkannt und der Welt offenbart, wie Hegel." ('Hegels Leben, Werke und Lehre' S. 1043.)* (B.)

nicht in sich reflectiertes Allgemeines. Hierin nun liegt die Zweideutigkeit der Dialektik und Sophistik, dass, wenn das Objective verschwindet, die Bedeutung des festen Subjectiven entweder das dem Objectiven entgegengesetzte Einzelne und damit die zufällige, gesetzlose Willkür, oder das an ihm selbst Objective und Allgemeine ist. Sokrates spricht nun das Wesen als das allgemeine Ich, als das in sich selbst ruhende Bewusstsein aus; das ist aber 'das Gute' als solches, welches frei von der seienden Realität, frei von dem einzelnen sinnlichen Bewusstsein des Gefühls und der Neigungen, frei endlich von dem theoretisch über die Natur speculierenden Gedanken ist, der, obzwar Gedanke, doch noch die Form des Seins hat, worin Ich also nicht als meiner gewiss bin.

Sokrates hat hiermit erstens die Lehre des Anaxagoras aufgenommen, dass das Denken oder der Verstand das Regierende, sich selbst bestimmende Allgemeine sei, ohne dass dieses Princip, wie bei den Sophisten, mehr nur die Gestalt der formalen Bildung oder des abstracten Philosophierens gewonnen hätte. Ist daher auch bei Sokrates, wie bei Protagoras, der selbstbewusste alles Bestimmte aufhebende Gedanke das Wesen, so ist doch bei Sokrates dies der Fall so gewesen, dass er zugleich jetzt im Denken das ruhende Feste aufgefasst hat; diese anundfürsichseiende Substanz, das sich schlechthin Erhaltende ist als der Zweck bestimmt worden und näher als das 'Wahre', das 'Gute'.

Zu dieser Bestimmung des Allgemeinen kommt zweitens 'die' hinzu, dass dieses Gute, was mir als substantialer Zweck gelten soll, von mir erkannt werden muss; damit ist die unendliche Subjectivität, die Freiheit des Selbstbewusstseins im Sokrates aufgegangen.[1]) Diese Freiheit, welche darin enthalten ist, dass das Bewusstsein bei allem, was es denkt, schlechthin gegenwärtig und bei sich selbst sein soll, wird in unsern Zeiten unendlich und schlechthin gefordert; das Substantiale, obgleich ewig und an und für sich, soll ebenso durch mich produciert werden; dieses Meinige ist aber nur die formale Tätigkeit. Das Princip des Sokrates ist also, dass der Mensch sowohl den Zweck seiner Handlungen als den Endzweck der Welt aus sich zu finden habe, und zur Wahrheit durch sich selbst gelangen müsse. Das wahrhafte Denken denkt so, dass sein Inhalt ebensosehr nicht subjectiv, sondern objectiv ist. Objectivität hat aber hier den Sinn der anundfürsichseienden Allgemeinheit, nicht 'den' äusserlicher Objectivität; so ist die Wahrheit jetzt als ein durch das Denken vermitteltes Product gesetzt, während die unbefangene Sittlichkeit, wie Sophokles die Antigone (vv. 454—457) sagen lässt, „das ewige Gesetz der Götter" ist —

„Und niemand wüsste auch, von wannen es erschien."

Hört man nun aber in neueren Zeiten viel von unmittelbarem Wissen und Glauben sprechen, so ist es ein Missverstand, dass ihr Inhalt, Gott, das Gute, das Rechtliche u. s. f., obgleich Inhalt des Gefühls und der Vorstellung, als geistiger Inhalt, auch durch das Denken gesetzt sei. Das Tier hat keine Religion[2]), weil es nur fühlt; was aber geistig ist, beruht auf der Vermittelung des Denkens und gehört dem Menschen an.

---

[1]) *Nicht freilich mehr. Sokrates und der evangelische Jesus verhalten sich wie der αὐτάρκης und der σωτήρ, wie der Genügsame und der Helfer oder Heiland. Eben deshalb offenbart S. auch nichts; „Sokrates fragte, und antwortete nicht." (Aristoteles 'de S. E.' 34 : 3.)* (B.)

[2]) *Cf. Cic. 'de Legibus' 1 : 8, 25.* (B.)

Indem Sokrates also das unendlich wichtige Moment hat, die Wahrheit des Objectiven aufs Denken des Subjectes zurückzuführen, wie Protagoras sagt, dass das Objective erst durch die Beziehung auf uns sei, so kann der Krieg des Sokrates und Plato mit den Sophisten nicht darin liegen, dass sie als Altgläubige gegen dieselben die griechische Religion und alte Sitte verteidigt hätten, wegen deren Verletzung schon Anaxagoras war verurteilt worden. Im Gegenteil. Die Reflexion und die Zurückführung der Entscheidung aufs Bewusstsein ist dem Sokrates mit den Sophisten gemeinschaftlich. Der Gegensatz aber, in den Sokrates und Plato in ihrem Philosophieren zu den Sophisten, als der allgemeinen philosophischen Bildung ihrer Zeit, treten mussten, war der, dass das durch das Denken producierte Objective zugleich an und für sich, also erhaben über alle Particularität der Interessen und Neigungen, und die Macht darüber ist. Indem daher einerseits bei Sokrates und Plato das Moment der subjectiven Freiheit dies ist, das Bewusstsein in sich selbst zu führen, so ist andererseits diese Rückkehr ebenso als ein 'Heraus' aus der besonderen Subjectivität bestimmt, worin eben liegt, dass die Zufälligkeit der Einfälle verbannt ist und der Mensch dieses Heraus im Inneren als das geistige Allgemeine hat. Dies ist das Wahre, 'die Einheit des Subjectiven und Objectiven' in neuerer Terminologie, während das kantische Ideal nur 'Erscheinung', nicht an sich objectiv ist.[1]

Drittens hat Sokrates das Gute zunächst nur im besonderen Sinne des Praktischen aufgenommen, was indessen nur die eine Weise der substantialen Idee ist[2]; das Allgemeine ist nicht nur für mich, sondern auch, als anundfürsichseiender Zweck, das Princip der Naturphilosophie und in diesem höheren Sinne haben es Plato und Aristoteles genommen. Von Sokrates wird deswegen in den älteren Geschichten der Philosophie als das Ausgezeichnete hervorgehoben, dass er die Ethik als einen neuen Begriff zur Philosophie gefügt habe, die sonst nur die Natur betrachtete, wie denn namentlich Diogenes Laertius (3 : 56) sagt, die Ionier hätten die Naturphilosophie erfunden, Sokrates habe die Ethik, Plato die Dialektik hinzugetan.[3] Indem nun das Ethische näher teils Sittlichkeit teils Moralität ist, so ist die Lehre des Sokrates eigentlich Moral, weil bei ihr die subjective Seite, meine Einsicht und Absicht, das überwiegende Moment ist, obwohl diese Bestimmung des Aussichsetzens auch aufgehoben, und das Gute das Ewige, Anundfürsichseiende ist. Die Sittlichkeit ist dagegen unbefangen, indem sie mehr darin besteht, dass das an und für sich Gute gewusst und getan werde. Die Athener vor Sokrates waren 'sittliche', nicht 'moralische', Menschen, denn sie haben das Vernünftige ihrer Verhältnisse getan, ohne zu

---

[1]) *Die kantische Vernunft nennt die Gegenstände des Verstandes blosse Erscheinungen, der kantische Verstand erklärt die Ideen der Vernunft für Hirngespinnste; dass das erkennende Subject in seinem natürlichen Anderen zum Erkennen seiner, in seiner Selbsterkenntnis zum Erkennen alles Anderen vordringt, hat sich Kant nicht gesagt.* (B.)

[2]) *Das Praktische und das Theoretische, die Tätigkeit und die Erfahrung, verhalten sich wie Realisierung und Idealisierung, wie Entäusserung und Erinnerung, des vieleinigen Wahren. Das ist überhaupt bei Hegel die Idee, die 'substantiale' oder allgemeine und wesentliche Idee.* (B.)

[3]) *Der 'ethische' Sokrates der Ueberlieferung ist der Sokrates aus den sokratischen Gesprächen des Antisthenes, der in demselben fortlebt, ohne dass man dabei seiner viel gedächte.* (B.)

wissen, dass sie vortreffliche Menschen waren.[1]) Die Moralität verbindet mit dieser Sittlichkeit die Reflexion, dass auch 'dieses' das Gute sei, nicht das Andere; diesen Unterschied hat die kantische Philosophie, die 'moralisch' ist[2]), wieder erregt.

Indem Sokrates auf diese Weise der Moralphilosophie ihre Entstehung gab, hat ihn alle Folgezeit des moralischen Geschwätzes und der Popularphilosophie zu ihrem Patron und Heiligen erklärt[3]) und ihn zum rechtfertigenden Deckmantel aller Unphilosophie erhoben; wie er sie behandelt, wird sie allerdings popular, wozu noch vollends kam, dass sein Tod ihm das popular-rührende Interesse des unschuldig Leidens gab. Cicero (Tusc. Quæst. 5 : 4), der einerseits ein gegenwärtiges Denken, andererseits das Bewusstsein hat, die Philosophie solle sich bescheiden, so dass er ihr auch keinen Inhalt gewonnen hat, rühmte es vom Sokrates (was oft genug nachgesagt worden) als das Eigentliche und das Erhabenste, dass er die Philosophie vom Himmel auf die Erde, in die Häuser und das tägliche Leben der Menschen eingeführt habe, oder, wie Diogenes Laertius (2 : 21) sich ausdrückt, „auf den Markt".[4]) Darin liegt eben das Gesagte. Dies sieht nun so aus, als ob die beste und wahrste Philosophie nur ein Hausmittel oder eine Küchenphilosophie sei, die sich nach allen gewöhnlichen Vorstellungen der Menschen bequeme und in der wir Freunde und Getreue von der Rechtschaffenheit u. s. f., und von dem, was man auf der Erde kennen kann, sich unterreden sehen, ohne in der Tiefe des Himmels — oder vielmehr in der Tiefe des Bewusstseins — gewesen zu sein; dieses Letztere ist es aber gerade, was Sokrates, wie jene selber meinen, sich zuerst erkühnte. Auch war es ihm nicht geschenkt worden, vorher alle Speculationen der damaligen Philosophie durchzudenken, um in der praktischen Philosophie in das Innere des Gedankens hinabsteigen zu können. Dies ist das Allgemeine des Princips.

Diese merkwürdige Erscheinung haben wir näher zu beleuchten, und zwar zuerst die Lebensgeschichte des Sokrates; oder vielmehr ist diese selbst eng in das Interesse verflochten, das er in der Philosophie hat und sein Schicksal in Einheit mit seinem Principe. Zunächst haben wir aber nur den 'Anfang' seiner Lebensgeschichte zu betrachten. Sokrates, dessen Geburt ins 4. Jahr der 77. Olympiade (469 v. Chr.) fällt, war der Sohn des Sophroniskos, eines Bildhauers, und der Phænarete, einer Hebamme. Sein Vater hielt ihn zur Sculptur an und es wird erzählt, dass es Sokrates in dieser Kunst weit gebracht, wie denn noch spät Statuen von bekleideten Grazien, die sich in der Akropolis von Athen befanden, ihm zugeschrieben wurden. Seine Kunst befriedigte ihn aber nicht; es gewann ihn eine grosse Begierde nach der Philosophie und die Liebe zu wissenschaftlichen Untersuchungen. Er trieb seine Kunst nur, um Geld zum

---

1) *Moralisieren ist nicht mehr sittlich sein.* (B.)

2) *Zu vgl. S. 542 u. ff. in meiner Ausgabe der Phænomenologie.* (B.)

3) *'Heilig' ist das Wesen, welches soll was es will und will was es soll; 'heilig' ist das Wesen, welches noch ein Bestimmendes ausser sich hat, und das Vernünftige, welches sich selbst will und bestimmt, ist in dieser seiner Freiheit über die 'Heiligkeit' hinaus.* (B.)

4) *Auch Xenophon (Mem. 1 : 1, 10) schreibt, Sokrates habe immer vor aller Augen verkehrt, was man sonst aus seinen angeblichen Erinnerungen nicht erraten würde; tatsächlich sind Letztere nur Auszüge aus den sokratischen Schriften des Antisthenes, die in der vorliegenden Wolkenkomödie des Aristophanes ebenfalls vorausgesetzt sind. Xenophons eigene Erinnerungen dürften, als er von denselben zu schreiben anfing, inhaltlich nicht viel mehr bedeutet haben.* (B.)

notdürftigen Unterhalt zu gewinnen und sich auf das Studium der Wissenschaften legen zu können, und von einem Athener Krito wird erzählt, dass er ihn in Ansehung der Kosten unterstützt habe, um von den Meistern aller Künste unterwiesen zu werden. Neben der Ausübung seiner Kunst, und besonders nachdem er diese völlig aufgegeben, las er von Werken älterer Philosophen so viel er nur habhaft werden konnte, und hörte zugleich besonders den Anaxagoras, und nach dessen Vertreibung aus Athen, zu welcher Zeit Sokrates 37 Jahr alt war, den Archelaos[1]), der als Nachfolger des Anaxagoras angesehen wurde, ausserdem noch berühmte Sophisten anderer Wissenschaften, unter andern den Prodikos, einen berühmten Lehrer der Beredsamkeit, dessen er mit Liebe bei Xenophon (Memorab. 2 : 1, 21. 34) erwähnt, auch andere Lehrer in Musik, Poesie u. s. f., und galt überhaupt für einen nach allen Seiten ausgebildeten Menschen, der in allem unterrichtet war, was damals dazu nötig war.[2])

Zu seinen ferneren Lebensumständen gehört, dass er die Pflicht, sein Vaterland zu verteidigen, die er als athenischer Bürger hatte, erfüllte; er machte deshalb drei Feldzüge des peloponnesischen Krieges, in den sein Leben fiel, mit. Der peloponnesische Krieg (431—404) ist entscheidend für die Auflösung des griechischen Lebens, indem er sie vorbereitete, und was hier politisch war, machte sich bei Sokrates im denkenden Bewusstsein. In diesen Feldzügen erwarb er sich nicht nur den Ruhm eines tapferen Kriegers, sondern, was für das Schönste galt, das Verdienst, anderen Bürgern ihr Leben gerettet zu haben. Im ersten wohnte er der langwierigen Belagerung von Potidäa in Thrakien bei. Hier hatte sich Alkibiades bereits an ihn angeschlossen, und dieser erzählt bei Plato im Gastmahl, eine Lobrede auf Sokrates haltend, dass er alle Strapazen, Hunger und Durst, Hitze und Kälte, mit ruhigem Gemüte und körperlichem Wohlsein zu ertragen fähig gewesen sei. In einem Treffen dieses Feldzuges sah er den Alkibiades mitten unter den Feinden verwundet, hieb ihn heraus, machte ihm Platz durch sie hindurch, und rettete ihn und seine Waffen. Alkibiades drang bei den Feldherren darauf, ihn dafür mit einem Kranze, als dem Preise des Tapfersten, zu belohnen; Sokrates nahm ihn aber nicht an, sondern erhielt, dass er dem Alkibiades gegeben wurde. In diesem Feldzug wird erzählt, dass er einmal, in tiefes Nachdenken versunken, auf einem Flecke unbeweglich den ganzen Tag und die Nacht hindurch gestanden habe, bis ihn die Morgensonne aus seiner Verzückung erweckte, — ein Zustand, in welchem er öfters gewesen sein soll. Dies ist ein kataleptischer Zufall, der mit dem magnetischen Somnambulismus Verwandtschaft haben mag, worin Sokrates als sinnliches Bewusstsein ganz abgestorben war. Aus diesem physischen Losreissen des innerlichen abstractes Selbstes vom concreten leiblichen Sein des Individuums sehen wir in der äusseren Erscheinung den Beweis, wie die Tiefe seines Geistes in sich gearbeitet hat. In ihm sehen wir überhaupt das Innerlichwerden des Bewusstseins, das in ihm, als dem Ersten, auf eine anthropologisch zu nehmende Weise existiert, während es später 'Gewohnheit' geworden ist. Den anderen Feldzug machte er in Böotien mit, bei Delion, einer kleinen Befestigung, welche die Athener nicht weit vom Meere

---

[1]) *Den Physiker. Aristoteles jedoch bemerkt, dass Sokrates über die Natur nicht philosophiert habe, und es ist hier wohl wieder an die kynische Sokratik, an die Sokratesmaske in den sokratischen Gesprächen des Antisthenes, zu denken.* (B.)

[2]) Diog. Laërt. 2 : 44 (cf. Menag. ad h. l.) 18—20. 22.

hatten, wo sie ein unglückliches, jedoch nicht wichtiges, Treffen lieferten. Hier rettete Sokrates einen anderen seiner Lieblinge, den Xenophon; er sah ihn nämlich auf der Flucht, da Xenophon das Pferd verloren, verwundet auf dem Boden liegen. Sokrates nahm ihn auf die Schulter, trug ihn, sich zugleich mit der grössten Ruhe und Besonnenheit gegen die verfolgenden Feinde verteidigend, davon. Endlich bei Amphipolis in Edonis am strymonischen Meerbusen machte er seinen letzten Feldzug. [1])

Ausserdem trat er ebenso in verschiedene Verhältnisse bürgerlicher Æmter. Zur Zeit als die bisherige demokratische Verfassung Athens von den Lakedämoniern aufgehoben wurde, die jetzt einen aristokratischen, ja selbst tyrannischen Zustand überall einführten, wobei sie sich zum Teil an die Spitze der Regierung stellten, wurde er in den Rat gewählt, der als ein repräsentativer Körper an die Stelle des Volkes trat. Hier zeichnete er sich ebenso durch unwandelbare Festigkeit gegen den Willen der dreissig Tyrannen, als früher gegen den Willen des Volkes, bei dem, was er für Recht hielt, aus. Er sass nämlich mit in dem Gerichte, welches jene zehn Feldherren zum Tode verurteilte, weil sie als Admirale nach der Schlacht bei den Arginusen zwar gesiegt hatten, aber, durch Sturm gehindert, die Toten nicht aufgefischt noch am Ufer begraben, und Tropäen aufzurichten versäumt hatten, — d. h. eigentlich weil sie das Schlachtfeld nicht behaupteten und so besiegt zu sein schienen. Sokrates allein stimmte nicht in dieses Urteil ein, erklärte sich hier gegen das demokratische Volk noch nachdrücklicher als gegen die Fürsten. [2]) Heutzutage kommt einer schlecht an, der gegen das Volk etwas sagt. „Das Volk ist vortrefflich der Intelligenz nach, versteht alles, und hat nur vortreffliche Absichten." Von Fürsten, Regierungen, Ministern versteht es sich von selbst, „dass sie nichts verstehen, nur das Schlechte wollen und vollbringen." [3])

Neben diesen für ihn mehr zufälligen Verhältnissen zum Staate, in die er nur aus allgemeiner Bürgerpflicht trat, ohne eben selbsttätig die Angelegenheiten des Staates zu seiner eigentlichen Hauptbeschäftigung zu machen, noch sich an die Spitze der öffentlichen Angelegenheiten zu drängen, war die eigentliche Beschäftigung seines Lebens aber das ethische Philosophieren mit jedem, der ihm in den Weg kam. Seine Philosophie, als die das Wesen in das Bewusstsein als ein Allgemeines setzte, ist zwar nicht eigentliche speculative Philosophie, sondern ein individuales Tun geblieben; doch hatte sie den Zweck, dasselbe als ein allgemeingültiges Tun einzurichten. Deswegen ist von seinem eigenen individualen Sein zu sprechen, von seinem durchaus edlen 'Charakter', der durch eine ganze Reihe von Tugenden geschildert zu werden pflegt, die das Leben des Privatmannes zieren, und zwar sind diese Tugenden des Sokrates als 'eigentliche' Tugenden zu nehmen, die er sich durch seinen Willen zur Gewohnheit machte. Es ist dabei zu bemerken, dass diese Eigenschaften bei den Alten

---

[1]) Diog. Laërt. 2 : 22—23; Plat. Apol. Socr. p. 28 (p. 113).

[2]) Diog. Laërt. 2 : 24; Xenoph. Memorab. 1 : 1, 18; Plat. Apol. Socrat. p. 132 (pp. 120—122); Epist. 7, pp. 324—325 (p. 429).

[3]) *„Was den Staat ausmacht, ist die Sache der gebildeten Erkenntnis, und nicht des Volkes." (9 : 54.) „Teilhaben an der Regierung kann jeder, der die Kenntnis, Geübtheit und den moralischen Willen dazu hat; es sollen die Wissenden regieren, οἱ ἄριστοι, nicht Ignoranz und die Eitelkeit des Besserwissens." (9 : 546.) — „Die Besten sollen herrschen." (Schelling 1, 5 : 237.)* — (B.)

überhaupt mehr den Charakter der Tugend haben, weil bei den Alten in der allgemeinen Sitte die Individualität, als die Form des Allgemeinen, sich selbst überlassen war, so dass die Tugenden mehr als ein Tun des individualen Willens, also als Eigentümlichkeit genommen werden, wenn sie bei uns weniger als etwas erscheinen, das dem Individuum als Verdienst angehört, oder seine eigentümliche Hervorbringung als dieses Einzelnen ist. Wir sind gewohnt, sie vielmehr als Entgegenstehendes, als 'Pflicht' zu betrachten, indem wir mehr das Bewusstsein des Allgemeinen haben, und das rein Individuale selbst, das eigene innere Bewusstsein, als Wesen und Pflicht setzen. Bei uns sind die Tugenden daher auch wirklich mehr entweder Seiten der Anlage, des Naturells, oder haben die Form des Allgemeinen und Notwendigen überhaupt; bei Sokrates aber haben sie die Form 'nicht' der Sitte oder eines Naturells oder einer Notwendigkeit, sondern einer selbstständigen Bestimmung. Es ist bekannt, dass sein Aussehen auf ein Naturell von hässlichen und niedrigen Leidenschaften deutete, welches er aber selbst gebändigt hat, wie er dies auch selber sagt.

Er hat unter seinen Mitbürgern gelebt und steht vor uns als eine jener grossen plastischen Naturen, durch und durch aus einem Stück, wie wir sie in jener Zeit zu sehen gewohnt sind, — als ein vollendetes klassisches Kunstwerk, das sich selbst zu dieser Höhe gebracht hat. Solche Individuen sind nicht gemacht, sondern zu dem, was sie waren, haben sie sich selbstständig ausgebildet; sie sind das geworden, was sie haben sein wollen und sind dem treu gewesen. In einem eigentlichen Kunstwerke ist dies die ausgezeichnete Seite, dass irgend eine Idee hervorgebracht, ein Charakter dargestellt ist, so dass jeder Zug dadurch bestimmt ist; und indem dies ist, ist das Kunstwerk einerseits lebendig, andererseits schön, da die höchste Schönheit eben die vollkommenste Durchbildung aller Seiten der Individualität nach dem einen innerlichen Principe ist. Solche Kunstwerke sind auch die grossen Männer jener Zeit. Das höchste plastische Individuum als Staatsmann ist Perikles, und um ihn, gleich Sternen, haben Sophokles, Thukydides, Sokrates u. s. w. ihre Individualität zu einer eigentümlichen Existenz herausgearbeitet, die ein 'Charakter' ist, der das Herrschende ihres Wesens und Ein durch das ganze Dasein durchgebildetes Princip ist. Perikles hat ganz allein diesem Zwecke gelebt, ein Staatsmann zu sein; Plutarch erzählt von ihm, er habe seit der Zeit, dass er sich den Staatsgeschäften widmete, nie mehr gelacht, und sei zu keinem Gastmahl mehr gegangen. So hat auch Sokrates durch seine Kunst und die Kraft des selbstbewussten Willens sich selbst zu diesem bestimmten Charakter ausgebildet und diese Geschicklichkeit zu seinem Lebensgeschäft erworben. Durch sein Princip hat er diesen langen Einfluss erreicht, der noch jetzt in Beziehung auf Religion, Wissenschaft und Recht durchgreifend ist, indem seit ihm der Genius der inneren Ueberzeugung die Basis ist, die dem Menschen als das Erste gelten muss. Und da dieses Princip aus dem Plastischen seines Charakters hervorging, so ist es sehr ungeschickt, wenn Tennemann (Bd. II, S. 26) es bedauert, „dass wir wohl wissen, was er gewesen, aber nicht, 'wie' er das geworden ist."

Sokrates war ein ruhiges frommes Musterbild moralischer Tugenden[1]), der

---

[1]) *Eben deshalb ist er noch nicht „der Erfinder der Moral" (9 : 328) gewesen; der erste griechische Ethiker heisst Antisthenes. — Joël: „Der popular gewordene Sokrates ist der kynische, wofür Antisthenes, der ihn zuerst getragen, halb ver-*

Weisheit, Bescheidenheit, Enthaltsamkeit, Mässigung, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Unbeugsamkeit, festen Rechtlichkeit gegen Tyrannen und Volk; er war von Habsucht und Herrschsucht gleich entfernt. Seine Gleichgültigkeit gegen das Geld ist seine eigene Entschliessung, denn nach der Sitte der Zeit konnte er durch seine Bildung der Jugend, wie die übrigen Lehrer, erwerben. Auf der anderen Seite war dieser Erwerb eine freie Wahl, nicht, wie bei uns, etwas Eingeführtes, so dass derjenige, der nichts nähme, gegen eine Sitte verstiesse, sich also das Ansehen gäbe, sich auszeichnen zu wollen, und daher mehr getadelt als gerühmt würde; denn es war noch nicht Sache des Staats, und erst unter den römischen Kaisern gab es Schulen mit Besoldung. Seine Mässigkeit in seinem Leben ist ebenso eine Kraft des Bewusstseins, aber nicht als ein gemachtes Princip, sondern als ein Sich-Richten nach seinen Umständen; in Gesellschaft aber war er ein Lebemann. Am besten hört sich, wie seine Mässigkeit in Ansehung des Weins von Plato im Gastmahl geschildert wird, in einer sehr charakteristischen Scene, woraus man sieht, was Sokrates Tugend nannte. Alkibiades tritt daselbst 'nicht mehr nüchtern' bei einem Gelage ein, das Agathon wegen eines Sieges gab, den seine Tragödie am vorigen Tage bei den Festen davongetragen hatte. Da die Gesellschaft schon am ersten Tage des Gelages viel getrunken, hatten die versammelten Gäste, unter denen auch Sokrates war, auf diesen Abend den Beschluss gefasst, der Sitte der griechischen Mahle zuwider, wenig zu trinken. Alkibiades, findend, dass er unter Nüchternen eingetreten und keine gleiche Stimmung vorhanden sei, macht sich zum Könige des Mahls und reicht den Anderen den Pokal, um sie zu seiner Höhe emporzuheben; von Sokrates aber sagt er, dass er mit diesem nichts ausrichten könne, weil dieser bleibe wie er sei, wenn er auch noch so viel trinke. Plato lässt dann einen, der die Reden des Gastmahls erzählt, auch dies erzählen, dass er mit den Anderen endlich auf den Polstern eingeschlafen; wie er des Morgens aufgewacht, habe Sokrates mit dem Becher in der Hand sich noch mit Aristophanes und Agathon über die Komödie und Tragödie besprochen, ob einer zugleich Tragödien- und Komödiendichter sein könne, und sei dann zur gewöhnlichen Stunde an die öffentlichen Orte, in Gymnasien gegangen, als ob nichts vorgefallen, und habe sich, wie sonst, den ganzen Tag da herumgetrieben. Dies ist keine Mässigkeit, die in dem wenigsten Genuss besteht, keine absichtsvolle Nüchternheit und Kasteiung, sondern eine Kraft des Bewusstseins, das sich selbst im körperlichen Uebermaasse erhält. Wir sehen daraus, dass wir uns Sokrates durchaus nicht in der Weise einer Litanei der moralischen Tugend zu denken haben.

Sein Betragen gegen Andere war nicht nur gerecht, wahr, aufrichtig, ohne Härte, ehrlich, sondern wir sehen auch an ihm ein Beispiel der ausgearbeitetsten attischen Urbanität, d. h. eine Bewegung in den freiesten Verhältnissen, eine

---

schollen ist; statt des Antisthenes ging eben sein Sokrates in die Literatur über." (A. a. O. 2: 352—353.) Rein als Musterbild hat Antisthenes den Sokrates noch selbst genannt (D. L. 6: 11) und Isokrates, der doch dem Polykrates gegenüber in seinem Busiris als Verteidiger des Sokrates auftritt, hat am Anfang und Schluss seiner Sophistenrede diejenigen verspottet, welche die Tugend zu lehren unternähmen und nicht mehr oder weniger als die Tugend und das Glück versprächen. Tugendlehrer sind Kyniker (D. L. 6: 2. 10. 105) und Stoiker (D. L. 7: 91) gewesen. (B.)

offene Redseligkeit, die ihrer immer besonnen ist, und, indem sie eine innere Allgemeinheit hat, zugleich immer das richtige lebendige Verhältnis zu den Individuen und zu der Lage trifft, in der sie sich bewegt, den Umgang eines höchst gebildeten Menschen, der in seine Beziehung zu Anderen nie etwas Eigenes in aller Lebendigkeit legt, und alles Widrige vermeidet. So gehören denn Xenophon's, besonders aber Plato's, sokratische Dialoge zu den höchsten Mustern dieser feinen, geselligen Bildung.[1]

Indem die 'Philosophie' des Sokrates kein Zurückziehen aus dem Dasein und der Gegenwart in die freien reinen Regionen des Gedankens, sondern aus einem Stücke mit seinem Leben ist, so schreitet sie nicht zu einem 'Systeme' fort, und die Weise seines Philosophierens, die als ein Zurückziehen von den wirklichen Geschäften, wie bei Plato, erscheint, giebt sich darin dennoch in sich selber eben diesen Zusammenhang mit dem gewöhnlichen Leben. Sein näheres Geschäft war nämlich sein philosophisches Lehren, oder vielmehr sein philosophisches Umgangsleben (denn ein eigentliches Lehren war es nicht) mit jedermann, das äusserlich dem Leben der Athener überhaupt glich, die den grössten Teil des Tages ohne eigentliches Geschäft, im eigentlichen Müssiggange auf dem Markte waren, oder sich in den öffentlichen Gymnasien herumtrieben, und teils hier ihre körperlichen Uebungen vornahmen, teils sonst vorzüglich mit einander schwatzten. Diese Art des Umgangs war nur möglich nach der Weise des athenischen Lebens, wo die meisten Arbeiten, die jetzt ein freier Bürger eines Landes — selbst ein freier Republikaner und freier Reichsbürger — tut, von Sklaven verrichtet wurden, da sie für freier Männer unwürdig galten. Ein freier Bürger konnte in Athen zwar auch Handwerker sein, hatte aber doch Sklaven, welche die Geschäfte verrichteten, wie ein Meister jetzt Gesellen. Heutigestages würde ein solches Herumleben gar nicht zu unsern Sitten passen. So schlenderte nun auch Sokrates herum, und lebte er in einer eben solchen beständigen Unterhaltung über ethische Ansichten.[2] Was er also tat, ist das ihm Eigentümliche, was im Allgemeinen 'Moralisieren' genannt werden kann; es ist aber nicht eine Art und Weise von 'Predigen', Ermahnen, Docieren, kein 'düsteres' Moralisieren u. s. f. Denn dergleichen hatte unter Athenern und in der attischen Urbanität keinen Platz, da es kein gegenseitiges freies vernünftiges Verhältnis ist, sondern mit allen Menschen, wie verschieden auch ihre Bestimmungen seien, liess er sich in ein Gespräch ein, ganz mit jener attischen Urbanität, welche, ohne sich Anmaassungen herauszunehmen, ohne die Anderen belehren noch ihnen imponieren zu wollen, der Freiheit vollkommen ihr Recht erhält und sie ehrt, alles Rohe aber wegfallen lässt.

1. In diese Conversation fällt Sokrates' Philosophieren und die dem Namen nach bekannte 'sokratische Methode' überhaupt, die, ihrer Natur nach, dialektischer Art sein musste, und von der vor dem Inhalt zu sprechen ist. Sokrates' Manier ist nichts Gemachtes, dagegen die Dialoge der Neueren, eben weil kein innerer Grund diese Form rechtfertigte, langweilig und schleppend werden mussten.

---

[1] *Dem Aristoteles sind sie nur als poëtische Gattung bekannt gewesen. „Man wird schwerlich," sagt dieser in seinem Büchlein über die Dichtkunst, „eine gangbare allgemeinere Bezeichnung anzugeben imstande sein, welche die Mimen des Sophron und Xenarchos, die sokratischen Dialoge, die Darstellungen in Hexametern, Trimetern und im elegischen Versmaass, und was sonst von Dichtungen in anderen Maassen hiehergehört,... in sich zusammenfasste."* (B.)

[2] Xenoph. Memorab. 1 : 1, 10.

Das Princip seines Philosophierens fällt vielmehr mit der Methode selbst als solcher zusammen, welche insofern auch nicht Methode genannt werden kann, sondern eine Weise ist, die mit dem eigentümlichen Moralisieren des Sokrates ganz identisch ist. Denn der Hauptinhalt ist, das Gute als das Absolute zu erkennen, und zwar besonders in Beziehung auf Handlungen. Diese Seite stellt Sokrates so hoch, dass er die Wissenschaften, welche die Betrachtung des Allgemeinen in der Natur, dem Geiste u. s. w. enthalten, teils selbst auf die Seite setzte, teils Andere dazu aufforderte.[1] So kann man sagen, dem Inhalte nach hatte seine Philosophie eine ganz praktische Rücksicht, und ebenso hatte die sokratische Methode, welche die Hauptseite daran ausmacht, das Eigene, zunächst einen jeden zum Nachdenken über seine Pflichten bei irgend einer Veranlassung zu bringen, wie sich dieselbe durch Zufall von selbst ergab, oder wie Sokrates sie sich machte. Indem er zu Schneider und Schuster in die Werkstatt ging [2]) und sich mit ihnen, wie mit Jünglingen und Alten, mit Sophisten, Staatsmännern und Bürgern aller Art, in einen Discurs einliess, nahm er auf diese Weise ihre Interessen zunächst als Zwecke auf, es seien häusliche Interessen, Erziehung der Kinder, oder Interessen des Wissens, der Wahrheit u. s. f. gewesen. Dann führte er sie aber von dem bestimmten Falle ab auf das Denken des Allgemeinen, des an und für sich geltenden Wahren und Schönen, indem er eben in jedem durch eigenes Denken die Ueberzeugung und das Bewusstsein dessen hervorbrachte, was das bestimmte Rechte sei. Diese Methode hat nun vorzüglich die zwei Seiten an ihr, — einerseits das Allgemeine aus dem concreten Fall zu entwickeln, und den Begriff, der an sich in jedem Bewusstsein ist, zu Tage zu fördern[3]), andererseits die festgewordenen, im Bewusstsein unmittelbar aufgenommenen allgemeinen Bestimmungen der Vorstellung oder des Gedankens aufzulösen, und durch sich und das Concrete zu verwirren.

a. Gehen wir von diesen allgemeinen Bestimmungen der Methode des Sokrates an das Nähere derselben, so besteht sie erstens darin, den Menschen Misstrauen gegen ihre Voraussetzungen einzuflössen, nachdem der Glaube schon wankend geworden und die Menschen getrieben waren, das, was ist, in sich selber zu suchen. Sei es nun, dass er die Manier der Sophisten zu Schanden machen will, oder es sich bei Jünglingen, die er an sich zog, angelegen sein lässt, das Bedürfnis nach Erkenntnis und selbstständigem Denken zu erwecken, so fängt er damit an, die gewöhnlichen Vorstellungen, die sie für wahr halten, auch anzunehmen. Um aber die Anderen zum Aussprechen derselben zu bringen, stellt er sich unwissend darüber, und richtet nun mit dem Scheine der Unbefangenheit Fragen an die Leute, als ob sie ihn belehren sollten, in der Tat aber, um sie auszuforschen. Dieses ist dann die berühmte sokratische Ironie[4]),

---

[1]) Xenoph. Memorab. 1 : 1, 11—16; Aristot. Metaph. 1 : 6.

[2]) *„Endlich ging ich nun zu den Handwerkern," sagt der Sokrates Platons in dessen Apologie (22 c); vgl. Gorg. 491a u. X. Mem. 1 : 2, 37, sowie Plat. Hipp. Maj. 288 cd. „Damit auch die Schuster die Gelehrsamkeit der Späteren als der Weiseren vernähmen!" Plat. Theæt. 180 d.* — (B.)

[3]) *„Zweierlei nämlich ist es, was man dem Sokrates mit Recht zuschreiben kann: die inductiven Gedankengänge und die allgemeinen Definitionen." (Aristot. Metaph. 13 : 4.)* (B.)

[4]) *Plat. Civ. 337 a, Conv. 216 e, Theæt. 150 c; cf. Aristot. Eth. Nic. 2 : 7, 12, und Theophr. Charact. 1.* — (B.)

die bei ihm eine besondere Benehmungsweise im Umgang von Person zu Person, also nur eine subjective Gestalt der Dialektik ist, während die eigentliche Dialektik es mit Gründen der Sache zu tun hat. Was er damit bewirken wollte, war, dass, indem nun die Anderen ihre Grundsätze vorbrachten, er aus jedem bestimmten Satze selbst das Gegenteil dessen, was der Satz aussprach, als Consequenz entwickelte oder von ihrem eigenen Bewusstsein ziehen liess, ohne es direct gegen jenen Satz zu behaupten. Zuweilen entwickelt er auch das Gegenteil aus einem concreten Falle. Indem dieses Gegenteil den Menschen nun aber ebenso sehr ein fester Grundsatz war, so liess er sie dann erkennen, dass sie sich selbst widersprachen. So lehrte also Sokrates die, mit denen er umging, wissen, dass sie nichts wussten, ja was noch mehr ist, er sagte selber, er wisse nichts, docierte mithin auch nicht. Wirklich kann man sagen, dass Sokrates nichts wusste; denn er kam eben nicht dazu, eine Philosophie systematisch auszubilden. Dessen war er sich bewusst, und es war auch gar nicht sein Zweck, eine 'Wissenschaft' zu haben.

Einerseits scheint diese Ironie nun etwas Unwahres zu sein. Wenn man aber über Gegenstände verhandelt, die ein allgemeines Interesse haben, und über dieselben hin- und herspricht, so ist zu jeder Zeit das Verhältnis dies, dass man nicht weiss, was der Andere sich darunter vorstellt. Denn jedes Individuum hat gewisse letzte Worte, deren gegenseitige Bekanntschaft es voraussetzt; wenn es aber in der Tat zur Einsicht kommen soll, so sind es gerade diese Voraussetzungen, die untersucht werden müssen. Wird z. B. in neuerer Zeit über Glauben und Vernunft, als die Interessen des Geistes, die uns gegenwärtig beschäftigen, gestritten, so tut dann jeder, als ob er wohl wüsste, was Vernunft u. s. f. sei, und es gilt als eine Ungezogenheit, zu fordern, dass man angebe, was sie sei, da sie als bekannt vorausgesetzt wird. Ein berühmter Gottesgelehrter hat vor zehn Jahren[1]) neunzig Thesen über die Vernunft aufgestellt, die sehr interessante Fragen enthielten, aber kein Resultat gegeben haben, obgleich viel darüber gestritten wurde, weil der Eine vom Standpunkt des Glaubens, der Andere von dem der Vernunft aus versicherte, und jeder bei diesem Gegensatze blieb, ohne dass man wusste, was sie sich darunter vorstellten. Wodurch also allein eine Verständigung möglich ist, ist gerade die Explication dessen, was als bekannt vorausgesetzt wird, ohne erkannt zu sein. Sind nun auch zunächst Glauben und Wissen allerdings verschieden von einander, so wird doch durch diese Angabe ihrer Begriffsbestimmungen zugleich das Gemeinschaftliche derselben hervortreten; erst dadurch können aber solche Fragen und die Bemühungen darüber fruchtbar werden, sonst kann man Jahre lang darüber hin- und herschwatzen, ohne dass es zu einem Fortschritt kommt. Denn wenn ich sage, ich weiss was Vernunft, was Glaube ist, so sind dies nur ganz abstracte Vorstellungen; dass sie dagegen concret werden, dazu gehört, dass sie expliciert werden, dass vorausgesetzt werde, es sei nicht bekannt, was sie eigentlich seien. Die Ironie des Sokrates enthält nun eben dieses wahrhaft Grosse in sich, dass dadurch darauf geführt wird, die abstracten Vorstellungen concret zu machen, und ihre Entwickelung zu bewirken; denn es kommt allein darauf an, den Begriff zum Bewusstsein zu bringen.

Es ist auch in neuerer Zeit viel über die sokratische Ironie gesprochen worden,

---

[1]) Aus den Vorlesungen vom Winter 1825—1826. (C. L. M.)

die, wie alle Dialektik, das gelten lässt, was unmittelbar angenommen wird, aber nur um die innere Zerstörung selbst sich daran entwickeln zu lassen, und wir können dies die allgemeine Ironie der Welt nennen. Man hat aus dieser Ironie des Sokrates jedoch etwas ganz Anderes machen wollen, indem man sie zum allgemeinen Princip erweiterte; sie sollte die höchste Weise des Verhaltens des Geistes sein, und ist als das Göttlichste aufgestellt worden. Friedrich von Schlegel ist es, der diese Gedanken zuerst aufgebracht hat, und Ast hat sie nachgesprochen, wenn er sagt: „Die regste Liebe zu allem Schönen in der Idee, wie im Leben, beseelte Sokrates' Gespräche als inneres, unergründliches Leben." Dieses Leben soll nun die Ironie sein! Diese Ironie ist aber eine aus der Fichte'schen Philosophie hervorgegangene Wendung, und ein wesentlicher Punkt in dem Verständnis der Begriffe der neuesten Zeit.[1]) Sie ist das Fertigsein des subjectiven Bewusstseins mit allen Dingen, das sagt: „Ich bin es, der durch mein gebildetes Denken alle Bestimmungen von Recht, Sittlichkeit, Gut u. s. w., weil ich slechthin der Herr über sie bin, zu nichte machen kann, und ich weiss, dass wenn mir etwas als gut gilt, ich mir dies ebenso auch verkehren kann, indem mir alles nur als wahr gilt, insofern es mir jetzt gefällt." Diese Ironie ist so nur das Spiel mit allem, und kann alles in Schein verwandeln; dieser Subjectivität ist es mit Nichts mehr Ernst, sondern den Ernst, den sie macht, vernichtet sie zugleich wieder in Scherz, und alle hohe und göttliche Wahrheit löst sich ihr in Nichtigkeit und Gemeinheit auf. Zur Ironie gehöre aber schon die griechische Heiterkeit, wie sie in Homers Gedichten weht, dass Eros der Macht des Zeus, des Ares spottet, Hephaistos hinkend den Göttern Wein serviert und unauslöschliches Gelächter der unsterblichen Götter sich erhebt, — Hera der Artemis Backenstreiche giebt. So findet man 'Ironie' in den Opfern der Alten, die das Beste selbst verzehrten, im Schmerze, der lächelt, in der höchsten Fröhlichkeit, die bis zu Tränen gerührt wird, im Hohngelächter des Mephistopheles, — überhaupt in jedem Uebergang von einem Extreme ins andere, vom Vortrefflichsten zum Slechtesten: Sonntags recht demütig, in tiefster Zerknirschung in den Staub, die Brust zerschlagen und büssend, sich vernichten, abends sich voll fressen und saufen und in allen Lüsten herumwälzen, damit das Selbstgefühl sich gegen jene Unterjochung wiederherstelle. Heuchelei ist damit verwandt, ist die grösste Ironie. Als die Urheber dieser Ironie, von der man versichert, sie sei das „innerste tiefste Leben", hat man fälschlich Sokrates und Plato angegeben, obzwar sie das Moment der Subjectivität hatten; unserer Zeit war es aufbehalten, diese Ironie geltend zu machen. Ast's „inneres tiefstes Leben" ist eben die subjective Willkür, diese innere Göttlichkeit, die sich über alles erhaben weiss. Das Göttliche soll die rein negative Haltung, das Anschauen der Eitelkeit von allem sein, worin meine Eitelkeit allein noch bleibt. Das Bewusstsein der Nichtigkeit von allem zum Letzten machen, mag wohl ein tiefes Leben sein, aber es ist nur eine Tiefe der Leerheit, wie sie wohl in der alten Komödie des Aristophanes erscheinen mag.[2]) Von

[1]) *Vgl. hier die 'Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel' von C. L. Michelet (1801—'93), 2 (1838): 1 ff. u. 593.* (B.)

[2]) *Das aristophaneische Bewusstsein hat nach Hegel in dessen Phænomenologie den Olymp entvölkert: S. 681 meiner Ausgabe. — „Die absolute Freiheit des Geistes, die an und für sich in allem, was der Mensch beginnt, von Anfang an getröstet ist, diese Welt der subjectiven Heiterkeit ist es, in welche uns Aristophanes einführt. Ohne ihn gelesen zu haben, lässt sich kaum wissen, wie dem Menschen so wohl sein kann." (H. in seiner Æsthetik, 10, 3: 560.)* (B.)

dieser Ironie unserer Zeit ist die Ironie des Sokrates weit entfernt, die, so wie bei Plato, eine beschränkte Bedeutung hat. Sokrates' 'bestimmte' Ironie ist mehr eine Manier der Conversation, eine gesellige Heiterkeit, und kein Hohngelächter, noch die Heuchelei, als sei es mit der Idee nur Spaass. Aber seine 'tragische' Ironie ist sein Gegensatz seines subjectiven Reflectierens gegen die bestehende Sittlichkeit: nicht ein Selbstbewusstsein, dass er darüber steht, sondern der unbefangene Zweck, durch das Denken zum 'wahren' Guten, zur allgemeinen Idee zu führen.

b. Das zweite Moment ist nun das, was Sokrates bestimmter seine 'Hebammenkunst' genannt hat, die ihm von seiner Mutter überkommen sei [1]), den Gedanken zur Welt zu helfen, die in dem Bewusstsein eines jeden schon selbst enthalten sind, eben aus dem concreten unreflectierten Bewusstsein die Allgemeinheit des Concreten, oder aus dem allgemein Gesetzten das Gegenteil, das schon in ihm liegt, aufzuzeigen. Sokrates verhält sich dabei fragend, und diese Art von Frage und Antwort hat man deshalb die sokratische Methode genannt, aber in dieser Methode ist mehr enthalten als was mit Fragen und Antworten gegeben wird. Denn die Antwort scheint zufällig gegen den Zweck zu sein, den die Frage hat, während im gedruckten Dialoge die Antworten ganz in der Hand des Verfassers sind; dass man dann aber in der Wirklichkeit solche Leute findet, die so antworten, ist etwas Anderes. Bei Sokrates können die Antwortenden 'plastische' Jünglinge genannt werden, indem sie nur bestimmt auf die Fragen antworten, welche so gestellt sind, dass sie die Antwort sehr erleichtern und alle eigene Willkür ausschliessen. Dieser 'plastischen' Manier, die wir in den Darstellungsweisen des Sokrates beim Plato und Xenophon sehen, ist besonders entgegengesetzt, dass man nicht in der Beziehung antwortet, in welcher der Andere fragt; bei Sokrates hingegen ist die Beziehung, die der Fragende aufstellt, in der Antwort geehrt. Das Andere, dass man, um sich auch sehen zu lassen, einen anderen Gesichtspunkt herbeibringt, ist allerdings der Geist einer lebhaften Unterhaltung, aber solcher Wetteifer ist aus dieser sokratischen Manier zu antworten ausgeschlossen, in der bei der Stange zu bleiben die Hauptsache ist. Der Geist der Rechthaberei, das Sichgeltendmachen, das Abbrechen, wenn man merkt, man komme in Verlegenheit, das Abspringen durch Scherz oder durch Verwerfen, — alle diese Manieren sind da ausgeschlossen; sie gehören nicht zur guten Sitte, aber vollends nicht zu der Darstellung der sokratischen Unterredung. Bei diesen Dialogen darf man sich daher nicht wundern, dass die Gefragten so præcisé in der Hinsicht geantwortet haben, in der gefragt wird, wogegen sich in die besten neueren Dialoge immer die Willkür der Zufälligkeit mischt.

Dieser Unterschied betrifft nur das Æussere, Formale. Die Hauptsache aber, auf die Sokrates mit seinen Fragen ging, um das Gute und Rechte in allgemeiner Form zum Bewusstsein zu bringen, ist, dass er von dem in unserem Bewusstsein auf unbefangene Weise Vorhandenen nicht durch Fortsetzung der damit verbundenen Begriffe in reiner Notwendigkeit fortging, die eine Deduction, ein Beweis, oder überhaupt eine Consequenz durch den Begriff wäre, sondern dieses Concrete, wie es ohne Denken im natürlichen Bewusstsein ist, oder die in den Stoff versenkte Allgemeinheit analysierte er, so dass er durch

[1]) Platonis Theætetus, p. 210 (p. 322).

Absonderung des Concreten das darin enthaltene Allgemeine als Allgemeines zum Bewusstsein brachte. Dieses Verfahren sehen wir auch besonders häufig in den Dialogen des Plato, bei dem sich hierin eine besondere Geschicklichkeit zeigt. Es ist dasselbe Verfahren, wie in jedem Menschen sich sein Bewusstsein des Allgemeinen bildet: eine Bildung zum Selbstbewusstsein, die Entwickelung der Vernunft ist. Das Kind, der Ungebildete lebt in concreten, einzelnen Vorstellungen, aber dem Erwachsenen und sich Bildenden, indem er dabei in sich als Denkendes zurückgeht, wird die Reflexion auf das Allgemeine und ein Fixieren desselben, und eine Freiheit, wie vorher in concreten Vorstellungen sich zu bewegen, so jetzt in Abstractionen und Gedanken. Wir sehen solche Entwickelung des Allgemeinen aus Besonderem, wo eine Menge von Beispielen gegeben sind, mit grosser Weitschweifigkeit vornehmen. Für uns jedoch, die wir gebildet sind, Abstractes uns vorzustellen, denen von Jugend auf allgemeine Grundsätze gelehrt werden, hat deswegen die sokratische Weise der sogenannten Herablassung, mit ihrer Redseligkeit, oft etwas Ermüdendes, Langweiliges und Tædiöses. Das Allgemeine des concreten Falles steht uns eher sogleich als Allgemeines da, weil unsere Reflexion schon an das Allgemeine gewöhnt ist, und wir bedürfen der mühsamen Absonderung nicht erst, und ebenso — wenn Sokrates die Abstraction jetzt heraus vor das Bewusstsein gebracht hat — es nicht, dass, um sie als Allgemeines zu fixieren, uns eine solche Menge von Beispielen vorgeführt wird, so dass durch die Wiederholung die subjective Festigkeit der Abstraction entsteht.

c. Die nächste Folge dieses Verfahrens kann sein, dass das Bewusstsein sich 'wundert', dass etwas in dem Bekannten liegt, was es gar nicht darin gesucht hat. Reflectieren wir z. B. auf den jedem bekannten Gedanken vom Werden, so ist nicht, was wird, und doch 'ist' es auch: er ist die Identität von Sein und Nichtsein und es kann uns frappieren, dass in diesem einfachen Gedanken ein so ungeheurer Unterschied steckt.

Das Resultat war dann näher zum Teil das ganz formale und negative, die sich mit Sokrates Unterredenden zu der Ueberzeugung zu bringen, dass, wenn sie gemeint hatten, mit dem Gegenstande noch so bekannt zu sein, sie nun zum Bewusstsein kommen: „Das, was wir wussten, hat sich widerlegt." Sokrates fragte also zugleich in diesem Sinne fort, dass der Redende dadurch zu Zugebungen veranlasst werden sollte, die den entgegengesetzten Gesichtspunkt desjenigen enthielten, von dem sie ausgegangen waren. Dass diese Widersprüche entstehen, indem sie ihre Vorstellungen zusammenbringen, ist der Inhalt des grössten Teils der Unterredungen des Sokrates; ihre Haupttendenz war mithin, die Verlegenheit und Verwirrung des Bewusstseins in sich anzurichten. Dadurch will er 'Beschämung' und die Einsicht erwecken, dass das, was wir für wahr halten, noch nicht das Wahre ist, woraus dann das Bedürfnis zu ernstlicherer Bemühung um die Erkenntnis hervorgehen sollte. Beispiele giebt unter andern Plato in seinem Meno. Sokrates fragt hier: „Sage mir, bei den Göttern, was die Tugend sei." Meno geht gleich auf Unterschiede über: „Des Mannes Tugend ist, zu Staatsgeschäften geschickt zu sein, und dabei Freunden zu helfen, Feinden zu schaden, — des Weibes, ihr Hauswesen zu regieren; eine andere sei die Tugend des Knaben, des Jünglings, des Greises" u. s. f. Sokrates lässt sich mit ihm ein: das sei es nicht, wonach er frage, sondern die allgemeine Tugend, die alle in sich begreife. Meno: „Diese ist, Anderen vorzustehen, zu gebieten."

Sokrates bringt die Instanz [1]) herbei, die Tugend des Knaben und Sklaven bestehe nicht im Gebieten. Meno: Er wisse nicht, was das sein solle, das Allgemeine aller Tugenden. Sokrates: Es sei, wie mit der Figur, die das Gemeinschaftliche des Runden, Viereckigen u. s. f. sei. Dann kommt eine Digression. Meno: „Die Tugend ist, sich die Güter, die man verlangt, verschaffen können." Sokrates wirft ein, es sei überflüssig, 'Güter' hinzufügen, denn von dem man wisse, dass es ein Uebel sei, das verlange man nicht; dann müssen die Güter auf gerechte Weise erworben werden. Sokrates confundiert so den Meno, und es zeigt sich, dass dessen Vorstellungen falsch sind. Dieser sagt darauf: „Ich habe früher, ehe ich selbst dich kennen lernte, von dir gehört, dass du selbst in Zweifel seiest (ἀπορεῖς) und auch Andere darein bringest; und jetzt behexest du auch mich, so dass ich voll von Verlegenheit bin (ἀπορίας). Du scheinst mir, wenn ich scherzen darf, jenem Meerfisch, dem Zitteraal, ganz ähnlich, denn von diesem wird gesagt, dass er den sich ihm Nahenden und Berührenden narkotisch mache (ναρκᾷν). So hast du mir es angetan, denn ich bin narkotisch an Leib und Seele geworden, und ich weiss dir nicht mehr zu antworten, ob ich gleich zehntausendmal so viele Unterredungen mit sehr vielen, und, wie mir's schien, recht gute gehabt habe über die Tugend. Jetzt aber weiss ich ganz und gar nicht, was ich sagen soll. [2]) Du berätst dich daher gut, dass du nicht in die Fremde reisest: sie würden dich leicht totschlagen, als einen Zauberer." Sokrates will wieder 'suchen'. Jetzt sagt Meno: „Wie kannst du suchen, was du behauptest, du wissest es nicht? [3]) Kannst du ein Verlangen nach etwas haben, das du nicht kennst? Wenn du es zufällig findest, wie wirst du erkennen, dass es das ist, was du gesucht, da du gestehst, es nicht zu wissen?" So in der Art endigen eine Menge xenophontischer und platonischer Dialoge, und lassen uns in Ansehung des Resultats ganz unbefriedigt [4]): so der Lysis, wo Plato die Frage aufwirft, was Liebe und Freundschaft unter den Menschen verschaffe; so wird die Republik mit der Untersuchung eingeleitet, was das Gerechte sei. Die Philosophie muss überhaupt damit anfangen, eine Verwirrung hervorzubringen, um zum Nachdenken zu führen; man muss an allem zweifeln, alle Voraussetzungen aufgeben, um die Wahrheit als ein durch den Begriff Erzeugtes zu erhalten.

2. Solche ist kurz die Manier des Sokrates. Das Affirmative, was Sokrates im Bewusstsein entwickelte, ist nichts als das 'Gute', insofern es aus dem Bewusstsein durch Wissen hervorgebracht wird, das Ewige, an und für sich Allgemeine, was man 'die Idee' nennt, 'das Wahre', das eben insofern es 'Zweck' ist, 'das Gute' ist. In dieser Rücksicht ist Sokrates den Sophisten entgegenge-

---

[1]) *„Die Instanz ist ein blosses exemplum in contrarium: sie widerlegt die These durch Nachweisung von Dingen oder Verhältnissen, die unter ihrer Aussage begriffen sind, also aus ihr folgen, bei denen sie aber offenbar nicht zutrifft; daher sie nicht wahr sein kann." Schopenhauer, P. u. P. II § 26. — 'Positive' Instanzen, Instanzen, welche 'für' eine Annahme sprechen, finden sich zuerst bei Fr. Bacon.* (B.)

[2]) *Diese Menostelle ist wohl im Gedanken an Gorgias redigiert worden. Gorgias:* οἱ δὲ (τῶν λόγων) πειθοῖ τινι κακῇ τὴν ψυχὴν ἐφαρμάκευσαν καὶ ἐξεγοήτευσαν. *(Hel. § 14.)* (B.)

[3]) *„Nihil volitum quin sit praecognitum." Scholastischer Spruch.* (B.)

[4]) *Cicero: „In libris platonicis nihil adfirmatur et in utramque partem multa disseruntur; de omnibus quaeritur, nihil certi dicitur." (Acad. 1: 12, 46.) Lucianus: „Academia semper in utramque partem disserere parata est, et hoc ipsum meditatur, contraria bene posse dicere." (Tribun. 15.)* (B.)

setzt, da der Satz, der Mensch sei das Maass aller Dinge, bei diesen noch die besonderen Zwecke enthält, während bei Sokrates das durch den freien Gedanken hervorgebrachte Allgemeine darin auf objective Weise ausgedrückt ist. Wir dürfen es den Sophisten indessen nicht zum Verbrechen machen, dass sie, bei der Richtungslosigkeit der Zeit, nicht das Princip des Guten erfunden haben, denn jede Erfindung hat ihre Zeit[1]) und die des Guten, das jetzt immer als Zweck an sich zu Grunde liegt, war durch Sokrates noch nicht gemacht worden. Es scheint nun, als hätten wir noch nicht viel von der sokratischen Philosophie dargelegt, indem wir uns nur an das Princip gehalten haben; dies ist aber die Hauptsache, dass das Bewusstsein des Sokrates selbst erst zu diesem Abstracten gekommen ist. Das 'Gute' ist jedoch nicht mehr so abstract als der 'Noûs' des Anaxagoras, sondern das Allgemeine, welches sich selbst in sich selbst bestimmt, sich realisiert und realisiert werden soll, als Endzweck der Welt und des Individuums. Es ist ein in sich concretes Princip, das aber noch nicht in seiner Entwickelung dargestellt ist, und in dieser abstracten Haltung liegt der Mangel des sokratischen Standpunktes, von dem sich nichts Affirmatives weiter angeben lässt.

a. Die erste Bestimmung in Rücksicht auf das sokratische Princip ist die grosse Bestimmung, die jedoch nur formal ist, dass das Bewusstsein aus sich selbst das schöpfe, was das Wahre sei, und dies da her zu schöpfen habe. Dieses Princip der subjectiven Freiheit war im Bewusstsein des Sokrates selbst so vorhanden, dass er die anderen Wissenschaften als leere Kenntnisse verschmähte[2]), die dem Menschen zu nichts nützlich seien: er habe sich nur um das zu bekümmern, was seine moralische Natur ist, damit er das Beste tue, — eine Einseitigkeit, die für Sokrates ganz consequent ist. Diese Religion des Guten ist bei Sokrates also nicht nur das Wesentliche, worauf man seine Gedanken zu richten habe, sondern das Ausschliessliche. Wir sehen ihn dieses Allgemeine, dieses Absolute im Bewusstsein aus jedem als sein unmittelbares Wesen finden lehren. Wir sehen hier im Sokrates das Gesetz, das Wahre und Gute, das vorher als ein Sein vorhanden war, ins Bewusstsein zurückkehren. Aber es ist nicht eine einzelne zufällige Erscheinung an diesem Individuum Sokrates, sondern wir haben den Sokrates und seine Erscheinung zu begreifen. Im allgemeinen Bewusstsein, im Geiste des Volkes, dem er angehörte, sehen wir die Sittlichkeit in Moralität umschlagen[3]) und ihn an der Spitze als Bewusstsein dieser Veränderung stehen. Der Geist der Welt fängt hier eine Umkehr an, die er später vollständig ausgeführt hat. Von diesem höheren Standpunkte ist sowohl Sokrates als das athenische Volk und Sokrates in ihm zu betrachten. Es beginnt hier die Reflexion des Bewusst-

---

1) *„Das Technische findet sich ein, wenn das Bedürfnis gekommen ist." 'Phil. der Gesch.', S. 513 in der Reclamausgabe.* (B.)

2) *Die Geringschätzung der Vielwisserei, die heraklitisch, kynisch und stoisch war, ist in Xenophons 'Erinnerungen' 4 : 4, 6 vermutlich antistheneisch accentuiert.* (B.)

3) *„Der 'moralische' Mensch ist nicht der, welcher bloss das Rechte will und tut, nicht der 'unschuldige' Mensch, sondern der, welcher das Bewusstsein seines Tuns hat." (9 : 328.) „Was man Unschuld der Kinder oder uncivilisierter Völker nennt, ist noch nicht Moralität." (18 : 29.) — Moralität heisst Bewusstsein von Gerechtigkeit, Bosheit und Güte, welches vor dem Unterschiede zwischen Sittlichkeit und Unsittlichkeit stehen bleibt und insofern nicht zur höheren oder vernünftigen Entwicklung gelangt ist; das Gewissen ohne Weiteres ist 'blosses' moralisches Bewusstsein.* (B.)

seins in sich selbst, das Wissen des Bewusstseins von sich als solchem, dass es das Wesen ist, — wenn man will, dass Gott Geist ist und, wenn man will, in einer groberen, sinnlicheren Form, dass Gott menschliche Gestalt anzieht [1]). Diese Epoche beginnt da, wo das Wesen als ein Sein, es sei auch abstractes Sein, gedachtes Sein, wie bisher, aufgegeben wird. Diese Epoche überhaupt aber an einem 'sittlichen' Volke in der höchsten Blüte erscheint als das drohende oder einbrechende noch ungehinderte Verderben desselben. Denn seine 'Sittlichkeit' bestand, wie die der alten Völker überhaupt, darin, dass 'das Gute' als vorhandenes Allgemeines war, ohne dass es die Form der Ueberzeugung des Individuums in seinem einzelnen Bewusstsein gehabt hätte, sondern die des unmittelbaren Absoluten. Es ist das geltende, vorhandene Gesetz, ohne prüfende Untersuchung, sondern ein Letztes, bei dem sich dieses sittliche Bewusstsein beruhigt. Es ist Staatsgesetz, es gilt als Wille der Götter; so ist es das allgemeine Schicksal, das die Gestalt eines Seienden hat und von allen dafür erkannt wird. Das 'moralische' Bewusstsein aber fragt: Ist dies auch wirklich 'an sich' Gesetz? Dies in sich aus allem, was die Gestalt des Seienden hat, zurückgekehrte Bewusstsein fordert, zu begreifen, zu wissen, dass jenes auch 'in Wahrheit' gesetzt sei, d. h. es fordert, sich als Bewusstsein darin zu finden. In dieser Rückkehr in sich sehen wir das athenische Volk begriffen; es ist die Ungewissheit über die seienden Gesetze als seiende eingetreten, ein Schwanken dessen, was als seiendes Recht galt, — die höchste Freiheit über alles Sein und Gelten. Diese Rückkehr in sich [2]) ist die höchste Blüte des griechischen Geistes, insofern sie nicht mehr ein Sein dieser Sitten, sondern ein lebendiges Bewusstsein derselben ist, das noch denselben Inhalt hat, aber als Geist frei in ihm sich bewegt, — eine Bildung, zu der wir die Lakedämonier nie kommen sehen. Diese höchste Lebendigkeit der Sittlichkeit ist gleichsam ein freies Selbstgefühl der Sitten oder des Gottes, ein freudiger Genuss derselben. Bewusstsein und Sein haben hier unmittelbar gleichen Wert und Rang; was 'ist', ist 'Bewusstsein', keines ist mächtig über das Andere, das Gelten der Gesetze ist kein Joch für das Bewusstsein, und ebenso ist alle Realität für dasselbe kein Widerstand, sondern es seiner selbst gewiss. Aber diese Rückkehr ist jetzt auf dem Sprunge, diesen Inhalt zu verlassen, und zwar als abstractes Bewusstsein, ohne diesen Inhalt und ihm entgegen als einem Sein, sich zu setzen. Aus diesem Gleichgewichte des Bewusstseins und des Seins tritt das Bewusstsein für sich als selbstständig heraus. Diese Seite der Trennung ist ein selbstständiges Begreifen, indem das Bewusstsein im Gefühl seiner Selbstständigkeit nicht mehr unmittelbar anerkennt, was gelten will, sondern dieses sich ihm legitimieren muss; d. h. es will sich selbst darin begreifen. So ist diese Rückkehr [3]) das Isolieren des Einzelnen von dem Allgemeinen, die Sorge für sich auf Kosten des Staats, bei uns z. B. ob ich ewig sälig oder verdammt sei, da doch die philosophische Ewigkeit in der Zeit gegenwärtig, und nichts Anderes als der 'substantiale' Mensch selber ist. [4])

---

1) *Die Menschwerdung des göttlichen Geistes in Chresto ist in ihrer Wahrheit als vorbildliches oder zunächst nur theosophisches 'und' zugleich rein vernünftiges Resultat hellenischer Begriffsgeschichte zu denken; die Christologie ist unentwickelter Keim und volkommene Frucht in Einem.* (B.)

2) Τὸ εἰς ἑαυτὸν ἐλθεῖν· *Epict. Diss. 3 : 1. 15, Luc. 15 : 17, etc.* (B.)

3) *Oder* ἐπιστροφή: *Proc. Diad. Inst. Theol. 31.* (B.)

4) *Das Substantiale im Sinne Hegels ist als das Wesentliche und Wirkliche*

Der Staat hat seine Kraft, die in der von den einzelnen Individuen ununterbrochenen Continuität des allgemeinen Geistes bestand, so dass das einzelne Bewusstsein keinen anderen Inhalt und Wesen kannte als das Gesetz, verloren. Die Sitten sind schwankend geworden, weil die Aussicht da ist, dass der Mensch sich seine besonderen Maximen 'schaffe'. Dass das.... Individuum 'für seine Sittlichkeit sorgen' muss, heisst, es wird 'moralisch'; keine öffentlichen 'Sitten' und 'Moralität', dies tritt zugleich mit einander ein. [1]) So sehen wir nun Sokrates mit dem Gefühle auftreten, dass in dieser Zeit jeder für seine Sittlichkeit selbst zu sorgen habe; so sorgte er für die seinige durch Bewusstsein und Reflexion über sich, indem er den in der Realität verschwundenen allgemeinen Geist in seinem Bewusstsein suchte; so half er Anderen für ihre Sittlichkeit sorgen, indem er [2]) dieses Bewusstsein in ihnen erweckte, in ihren Gedanken das Gute und Wahre, d. h. das Ansichseiende des Handelns und des Wissens zu haben. Man hat es nicht mehr unmittelbar, sondern muss Provision davon machen, wie ein Schiff Provision von Wasser machen muss, wenn es sich in Gegenden begiebt, wo keins zu finden ist. Das 'Unmittelbare' gilt nicht mehr, sondern muss sich vor dem Gedanken rechtfertigen. [3]) So begreifen wir die Eigentümlichkeit des Sokrates und seine Weise der Philosophie aus dem Ganzen, und wir begreifen auch sein Schicksal daraus.

Dieses Zurückführen des Bewusstseins in sich erscheint — bei Plato sehr ausführlich, — in der Form, dass der Mensch nichts lernen könne, auch nicht die Tugend; nicht, als ob sie nicht der Wissenschaft angehörig wäre [4]), sondern das Gute komme nicht von aussen, zeigt Sokrates auf. Es könne nicht gelehrt werden, sondern sei in der Natur des Geistes enthalten. Ueberhaupt könne der Mensch nicht etwas als ein von aussen Gegebenes passiv empfangen, wie Wachs die Form aufnimmt, sondern es liege alles im Geiste des Menschen, und alles

---

das unendliche und allgemeine Concrete. Dass es ihm das (wirkliche und nicht abstracte) Allgemeine ist, ersieht man z. B. aus dem Zusatze zu § 175 der Encyklopädie; unendlich heisst es oben auf S. 58, und in sich concret heisst das (wahre und wirkliche) Allgemeine weiter unten, wo Hegel die Philosophie Plato's erörtert. „Das Allgemeine in seiner wahren und umfassenden Bedeutung ist übrigens ein Gedanke, von welchem gesagt werden muss, dass es Jahrtausende gekostet hat, bevor derselbe in das Bewusstsein der Menschen getreten war." (Enc. § 163, Zus. 1.) (B.)

[1]) *„Das 'Moralische' muss vor dem 'Sittlichen' betrachtet werden, obgleich jenes gewissermaassen nur als eine 'Krankheit' an diesem sich hervortut." (Enc. S. 873 in der Leidener Ausgabe.) Das 'Moralische' nämlich hat im Bewusstsein von Gerechtigkeit, Ungerechtigkeit und Güte seine beziehungsweise abstracte Wirklichkeit, wogegen das 'Sittliche' das unmittelbar Vernünftige in Familie, Gesellschaft und Staat ist; das reine Gewissen freilich verneint eine rein tugendhafte Welt- und Lebensauffassung.* (B.)

[2]) *nicht freilich didaktisch, sondern dialektisch.* (B.)

[3]) *Das Unmittelbare oder Anfängliche ist als das Unentwickelte das weder Befriedigte noch Befriedigende.* (B.)

[4]) *Indem 'menschliche' Tüchtigkeit keine 'unbewusste' Tüchtigkeit und menschliche Tugend 'wissende' Tugend ist, erscheint beim Sokrates der Natur der Sache gemäss das Wissen um die Tugend unmittelbar als ein Tugend enthaltendes Wissen, ein Tugendwissen, 'oder' tüchtiges 'und' tugendhaftes Wissen, was Antisthenes ebenso unmittelbar glaubte lehren zu können; dass sich die Tugend nicht einfach lernen und lehren lasse, ist nicht unmittelbarer Gedanke Plato's gewesen und hat letzterem zwar nachträglich eingeleuchtet, nicht aber als sokratischer Gedanke von vornherein gegolten.* (B.)

'scheine' er nur zu lernen. — Es fängt zwar alles von aussen an, aber dies ist nur der Anfang; das Wahre ist, dass dies für die Entwickelung des Geistes nur ein Anstoss ist. Alles, was Wert für den Menschen hat, das Ewige, Anundfürsichseiende, ist im Menschen selbst enthalten und aus ihm selbst zu entwickeln. Lernen heisst hier nur, Kenntnis von äusserlich Bestimmtem erhalten. Dieses Æusserliche kommt zwar durch die 'Erfahrung', aber das Allgemeine daran gehört dem Denken, jedoch nicht dem subjectiven schlechten, sondern dem objectiven wáhrhaften an. Das Allgemeine ist beim Gegensatz des Subjectiven und Objectiven das, was ebensosehr subjectiv als objectiv ist; das Subjective ist nur ein Besonderes, das Objective ist ebenso auch nur ein Besonderes gegen das Subjective, das Allgemeine aber die Einheit beider. Nach dem sokratischen Princip gilt dem Menschen nichts, wo nicht der Geist das Zeugnis giebt. Der Mensch ist dann frei darin, ist bei sich, und das ist die Subjectivität des Geistes. Wie es in der Bibel heisst „Fleisch von meinem Fleisch und Bein von meinem Bein", so ist das, was mir als Wahrheit und Recht gelten soll, Geist von meinem Geiste. Was der Geist so aus sich selbst schöpft, muss aber aus ihm, als dem auf allgemeine Weise tätigen Geiste, nicht aus seinen Leidenschaften, beliebigen Interessen und willkürlichen Neigungen kommen. Dies ist zwar auch ein Inneres, „von der Natur in uns gepflanzt", aber unser Eigenes nur auf natürliche Weise, da es dem Besonderen angehört; das Höhere darüber ist das wahrhafte Denken, der Begriff, das Vernünftige. Dem zufälligen particularen Inneren hat Sokrates jenes allgemeine, wáhrhafte, Innere des Gedankens entgegengesetzt. Und dieses eigene Gewissen erweckte Sokrates, indem er nicht bloss aussprach „Der Mensch ist das Maass aller Dinge", sondern „Der Mensch als dénkend ist das Maass aller Dinge". Bei Plato werden wir späterhin die Form sehen, dass der Mensch sich nur dessen 'erinnere', was er aufzunehmen scheint. [1])

Bei der Frage, was das 'Gute' sei, hat Sokrates die Bestimmung desselben nicht nur als eine Bestimmtheit in der Besonderheit mit Ausschluss der natürlichen Seite erkannt, wie in der empirischen Wissenschaft eine Bestimmtheit aufgenommen wird, sondern selbst in Beziehung auf die Handlungen der Menschen ist bei ihm das Gute noch unbestimmt geblieben und die letzte Bestimmtheit oder das Bestimmende ist das, was wir überhaupt Subjectivität nennen können. Dass das Gute bestimmt werden soll, hat zunächst den Sinn, dass es erstens im Gegensatze gegen das Sein der Realität nur allgemeine Maxime ist, der noch die Tätigkeit der Individualität fehlt, dass es aber zweitens nicht träge, nicht bloss Gedanke, sondern als Bestimmendes, Wirkliches, und so als Wirksames, vorhanden sein soll. Dies ist es nur durch die Subjectivität, durch die Tätigkeit des Menschen. Dass das Gute ein Bestimmtes ist, heisst also näher, die Individuen wissen, was das Gute

---

[1]) *In der Tat ist der Mensch eine kleine Welt, 'die' kleine Welt, oder Welt im Kleinen, wie die dem Menschen erkennbare Welt ein grosser Mensch, 'der' grosse Mensch, oder Mensch im grossen Ganzen heissen kann, dessen mannigfache Realität in der Idealität seines Bewusstseins zur Einheit kommt, indem das dem Geiste Æussere und natürlich Entäusserte durch erkennende Erinnerung ein erkanntes Inneres wird. Alles ist an sich Alles, und es fragt sich nur, wieviel sich von Allem die in sich gehende Einheit gegenständlich machen, die Erfahrung im Geiste bewusst hervorbringen und heraussetzen, die Erinnerung also entäussern wird. Denn wie die Tat eine Erfahrung mit sich bringt, so ist auch die Erfahrung eine Tat.* (B.)

sei, und dieses Verhältnis nennen wir eben 'Moralität', während die Sittlichkeit das Rechte unbewusst tut. So ist bei Sokrates die Tugend 'Einsicht'.[1]) Denn auf den Satz des platonischen Protagoras, dass alle übrigen Tugenden eine Verwandtschaft mit einander haben, die Tapferkeit aber nicht, weil viel Tapfere gefunden werden, die doch die Irreligiösesten, Ungerechtesten, Unmässigsten und Ungebildetsten seien (man braucht nur an eine Räuberbande zu erinnern), lässt Plato den Sokrates antworten, auch die Tapferkeit sei, wie alle Tugenden, eine Wissenschaft, nämlich das Erkennen und die richtige Schätzung dessen, was zu fürchten sei[2]), — womit freilich der eigentümliche Unterschied der Tapferkeit nicht entwickelt ist. Der sittliche, rechtschaffene Mensch 'ist' so, ohne dass er vorher Betrachtungen darüber anstellte; es ist sein 'Charakter', und es ist bei ihm fest, was gut ist. So wie es dagegen auf das Bewusstsein ankommt, tritt die Wahl ein, ob ich gerade das Gute wolle oder nicht. Dieses Bewusstsein der Moralität wird so leicht gefährlich und veranlasst die Aufgeblasenheit des Individuums von diesem Dunste der Meinung von sich, die aus seinem Bewusstsein der Willkür, sich für das Gute zu entscheiden, hervorgeht. Das Ich ist dann der Herr, der Wähler des Guten, und darin liegt der Eigendünkel, dass ich weiss, ich bin ein vortrefflicher Mensch. Bei Sokrates geht es noch nicht zu dieser Entgegenstellung des Guten und des Subjectes als Wählenden fort, sondern es handelt sich nur um die Bestimmung des Guten und die Verknüpfung der Subjectivität damit, die, als individuale Person, die wählen kann, das innere Allgemeine beschliesst. Darin ist einerseits das 'Wissen des Guten', andererseits aber auch noch dies enthalten, dass das Subject 'gut' ist, indem dies sein Charakter, seine Gewohnheit ist; und dies, dass das Subject so 'ist', haben die Alten eben 'Tugend' genannt.

Wir verstehen hieraus folgende Kritik, welche Aristoteles (Magna Mor. I, 1) über die Bestimmung der Tugenden bei Sokrates macht. Er sagt: „Sokrates hat besser von der Tugend gesprochen als Pythagoras, aber auch nicht ganz richtig, da er die Tugenden zu einem Wissen (ἐπιστήμας) machte. Dies ist nämlich unmöglich, denn alles Wissen ist mit einem Grunde (λόγος) verbunden, der Grund aber ist nur im Denken. Mithin setzt er alle Tugenden in die denkende (λογιστικῷ) Seite der Seele. Es widerfährt ihm daher, dass er die empfindende (ἄλογον) Seite der Seele aufhebt, nämlich die Neigung (πάθος) und die Sitte (ἦθος)," die doch auch zur Tugend gehören. „Plato aber unterschied richtig die denkende und empfindende Seite der Seele." Dies ist eine gute Kritik. Wir sehen, dass dasjenige, was Aristoteles an der Bestimmung der Tugend bei Sokrates vermisst, die Seite der subjectiven Wirklichkeit ist, die wir heutigestages 'das Herz' nennen. Freilich ist 'Tugend' dies, sich nach allgemeinen Zwecken, nicht nach particularen zu bestimmen. Aber die 'Einsicht' ist nicht das einzige Moment in der 'Tugend', sondern damit das eingesehene Gute 'Tugend' sei, muss noch hinzukommen, dass auch der ganze Mensch, das Herz, das Gemüt identisch damit sei, und diese Seite des Seins oder der Realisierung überhaupt ist das, was

---

[1]) *Die reine Einsicht ist an sich die Weisheit, welche sich als erfüllte zu erweisen hat; vgl. hier die Erörterung von Aufklärung und Einsicht in Hegels 'Phänomenologie des Geistes': S. 470 u. ff. in der Leidener Ausgabe.* (B.)

[2]) Plat. Protag. p. 349 (pp. 224—225); pp. 360—361 (pp. 245—247).

Aristoteles τὸ ἄλογον nennt. Fassen wir die Realität des Guten als die allgemeine Sitte, so fehlt der Einsicht die Substantialität; die Materie aber, wenn wir die Neigung des einzelnen subjectiven Willens für diese Realität ansehen. Dieser doppelte Mangel kann auch betrachtet werden als ein Mangel des Inhalts und der Betätigung, insofern jenem Allgemeinen die Entwickelung fehlt und diese bestimmende Tätigkeit nur als das Negative gegen das Allgemeine erscheint. Sokrates lässt also in der Bestimmung der Tugend eben dies aus, was auch in der Wirklichkeit, wie wir sahen, verschwunden war, nämlich einmal den realen Geist eines Volkes, und dann die Realität als Pathos des Einzelnen. Denn eben wenn das Bewusstsein noch nicht in sich zurückgekehrt ist, erscheint das allgemeine Gute am Einzelnen als sein treibendes Pathos. Wir dagegen, weil wir gewohnt sind, das Gute oder die Tugend, als praktische Vernunft, auf die eine Seite zu stellen, so ist uns die andere Seite, im Gegensatze gegen das Moralische, eine ebenso abstracte Sinnlichkeit, Neigung, Leidenschaft, und so das Schlechte. Aber damit jenes Allgemeine nicht ohne Realität sei, muss es durch das Bewusstsein als Einzelnes betätigt werden, und eben dieser Einzelnheit gehört die Betätigung an. Die Leidenschaft, z. B. Liebe, Ruhmsucht, ist das Allgemeine selbst, wie es nicht in der Einsicht sondern in der Tätigkeit als sich realisierend ist, und fürchteten wir nicht, missverstanden zu werden, so würden wir dies, dass das Allgemeine für den Einzelnen sei, als sein 'Interesse' ausdrücken. Doch gehört es nicht hierher, die ganze Menge der schiefen Vorstellungen und Gegensätze unserer Bildung zu entwirren. — Aristoteles (Eth. Nicom. 6 : 13), die Einseitigkeit des Sokrates ergänzend, sagt ferner über ihn: „Sokrates hat einerseits ganz richtig geforscht, andererseits aber unrichtig. Denn dass die Tugend Wissenschaft sei, ist unwahr, aber dass sie nicht ohne Wissen sei, darin hat er Recht. Sokrates hat die Tugenden zu Einsichten (λόγους) gemacht; wir aber sagen, sie ist 'mit' Einsicht." Dies ist eine sehr richtige Bestimmung; die eine Seite an der Tugend ist die, dass das Allgemeine des Zweckes dem Denken angehört. Aber bei der Tugend, als Charakter, muss auch die andere Seite, die betätigende Individualität, der reale Geist, notwendig vorkommen, und zwar erscheint der letztere in eigener Form bei Sokrates, wovon unten die Rede sein wird.

b. Betrachten wir zunächst das Allgemeine, so hat es selbst eine positive und eine negative Seite an ihm, die wir beide in Xenophon's Memorabilien verbunden vorfinden, einem Werke, das den Zweck hat, Sokrates zu rechtfertigen. Und wenn davon die Frage ist, ob er oder Plato getreuer uns den Sokrates nach seiner Persönlichkeit und seiner Lehre geschildert, so ist gar keine Rede davon, dass wir in Ansehung des Persönlichen und der Methode, des Äusseren der Unterredung überhaupt zwar ebensowohl von Plato ein genaues, vielleicht gebildeteres Bild von Sokrates erhalten können, aber dass wir uns in Ansehung des Inhaltes seines Wissens und des Grades, wie sein Denken gebildet war, vorzüglich an Xenophon zu halten haben.[1]) — Dass die Realität der Sittlichkeit

---

[1]) *Von Aristoteles sind die λόγοι σωκρατικοί überhaupt mit poetischen Gattungen wie selbstverständlich zusammengestellt worden, und dass die platonische Sokratik nicht die historische sei, giebt Plato selbst gelegentlich (z. B. Phdr. 277 e) zu verstehen; das Geschichtliche der xenophontischen 'Erinnerungen' jedoch ist nicht*

in dem Volksgeiste schwankend geworden, dies kam in Sokrates zum Bewusstsein; er steht darum so hoch, weil er eben das aussprach, was an der Zeit war. Er

---

*authentischer als das Tatsächliche am platonischen Sokrates, in welcher Hinsicht dieselben den synoptischen Berichten vom evangelischen Josua gleichen, die nur scheinbar geschichtlicher als das Logosevangelium sind und sämtlich auf eine symbolische, gnostisch jüdische, Grundschrift aus Alexandrien zurückgehen. Zwischen Xenophons wirklichen sokratischen Erlebnissen und seiner 'sokratischen' Schriftstellerei lagen viele Jahre; vor seiner Heimkehr nach Hellas mit Agesilaos im Jahre 394 v. Chr. hat er an Schriftstellerei kaum denken können, und was er ausser einigen ihm beigebliebenen Allgemeinheiten apologetisch über eine 'Lehre' des Sokrates vorbringen wollte, musste er im Stillen anderswoher aufgreifen. Wenn er aus eigener Erinnerung noch weiss, dass sich Sokrates niemals als Tugendlehrer bekannt (M. 1 : 2, 3), seine ganze Tätigkeit in Begriffsforschung bestanden (4 : 6, 1) und seine Lehrtätigkeit sich auf offener Strasse abgespielt hatte (1 : 1, 10), so macht schon dies das Inhaltliche seiner angeblichen Erinnerungen verdächtig, welches eben antistheneisch ist; er hat als eine von ihm selbst miterlebte eine den Schriften des Antisthenes entnommene moralisierende Sokratik vorgetragen. In seinem (selbst schon erdichteten) Symposion (6 : 6—8) werden 'die Wolken' des Aristophanes um 385 v. Chr. als eine vor Kurzem, d. h. 423 v. Chr., aufgeführte Komödie angedeutet, und nach Anlass eines im besagten Festgelage (4 : 25) nicht gegebenen Kusses wird nun Xenophon (*430—*354), der 423 noch ein kleines Knäblein war, laut seiner hinterdrein veröffentlichten 'Erinnerungen' (1 : 3, 12) herbeigerufen. „O Herakles! sagte Xenophon", u. ebenso wie etwa bei der Kyrupädie 1 : 6, 27 dürfen wir selbst hinzudenken: Er hat es vom Kyniker! Ebenso wie z. B. sein λόγος κυνηγετικὸς unmittelbar an Letzteren mahnt, aus dessen 'Herakles' namentlich der Stoff zu den beiden Schlusskapiteln besagter Schrift geschöpft sein dürfte, so ist unter Anderem die Fabel von Herakles am Scheidewege aus der nämlichen kynischen Programmschrift aufgegriffen worden. In Plato's Gastmahl (177 b) wird im Hinblick auf gewisse Heraklesverherrlichungen „der gute Prodikos" lächelnd mit einem Plato wohlbekannten 'weisen Manne' zusammengedacht, der kein anderer als der ältere Sokratiker Antisthenes ist; soll nun aber nach Xenophons 'Erinnerungen' (2 : 1, 28) Prodikos geschrieben haben, von dem wahrhaft Guten und Schönen gäben die Götter den Menschen nichts ohne Mühe und Fleiss, so hat gerade Antisthenes im Gegensatze zum Aristipp (D. L. 2 : 66) bemerkt, man solle Freuden anstreben, welche nach den Mühen, nicht vor denselben, kämen. (Stob. Flor. 29 : 65.) Prodikos (Mem. 2 : 1, 31) soll bemerkt haben, die Lasterhaftigkeit bekomme das Allerangenehmste, was man hören könne, ihr eigenes Lob, nicht zu hören, und Horaz hat (Sat. 2 : 2. 94) geschrieben, famam carmine gratiorem aurem occupare humanam, wozu ein Schol. Porph. bemerkt: „Hoc Antisthenis traditur." Dass die Heraklesfabel von Prodikos auch nur herrühren söllte, könnte sogar blosses Missverständnis Xenophons sein; jedenfalls hatte „der weise Prodikos in seiner Abhandlung" (Mem. 2 : 1, 21) zu der nach Antisthenes von Sokrates dem Schuster Simon erzählten Parabel nur das Thema (Mem, 2 : 1, 20) geliefert und ist dieselbe samt der ganzen Sokratik Xenophons den Schriften des Sokratikers aus dem Heraklesgymnasion entnommen worden. Seine Hure im Dienste der Sittlichkeit (Mem. 3 : 11) ist echt kynisch, indem gerade der kynische Relativismus alles des Bösen und des Guten fähig achten musste, und Sokrates als Meister einer Hurenschule im Besitze von Liebestränken und Zaubersprüchen (3 : 11, 16) kann erst, nachdem er als Ausgeburt einer 'kynischen' Laune etwa in einem sokratischen Gespräche 'Aspasia' (D. L. 6 : 16) von Antisthenes zutagegefördert war, von Xenophon als 'Erinnerung' registriert worden sein. Weshalb sind bei Lukian im kynischen Hahne nicht bloss Pythagoras (c. 4) und Krates (c. 90) sondern auch Aspasia (c. 19) 'aufgehoben'? Aus Athen. 5 : 63 (vgl. X. M. 3 : 5) wissen wir, dass die Aspasia des Antisthenes die Söhne des Perikles angriff; übrigens nennt Xenophon 'seine' Hetäre Theodote, was nach Athen. 13 : 34 der Name einer Geliebten des Alkibiades gewesen. Was Xenophon M. 3 : 14, 1 (vgl. 1 : 6, 14) erwähnt, erinnert an die gemeinschaftlichen 'sokratischen' Mahlzeiten des Grübelhauses bei*

erhob in diesem Bewusstsein die Sittlichkeit zur Einsicht, aber dieses Tun ist eben dies, es zum Bewusstsein zu bringen, dass es die Macht des Begriffes ist, welche das bestimmte Sein und unmittelbare Gelten der sittlichen Gesetze, die Heiligkeit ihres Ansichseins aufhebt. Wenn dann auch die Einsicht positiv dasselbe als Gesetz erkennt, was als Gesetz gilt (denn das 'Positive' besteht eben darin, zu den Gesetzen seine Zuflucht zu nehmen), so ist dieses Geltende doch immer durch die negative Weise hindurchgegangen und hat nicht mehr die Form des absoluten Ansichseins; ebenso wenig ist es aber schon platonische Republik. Auch ist dem Begriffe, indem sich ihm die Bestimmtheit der Gesetze in der Form, wie sie dem einsichtlosen Bewusstsein gelten, aufgelöst hat, nur das rein an sich allgemeine Gute das Wahre. Da dieses aber leer und ohne Realität ist, so fordern wir, wenn wir anders nicht in einem leeren Herumtreiben uns gefallen, dass wieder zur Ausbreitung der Bestimmung des Allgemeinen herausgegangen werde. Weil nun Sokrates bei der Unbestimmtheit des Guten bleibt, so hat dessen Bestimmtheit für ihn die nähere Bedeutung, nur das besondere Gute auszudrücken. Da tritt denn ein, dass das Allgemeine nur aus der Negation des besonderen Guten resultiert, und da dies eben die bestehenden Gesetze der griechischen Sittlichkeit sind, liegt darin die zwar richtige aber gefährliche Seite der Einsicht, von allem Besonderen eben nur seine Mängel aufzuzeigen. Die Inconsequenz, Beschränktes als ein Absolutes gelten zu lassen, wird zwar von dem sittlichen Menschen bewusstlos verbessert; diese Verbesserung liegt teils in dem Sittlichen des Subjectes, teils in dem Ganzen des Zusammenlebens, und unglückliche 'Extreme' von Collisionen sind ungewöhnlich seltene Fälle. Aber indem die Dialektik das Besondere aufhebt, gerät auch das abstract Allgemeine ins Schwanken.

Was nun näher die positive Seite betrifft, so erzählt Xenophon im vierten Buche der Memorabilien (c. 2 § 40), wie Sokrates, hatte er den Jünglingen einmal das Bedürfnis der Einsicht fühlbar gemacht, sie dann auch wirklich selbst gebildet, und in seinem Umgange nicht mehr durch Spitzfindigkeiten verwirrt, sondern ihnen das Gute auf's deutlichste und offenste gelehrt habe. Er zeigte ihnen nämlich das Gute und Wahre in dem Bestimmten, in das er zurückging, da er es nicht bei dem bloss Abstracten bewenden lassen wollte. Ein Beispiel hiervon giebt Xenophon (Memorab. 4 : 4, 12—16. 25) an einer Unterredung mit dem Sophisten Hippias.[1] Sokrates behauptet da, dass der Gerechte der sei,

---

Aristophanes, und überhaupt ist der in seinen 'Erinnerungen' verteidigte Sokrates der von Antisthenes protreptisch aufgestellte, von dem Sophisten Polykrates aber angegriffene, und nicht etwa ein authentischer Sokrates. — Uebersetzung u. A. von Dr. Otto Güthling, Reclam. (B.)

[1] *„Xenophon's Darstellung steht vielleicht stark unter dem Einflusse kynischer Parteiauffassung," lehrt sogar Herr Windelband in seiner Geschichte der alten Philosophie, S. 77 der zweiten Auflage (1893). Und in der Tat ist u. A. auch das Gespräch in Mem. 4 : 4 wohl nur freie Wiederholung eines aus des Antisthenes Abhandlung* περὶ νόμου ἢ περὶ καλοῦ καὶ δικαίου *(D. L. 6 : 16) geschöpften Stoffes, im Gedanken an welchen vermutlich auch das (um 375 geschriebene und nicht etwa unechte) grössere Hippiasgespräch Plato's geschrieben worden; Hippias hat dort etwa als vergleichender Rechtshistoriker und skeptisch verneinender Relativist das Gesetz als die ungerechte und tyrannische Gewalt bestimmt, worauf sokratischerseits behauptet worden war und wird (Mem. 4 : 4, 18), dass das Gesetzliche das Gerechte sei. Uebrigens hat das platonische Hippiasgespräch wieder einen bestimmten und näheren Zweck, indem es eine Abfertigung der von Isokrates auf*

welcher den Gesetzen gehorche und diese Gesetze göttliche Gesetze seien. Xenophon lässt den Hippias dagegen einwenden, wie Sokrates es für an sich absolut erklären könne, den Gesetzen zu gehorchen, da das Volk und die Regenten sie doch oft selbst auch missbilligen, indem sie sie ändern; was voraussetze, dass sie nicht absolut seien. Sokrates antwortet aber, ob denn diejenigen, welche Krieg führen, nicht auch wieder Frieden machen? was also ebenso wenig heisst, den Krieg missbilligen, indem jedes zu seiner Zeit das Richtige war. So spricht Sokrates überhaupt aus, dass dies der beste und glücklichste Staat sei, wo die Bürger eines Sinnes sind und den Gesetzen gehorchen. Dies ist nun die eine Seite, worin Sokrates von dem Widerspruche wegsieht, und die Gesetze, das Recht, so wie es jedem in der Vorstellung ist, als affirmativen Inhalt gelten lässt. Fragen wir aber hier, was diese Gesetze sind, so sind es eben diese, die einmal gelten, wie sie so im Staate und in der Vorstellung vorhanden sind, das andere mal als bestimmte sich aufheben, und als 'nicht' absolut gelten.

Diese andere negative Seite sehen wir daher in demselben Zusammenhange, wo Sokrates den Euthydem zum Gespräche bringt [1]), indem er ihn fragt, ob er nicht nach der Tugend strebe, ohne die weder der Privatmann noch der Bürger sich und den Seinigen nützlich, noch dem Staate es sein könne. Euthydem erklärt dies allerdings für sein Bestreben. Ohne Gerechtigkeit aber, erwidert Sokrates,

---

Philosophie erhobenen Ansprüche enthält; der Dialog setzt eine kynische Kritik der gorgianischen Helenakritik voraus, und hatte nun Isokrates in 'seiner' Helena von der Idee der Schönheit gesprochen, so weist Plato dem 'Hippias' nach, dass er von der Schönheit keinen Begriff hat. Der Gegner der isokratischen Rhetorik, der nach Hipp. Maj. 304 d als ein scharfer Kritiker der platonischen Sokratik bezeichnet wird, ist eben Antisthenes, und die Pluralform Hipp. Maj. 301 c weist auf einen Streit, der tatsächlich ein Kampf zwischen Hippias-Isokrates und den Sokratikern überhaupt gewesen sein dürfte. Nach den dialektisch unbrauchbaren Definitionen der Rhetoren hat wohl Sokrates-Antisthenes einige bessere aber wieder ungenügende Bestimmungen des Schönen vorgeschlagen, worauf ihn Plato in seinem Hippias bekämpft, während er ihn zugleich gegen die Rhetorik des Isokrates verteidigt. „Der speculative Sokrates," hat F. Dümmler ('Akademika' S. 73) geschrieben, „ist stets Platon selbst, und die dogmatischen Sophisten meist seine zeitgenössischen Gegner." (B.)

[2]) *In Mem. 4 : 2 handelt Xenophon von der richtigen Erziehung, wie Antisthenes (D. L. 6 : 17) 'über Erziehung' geschrieben hatte. Die kynischen* λόγοι προτρεπτικοί *hatten wohl dem Euthydem, einem Bruder (Plat. Civ. 328 b) des von Antisthenes (D. L. 6 : 15) gegen Isokrates verteidigten, im Phaidros Platons (257 c) als Logograph qualificierten, Lysias (458—378) eine Rolle zugewiesen, worauf ihn nun Xenophon mit seinem Beispiel von sokratischer Protreptik einführt. Wenn es M. 4 : 2, 10 heisst, die Rhapsoden hätten zwar die Epen ganz genau in Kopfe, seien aber selbst ganz einfache Menschen, so ist das nur ein Echo aus Xen. Symp. 3 : 6, wo Sokrates u. Antisthenes zusammen der Ansicht sind, dass der eigentliche Sinn der Gedichte den Rhapsoden verschlossen sei. Xen. Mem. 4 : 2, 12 ff. hat an einer nach allen Anzeichen kynischen Behandlung der Gerechtigkeit seinen ungenannten Hintergrund, und wenn 4 : 2, 20 sogar die These von der Erhabenheit des absichtlich Unrechttuenden über den unabsichtlich böse Handelnden 'registriert' wird, so ist diese Parallele des kleineren Hippiasgesprächs Platons die reine aus den Schriften des Kynikers geschöpfte Pseudogeschichte. Ueber den Unterschied zwischen Arm und Reich sagt Mem. 4 : 2, 37—39 Sokrates zum Euthydem, was nach X. Conv. 3 : 8 u. 4 : 34—36 eigentlich Antisthenes ausgeführt hatte, und wenn Xenophon M. 4 : 3, 2 zu verstehen giebt, andere hätten sogenannte authentische Gespräche des Sokrates erfunden, auch er aber könne mit solchen Gesprächen aufwarten, so bringt er wieder nur kynische Theologie.* (B.)

sei dies nicht möglich, und er fragt weiter, ob Euthydem also die Gerechtigkeit an ihm selbst vollbracht habe. Euthydem bejaht auch dies, indem er sagt, er denke nicht weniger als irgend einer gerecht zu sein. Sokrates entgegnet nun: „Wie von ihren Arbeiten Handwerker aufzeigen können, so werden auch die Gerechten zu sagen wissen, was ihre Werke seien." Auch dies giebt jener zu und erwidert, dass er dies wohl leicht tun könne. Sokrates schlägt jetzt vor, wenn dies sei, „unter Δ auf die eine Seite das Tun des Gerechten, auf die andere Seite unter A das Tun des Ungerechten zu schreiben." Mit Einstimmung des Euthydem kommen also Lügen, Betrügen, Rauben, einen Freien zum Sklaven Machen auf die Seite des Ungerechten. Nun fragt Sokrates: „Wenn aber ein Feldherr den feindlichen Staat unterjocht, gehört dies nicht unter die Gerechtigkeit?" Euthydem sagt: „Ja." — Sokrates: „Ebenso, wenn er den Feind täuscht, beraubt, zum Sklaven macht?" Euthydem muss zugeben, dies sei auch gerecht. Es zeigt sich so, „dass dieselben Qualitäten ebenso wohl unter die Bestimmung der Gerechtigkeit als der Ungerechtigkeit kommen". Hier fällt dem Euthydem ein, die Bestimmung hinzuzusetzen, dass er gemeint habe, Sokrates verstehe jenes Tun nur gegen Freunde; gegen diese sei es ungerecht. Sokrates nimmt dies also an, fährt aber nun fort: Wenn ein Feldherr im entscheidenden Moment der Schlacht seine eigene Armee in Schrecken sehe, und er täusche sie, indem er lüge, dass eine Hülfe eben ankomme, um sie zum Siege zu führen, ob dies gerecht zu nennen sei? Euthydem giebt es zu. Sokrates: „Wenn ein Vater seinem kranken Kinde eine Arznei, die das Kind nicht nehmen will, unter die Speisen tut und es durch diese Täuschung gesund macht, ist das gerecht?" — Euthydem: „Ja." — Sokrates: „Oder ist jemand ungerecht, der seinem Freunde, den er in der Verzweiflung und im Begriffe sieht, sich das Leben zu nehmen, seine Waffen heimlich oder mit offener Gewalt nimmt?" Euthydem muss ebenso zugeben, das dies nicht Unrecht sei. So zeigt sich hier wieder, dass dieselben Bestimmungen auch gegen Freunde auf beide Seiten, sowohl unter die Gerechtigkeit als unter die Ungerechtigkeit, zu stehen kommen. Hier sehen wir also Nicht-lügen, Nicht-betrügen, Nicht-rauben, was der unbefangenen Vorstellung für das Feste gilt, durch die Vergleichung mit Anderem, das ihr ebenso als wahr gilt, sich widersprechen. So erläutert dieses Beispiel näher, wie durch das Denken, was das Allgemeine nur in Form des Allgemeinen festhalten will, das Besondere ins Schwanken gerät.

Das Positive, was Sokrates an die Stelle des wankend gewordenen Festen setzt, um dem Allgemeinen einen Inhalt zu geben, ist einesteils im Gegensatze wieder dieses, den Gesetzen zu gehorchen, — eben die Weise des inconsequenten Denkens und Vorstellens, — andererseits, da diese Bestimmungen eben für den Begriff nicht aushalten, die Einsicht, in welcher das unmittelbar Gesetzte nun auch in der vermittelnden Negation sich als eine aus der Construction des Ganzen hervorgehende Bestimmtheit rechtfertigen soll. Aber teils finden wir 'diese' Einsicht eben nicht bei Sokrates, sondern sie bleibt ihrem Inhalte nach das Unbestimmte; teils ist sie als Realität eine Zufälligkeit, die darin liegt, dass die allgemeinen Gebote, z. B. „Du sollst nicht töten," mit einem besonderen Inhalte verbunden sind, der eben bedingt ist. Ob nun der allgemeine Grundsatz in diesem besonderen Falle gelte oder nicht, kommt sonach auf die 'Umstände' an, und die Einsicht ist es eben, die solche Bedingungen und Umstände auffindet, wodurch Ausnahmen für dieses unbedingt geltende Gesetz entstehen. Indem jedoch durch diese Zufälligkeit der Instanzen auch die Festigkeit des allgemeinen Grundsatzes

verschwindet, da er selbst nur als ein besonderer erscheint, so wird das Bewusstsein des Sokrates zu der reinen 'Freiheit' über jeden bestimmten Inhalt. Diese Freiheit, die den Inhalt nicht lässt, wie er in seiner zerstreuten Bestimmtheit dem unbefangenen Bewusstsein gilt, sondern ihn vom Allgemeinen durchdringen lässt, ist nun der reale Geist, der, als Einheit des allgemeinen Inhalts und der Freiheit, das eigentlich Wahrhafte ist. Wenn wir also hier näher betrachten, was denn das Wahre in diesem Bewusstsein ist, so machen wir den Uebergang zu der Weise, wie dem Sokrates selbst das 'Realisierende des Allgemeinen' erschien.

Schon der ungebildete Geist folgt nicht dem Inhalte seines Bewusstseins so, wie derselbe ihm in diesem erscheint, sondern corrigiert, als Geist, zugleich selbst das, was unrichtig in seinem Bewusstsein ist, und ist so 'an' sich, wenn auch nicht 'für' sich als Bewusstsein, frei. Spricht dieses Bewusstsein nämlich auch das allgemeine Gesetz „Du sollst nicht töten" als seine Pflicht aus, so wird doch dasselbe Bewusstsein — wenn anders kein feiger Geist in ihm wohnt — im Kriege tapfer auf die Feinde losgehen und sie totschlagen. Hier, wenn es gefragt wird, ob es Gebot sei, seine Feinde zu töten, wird es dies bejahen, ebenso, wenn der Scharfrichter einen Verbrecher tötet.[1] Allein, wenn es in Privathändel mit Widersachern verwickelt ist, so wird ihm dieses Gebot, seine Feinde zu töten, nicht einfallen. Wir können eben dies also den Geist nennen, der ihm zur rechten Zeit das Eine und zur rechten Zeit das Entgegengesetzte einfallen lässt; es ist 'Geist', aber ein ungeistiges Bewusstsein. Der erste Schritt, ein geistiges Bewusstsein zu werden, ist die negative Seite der Erwerbung der Freiheit seines Bewusstseins. Denn indem die Einsicht einzelne Gesetze beweisen will, geht sie von einer Bestimmung aus, worunter, als dem allgemeinen Grunde, die bestimmte Pflicht subsumiert wird; allein dieser Grund ist selbst nichts Absolutes, und fällt unter dieselbe Dialektik. Wird z. B. Mässigkeit als eine Pflicht aus dem Grunde geboten, weil Unmässigkeit die Gesundheit untergrabe, so ist die Gesundheit das Letzte, das hier als absolut gilt; allein diese ist ebenso nichts Absolutes, da es andere Pflichten giebt, die gebieten, die Gesundheit, ja das Leben selbst, in Gefahr zu bringen und aufzuopfern. Die sogenannten Collisionen sind nichts Anderes als eben dies, dass die Pflicht, die als absolut ausgesprochen wird, sich als nicht absolut zeigt; in diesem beständigen Widerspruch treibt sich die Moral herum.[2] Für ein consequent gewordenes Bewusstsein ist das Gesetz, weil es in diesem Falle mit seinem Gegenteile zusammengebracht worden, überhaupt ein aufgehobenes. Denn die positive Wahrheit ist noch nicht in ihrer

---

[1] *„Die Gerechtigkeit fordert die Verhältnismässigkeit der Strafe." Fr. J. Stahl (1802—'61), 'Die Phil. des Rechts', 3 : 698 in der fünften Auflage. Vgl. Kant 7 : 150 Hartenstein, Hegels Rechtsph. § 100, Schopenhauer 2 : 704 u. s. w.* (B.)

[2] *Nichts ist (ohne Weiteres) wahr (S. E. Pyrrh. Hypot. 1 : 14) und alles (beziehungsweise) erlaubt (D. L. 7 : 125. 130. 188), sagten zuletzt die Alten; dem Weisen ist alles erlaubt. Man sündigt immer und sündigt nie; vgl. Hegels Rechtsphilosophie, § 138 Zusatz. — Stahl: „Die Grundverhältnisse des geselligen Zustandes sind unveränderlich." (A. a. O., 2 : 152.) „Eine Rechtsphilosophie mit dem Anspruche, dass sie entweder durchaus wahr oder durchaus irrig sein müsse,... ist unserem Standpunkte durchaus fremd." (2 : 204—205.) — Hegel: „Eine Bestimmung, in der die Idee erscheint, ist zugleich ein fliessendes Moment." (Enc. § 18; vgl. § 213.) — J. C. van Ronkel in einer Inauguraldissertation vom Jahre 1897 (Th. 20): „Die sogenannte collisio officiorum ist ein verkehrter Begriff." — Ob sie deshalb nicht vorkommt?* (B.)

Bestimmtheit erkannt. Das Allgemeine aber in seiner Bestimmtheit — d. h. die Beschränkung des Allgemeinen, die 'so' eintritt, dass sie eine feste ist, nicht zufällig wird, — zu erkennen, ist nur möglich im ganzen Zusammenhange eines Systems der Wirklichkeit. Wenn also auch bei Sokrates die Begeistung des Inhaltes eintritt, so sind doch die vielerlei selbstständigen Gründe nur an die Stelle der vielerlei Gesetze getreten. Denn die Einsicht ist noch nicht als die wesentliche Einsicht dieser Gründe, die sie unterjocht, ausgesprochen, sondern die Wahrheit des Bewusstseins ist nur diese Bewegung der reinen Einsicht selbst. Der wahre Grund ist aber der Geist eines Volkes — eine Einsicht in die Constitution eines Volkes, und in den Zusammenhang des Individuums mit diesem realen allgemeinen Geiste. Die Gesetze, die Sitten, das wirkliche Staatsleben hat also in sich sein Correctiv gegen das Inconsequente, was darin liegt, einen bestimmten Inhalt als absolut geltend auszusprechen. Im gemeinen Leben vergessen wir nur diese Beschränkung der allgemeinen Grundsätze und diese bleiben uns dennoch fest; das Andere ist aber, dass die Beschränkung vors Bewusstsein tritt.

Wenn wir das vollkommene Bewusstsein haben, dass im wirklichen Handeln die bestimmte Pflicht und das Verhalten danach nicht ausreicht, sondern jeder concrete Fall eigentlich eine Collision von vielfachen Pflichten ist, welche sich im moralischen Verstande unterscheiden, die aber der Geist als nicht absolut behandelt, sondern sie in der Einheit seiner Entschliessung verbindet, so nennen wir diese reine entschliessende Individualität, das Wissen dessen, was das Rechte ist, das Gewissen [1]), — wie das rein Allgemeine des Bewusstseins, nicht ein besonderes, sondern eines jeden, die Pflicht. Die beiden hierin enthaltenen Seiten, das allgemeine Gesetz und der entscheidende Geist, der in seiner Abstraction das betätigende Individuum ist, sind nun notwendig auch im Bewusstsein des Sokrates, als Inhalt und Herrschaft über diesen Inhalt, vorhanden. Indem nämlich bei Sokrates das besondere Gesetz wankend geworden ist, tritt an die Stelle des allgemeinen einigen Geistes, der bei den Griechen bewusstloses Bestimmen durch die Sitte war, jetzt der einzelne Geist, als die sich entscheidende Individualität. Bei Sokrates wird also der entscheidende Geist in das subjective Bewusstsein des Menschen verlegt, indem der Punkt der Entscheidung aus sich selbst beginnt, und die Frage ist nun zunächst, wie diese Subjectivität an Sokrates selbst erscheint. Indem die Person, das Individuum zum Entscheidenden wird, kommen wir auf diese Weise auf Sokrates als Person, als Subject zurück, und das Folgende ist nun eine Entwickelung seiner persönlichen Verhältnisse. Indem aber das Sittliche auf die 'Persönlichkeit' des Sokrates überhaupt gestellt ist, tritt denn hier die Zufälligkeit des Umgangs und der Bildung durch Sokrates' Charakter ein, der eigentlich das Feste ist, woran sich auch der mit Sokrates Umgehende durch substantiale Mitteilung und Gewohnheit befestigt, so dass einmal „der Umgang mit seinen Freunden für sie im Ganzen sehr wohltuend und lehrreich gewesen ist, viele andere aber dem Sokrates ungetreu geworden

---

1) *„In den 'moralischen' Standpunkt... fällt nur das formale Gewissen. Sprechen wir vom Gewissen, so kann leicht gedacht werden, dass dasselbe um seiner Form willen, welche das abstract Innerliche ist, schon an und für sich das Wahrhafte sei, aber das Gewissen als wahrhaftes ist die Selbstbestimmung, das zu wollen, was 'an und für' sich das Gute und die Pflicht ist." (Rechtsph. § 137 Anm. u. Zus.)* (B.)

sind" [1]), weil nicht jeder die Einsicht gewinnt, und wer sie hat, beim Negativen stehen bleiben kann. Die Erziehung der Staatsbürger, das Leben im Volk ist eine ganz andere Macht im Individuum, als dass dasselbe sich so durch 'Gründe' bilden sollte; so wahrhaft bildend also auch der Umgang des Sokrates gewesen ist, so tritt dennoch diese Zufälligkeit ein. Wir sehen so als ein unglückliches Zeichen der Verwirrung, wie die grössten, mit dem genialsten Naturell ausgestatteten, Lieblinge des Sokrates, z. B. Alkibiades, dieses Genie des Leichtsinns, der mit dem athenischen Volke gespielt hat, und Kritias, der wirksamste der Dreissig, nachher die Rolle spielen, dass sie in ihrem Vaterlande, jener als Feind und Verräter seiner Mitbürger, dieser als Unterdrücker und Tyrann des Staats beurteilt werden. Nach dem Principe der subjectiven Einsicht haben sie gelebt und so ein schlimmes Licht auf Sokrates geworfen; denn es zeigt sich hier, wie das sokratische Princip in einer anderen Gestalt dem griechischen Leben den Untergang brachte. [2])

c. Die eigentümliche Gestalt, in der diese Subjectivität — dieses in sich Gewisse, was das Entscheidende ist, — bei Sokrates erscheint, ist noch zu erwähnen. Indem nämlich jeder hier einen solchen eigenen Geist hat, der ihm als 'sein' Geist erscheint, sehen wir, wie damit zusammenhängt, was unter dem Namen des 'Genius' (δαιμόνιον) des Sokrates [3]) bekannt ist, denn er enthält eben dies, dass jetzt der Mensch nach seiner Einsicht aus sich entscheidet. Aber es darf uns bei diesem berühmten Genius des Sokrates, als einer so viel beschwatzten Bizarrerie seines Vorstellens, weder die Vorstellung von Schutzgeist, Engel [4]) und dergleichen einfallen, noch auch das 'Gewissen'. Denn 'Gewissen' ist die Vorstellung allgemeiner Individualität, des seiner selbst gewissen Geistes, der zugleich allgemeine Wahrheit ist. Das Dämonion des Sokrates ist aber vielmehr die ganz notwendige andere Seite zu seiner Allgemeinheit, nämlich die 'Einzelnheit' des Geistes, die ihm ebenso gut wie jene zum Bewusstsein kam. Sein reines Bewusstsein stand über beiden Seiten. Der Mangel des Allgemeinen, der

---

[1]) Xenoph. Memorab. 4 : 1. 1, 4 : 2, 40.

[2]) *Isokrates um 382 zu Polykrates:* Σωκράτους κατηγορεῖν ἐπιχειρήσας ὥσπερ ἐγκωμιάσαι βουλόμενος Ἀλκιβιάδην ἔδωκας αὐτῷ μαθητήν, ὃν ὑπ' ἐκείνου οὐδεὶς ᾔσθετο παιδευόμενον. *(Bus. 5.) Polykrates hatte in seiner, dem Anytos in den Mund gelegten, Schulrede gegen Antisthenes den Alkibiades eben nur aus dessen protreptischen Reden aufgegriffen.* (B.)

[3]) *Xen. Memor. 1 : 1. 1—4, 4 : 8. 5, Plat. Euthyphr. 3 b, Apol. 31 cd, 40 b, Theag. 128 d, 129 e, Theæt. 150 e, Euthyd. 272 e, Alcib. I 103, Phdr. 242 b, Civ. 496 c; Tim. 71 e. — Civ. de Div. 1 : 54, Plut., Apul., Max. Tyr. diss. 14 et 15. — Hegels Enc. S. 842 der Leidener Ausgabe. —* (B.)

[4]) *Hesiod:* δαίμονές εἰσι Διὸς μεγάλου διὰ βουλάς, ἐσθλοί, ἐπιχθόνιοι, φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων. *(Opp. et DI). 121—122.) Menander:* ἅπαντι δαίμων ἀνδρὶ συμπαραστατεῖ εὐθὺς γενομένῳ μυσταγωγὸς τοῦ βίου ἀγαθός. *(Plut. de Tr. An. 15.) Symmachus: „Varios custodes urbibus cunctis mens divina distribuit; ut animæ nascentibus ita populis fatales genii dividuntur." (Rel. 8.) Philo Judæus:* ταύτας δαίμονας μὲν οἱ ἄλλοι φιλόσοφοι, ὁ δὲ ἱερὸς λόγος ἀγγέλους εἴωθε καλεῖν. *('De Somn.' 1 : 22.) Augustinus: „Esse dicunt deos, quos volunt amicos esse homini sapienti, quos nos familiarius angelos dicimus." ('De C. D.' 19 : 3; 1 Cor. 10 : 20.) Schon beim Plutarch (Mor. 1103) jedoch finden sich* ἄγγελοι θεῶν *erwähnt. Und ein assyrisches Schreiben an Asarhaddon (um 675 v. Chr.) enthält den Satz: „Mögen die grossen Götter einen Wächter des Heils und des Lebens zur Seite des Königs meines Herrn bestellen!" — Muhammad: „Ja, über jeder Seele steht ein Wächter!" (Sura 86 : 4.) — Vgl. Ps. 91 : 11, Matth. 18 : 10, Apg. 12 : 15, u. s. w.* (B.)

in dessen Unbestimmtheit liegt, ist selbst mangelhaft ersetzt, auf eine einzelne Weise, indem Sokrates' Entschliessen aus dem Inneren die eigentümliche Form eines bewusstlosen Treibens gehabt hat. Der 'Genius des Sokrates' ist nicht Sokrates selbst, nicht seine 'Meinung' und 'Ueberzeugung', sondern ein 'Orakel', das aber zugleich nichts Æusserliches sondern ein Subjectives, 'sein' Orakel, ist. Es hat die Gestalt von einem Wissen gehabt, das zugleich mit einer Bewusstlosigkeit verbunden war, ein Wissen, was sonst auch unter anderen Umständen als magnetischer Zustand eintreten kann. Bei Sterbenden, im Zustande der Krankheit, der Katalepsie, kann es kommen, dass der Mensch Zusammenhänge kennt, Zukünftiges oder Gleichzeitiges weiss, was nach dem verständigen Zusammenhange der Dinge für ihn durchaus verschlossen ist. Dies sind Tatsachen, die man roher Weise häufig durchaus läugnet.[1] Dass so bei Sokrates das, was aus Besonnenheit geschieht, in der Form des Bewusstlosen angetroffen wird, erscheint darum als eine Eigenheit, welche nur dem Einzelnen zukam, nicht wie es in Wahrheit ist. Dadurch erhält es freilich den Schein der Einbildung; es ist aber darin weiter keine Phantasterei oder Aberglaube zu sehen, sondern es ist eine notwendige Erscheinung, nur dass Sokrates diese Notwendigkeit nicht erkannte, sondern dieses Moment nur überhaupt vor seiner Vorstellung war.

In Beziehung auf das Folgende müssen wir das Verhältnis des Genius zu der früher dagewesenen Form der Entscheidung und das, wozu er den Sokrates bestimmt hat, noch näher betrachten; über beides spricht sich Xenophon geschichtlich auf das bestimmteste aus. Indem der Standpunkt des griechischen Geistes die unbefangene Sittlichkeit war, wo sich der Mensch noch nicht aus sich bestimmte, noch weniger was wir 'Gewissen' nennen vorhanden war, sondern die Gesetze, der Grundlage nach, als Tradition angesehen wurden, — so hatten dieselben nun die Gestalt, dass sie von den Göttern sanctioniert waren. Wir wissen, dass die Griechen für die Entschliessung zwar Gesetze hatten; auf der anderen Seite aber war ebenso über unmittelbare Fälle sowohl in Privat- als Staatsangelegenheiten zu entscheiden. Die Griechen entschieden aber da, bei aller ihrer Freiheit, noch nicht aus dem subjectiven Willen. Der Feldherr oder das Volk selbst nahm noch nicht die Entscheidung auf sich, was das Beste im Staate sei; ebenso auch nicht das Individuum in seinen Familieangelegenheiten, sondern in Ansehung dieses Entschlusses haben die Griechen zu Orakeln, Opfertieren, Wahrsagern ihre Zuflucht genommen, oder, wie besonders die Römer, den Vogelflug um Rat gefragt.[2] Der Feldherr, der eine Schlacht liefern sollte, hatte aus den Eingeweiden der Opfertiere seine Entscheidung zu nehmen, wie sich dies in Xenophon's Anabasis öfter findet; Pausanias quält sich so einen ganzen Tag lang, ehe er den Befehl zur Schlacht giebt.[3] Dieses

---

[1] *Vgl. Hegels Enc. § 406 Anm., S. 843 in der Leidener Ausgabe. — P. Saintyves im Jahre 1907: „En 1889 on pouvait encore murmurer que celui qui présiderait le premier congrès de l'hypnotisme se verrait fermer l'entrée de l'Académie de Médecine, et Dumontpallier fit acte de véritable courage en acceptant cette présidence." ('Le miracle et la critique scientifique', p. 16.) Voir le discours prononcé par le docteur Bérillon au banquet d' honneur qui lui fut offert à l'occasion de sa nomination à la Légion d' Honneur: 'Revue de l'hypnotisme' octobre 1906, p. 108.* — (B.)

[2] *Vgl. hier Hegels 'Phänomenologie': SS. 650 u. 674 in der Leidener Ausgabe.* (B.)

[3] Herodot. 9 : 33 sqq.

Moment, dass das Volk so noch nicht das Beschliessende ist, sondern sich von einem Æusseren bestimmen liess, ist eine wesentliche Bedingung des griechischen Bewusstseins gewesen, — wie denn Orakel überall notwendig sind, wo der Mensch sein Inneres noch nicht so unabhängig und frei weiss, dass er die Entschliessung, wie bei uns, nur aus sich selber nimmt. Diese 'subjective' Freiheit, die bei den Griechen noch nicht vorhanden war, ist das, was 'wir' in jetzigen Zeiten meinen, wenn wir von 'Freiheit' sprechen; in der platonischen Republik werden wir mehr davon sehen. Es gehört der modernen Zeit an, dass wir dafür stehen wöllen, was wir tun; wir wollen uns nach Gründen der Klugheit entscheiden, und halten dies für's Letzte. Die Griechen hatten noch nicht das Bewusstsein dieser Unendlichkeit.

Im ersten Buche von Xenophon's Denkwürdigkeiten, bei Gelegenheit der Verteidigung des Sokrates über sein Dämonion, sagt Sokrates nun gleich anfangs: „Die Götter haben sich das Wichtigste zu wissen vorbehalten. Baukunst, Ackerbau, Schmiedekunst u. s. f. sind menschliche Künste; ebenso Regierungskunst, Rechenkunst, Verwaltung des Hauswesens, Feldherrnkunst. In allem diesen kann der Mensch Geschicklichkeiten erlangen; für jenes aber ist die Wahrsagekunst erforderlich. Wer das Feld baut, weiss nicht, wer die Früchte geniessen werde, wer ein Haus baut, nicht, wer es bewohnen wird; der Feldherr weiss nicht, ob es geraten sei, das Heer in's Feld zu führen; wer einem Staate vorsteht, ob es ihm" (dem Individuum) „gedeihlich oder gefährlich sei; noch wer eine schöne Frau heiratet, ob er werde Freude daran erleben, ob ihm nicht Kummer und Leid daraus entspringen wird, noch wer mächtige Verwandte im Staate hat, kann wissen, ob es ihm nicht geschieht, wegen derselben aus dem Staate verbannt zu werden. Wegen dieses Ungewissen muss man aber seine Zuflucht zu der Wahrsagekunst nehmen." Ueber sie drückt sich dann Xenophon so aus, dass sie sich auf verschiedene Weise, durch Orakel, Opfer, Vögelflug u. s. f., bekunde; für Sokrates aber sei nun dies Orakel sein Dämonion gewesen.[1]) — Das Zukünftige, was einer im Somnambulismus oder im Sterben u. s. w. voraussieht, für eine höhere Einsicht zu halten, ist eine Verkehrung, die auch in unserer Vorstellung leicht vorkommt; näher betrachtet sind es aber nur particulare Interessen der Individuen, und das Wissen des Rechten und Sittlichen ist etwas viel Höheres.[2]) Will einer heiraten, oder ein Haus bauen u. s. f., so ist der Erfolg nur für dieses Individuum wichtig. Das wahrhaft Göttliche, Allgemeine ist die Institution des Ackerbaues selbst, der Staat, die Ehe u. s. w.; gegen dieses ist es etwas Geringes, zu wissen, ob ich, wenn ich zu Schiffe gehe, umkommen werde oder nicht. Auch das Dämonion des Sokrates offenbart sich übrigens in ihm durch nichts Anderes als durch Rat über solche particulare Erfolge, z. B. wann und ob seine Freunde reisen sollen. Auf etwas Wahrhaftes, Anundfürsichseiendes in Kunst und Wissenschaft hat es sich nicht bezogen, vielmehr gehört dies dem

---

[1]) *Man bedenke hier abermals mit Dümmler ('Akad.' S. 156), dass „Xenophons spätere Darstellung zwar nicht für den historischen Sokrates, wohl aber für die kynische Lehre zu verwerten ist," obgleich er an und für sich nicht gerade ein kynischer* φιλόσοφος *war (M. 1 : 2, 19) und namentlich die kynische Verachtung der Mantik (D. L. 6 : 24) am allerwenigsten teilte. (Anab. 3 : 1. 4—8, Mem. 1 : 4, 2.)* (B.)

[2]) *„Die absolute Erhebung findet nur in dem begreifenden Erkennen des Ewigen statt." Enc. S. 853 der Leidener Ausg.; vgl. SS. 742, 845, 856, 858, 860.* (B.)

allgemeinen Geiste an, und diese 'dämonischen' Offenbarungen sind so weit geringfügiger als die seines denkenden Geistes. Allgemeines liegt wohl auch darin, indem ein kluger Mann oft vorauswissen kann, ob etwas ratsam sei oder nicht; was aber wahrhaft göttlich ist, gehört jedem an, und sind Talent und Genie auch Eigentümlichkeiten, so haben sie doch erst Wahrheit in ihren Werken, die allgemein sind.

Indem nun bei Sokrates die Entscheidung aus dem Inneren sich vom äusserlichen Orakel loszureissen erst anfing, so ist es notwendig, dass diese Rückkehr in sich hier in ihrem ersten Auftreten noch in physiologischer Weise erschien. Der 'Dämon' des Sokrates steht demnach in der Mitte zwischen dem Æusserlichen der Orakel und dem rein Innerlichen des Geistes; er ist etwas Innerliches, aber so, dass er als ein eigener Genius, als vom menschlichen Willen unterschieden vorgestellt wird, noch nicht als die Klugheit und Willkür des Sokrates selbst. Das Nähere in Ansehung dieses 'Dämon' ist mithin eine an den Somnambulismus, an diese Gedoppeltheit des Bewusstseins hingehende Form, und bei Sokrates scheint sich auch ausdrücklich etwas von der Art, was magnetischer Zustand ist, gefunden zu haben, da er öfter, wie wir bereits erwähnten, in Starrsucht und Katalepsie verfallen sein soll. In neueren Zeiten sehen wir dies als Starrheit der Augen, als inneres Wissen, Sehen von Diesem und Jenem, von Vergangenem, von dem, was das Rätlichste sei u. s. w.; die Wissenschaften bringt der 'Magnetismus' aber nicht weiter. Der 'Dämon' des Sokrates ist so als ein wirklicher Zustand[1]) zu nehmen, und darum merkwürdig, weil er nicht krankhaft, sondern durch den Standpunkt seines Bewusstseins notwendig gefordert war. Denn der Mittelpunkt der ganzen weltgeschichtlichen Conversion, die das Princip des Sokrates macht, ist, dass an die Stelle der Orakel das Zeugnis des Geistes der Individuen getreten ist und das Subject das Entscheiden auf sich genommen hat.[2])

3. Mit diesem Dämonion des Sokrates, als dem einen Hauptpunkte seiner Anklage, treten wir denn nun in den Kreis seines 'Schicksals' ein, das mit seiner Verurteilung endigt. Wir können diese Schicksale in Widerspruch mit seiner Beschäftigung finden, seine Mitbürger im Guten zu unterrichten; im Zusammenhange aber mit dem, was Sokrates und sein Volk war, werden wir die Nötwendigkeit derselben erkennen. Die Zeitgenossen des Sokrates, die als seine Ankläger vor dem athenischen Volke aufgetreten sind, fassten den Sokrates als den Menschen auf, der das Nichtabsolutsein des Anundfürsichgeltenden zum Bewusstsein brachte. Sokrates nun mit diesem neuen Principe und als Person, die athenischer Bürger war, dessen Geschäfte diese Art von Lehre war, ist durch diese seine Persönlichkeit in ein Verhältnis zum ganzen athenischen Volke gekommen, und zwar nicht bloss in ein Verhältnis zu einer 'Menge', oder einer 'gebietenden' Menge, sondern in ein lebendiges Verhältnis zum Geiste des athenischen Volkes. Der Geist dieses Volkes an sich, seine Verfassung, sein ganzes Leben beruhte aber auf dem Sittlichen, auf der Religion, und konnte ohne dies an und für sich Feste nicht bestehen; indem also Sokrates das Wahre in das Entscheiden des inneren Bewusstseins legte, so ist er in einen Gegensatz zu dem Rechten und Wahren des

---

1) *Bzw. als ein unterbewusstes Selbst.* (B.)

2) *„Soviel ich sehe ist Hegel der Einzige, der diese allgemeine Bedeutung des Dämonion erkannt und energisch hervorgekehrt hat." K. Joël, 'Der echte (d. h. rein intellectualistische) und der xenophontische (oder durch Antisthenes vermittelte) Sokrates', 1 : 73.* (B.)

athenischen Volkes getreten. Er ist daher mit Recht angeklagt worden und diese Anklage, so wie seine weiteren Schicksale, haben wir noch zu betrachten. Die Angriffe, die Sokrates erfahren, sind bekannt, und von zweierlei Art: Aristophanes, in den Wolken, griff ihn an, und dann wurde er förmlich vor'm Volke angeklagt.

Aristophanes hat die sokratische Philosophie von dieser negativen Seite aufgefasst, dass durch die Bildung des reflectierenden Bewusstseins das Gesetzliche wankend geworden ist, und wir können die Richtigkeit dieser Auffassung nicht bestreiten. Dieses Bewusstsein des Aristophanes über die Einseitigkeit des Sokrates kann als ein Vorspiel davon angesehen werden, wie auch das athenische Volk seine negative Weise wohl erkannte und ihn zum Tode verurteilte. Es ist bekannt, dass Aristophanes auf's Theater den Sokrates so gut als nicht nur z. B. den Æschylos und besonders den Euripides, sondern auch die Athener überhaupt, alsdann ihre Feldherren, das personificierte athenische Volk und die Götter selbst brachte, — eine Freiheit, die wir uns nicht einfallen lassen würden, wenn sie uns nicht geschichtlich aufbewahrt wäre. Es gehört nicht hierher, die eigene Natur der aristophanischen Komödie [1]) zu betrachten, noch besonders den Mutwillen, den er an Sokrates verübt haben soll. Für's Erste darf uns überhaupt dies nicht auffallen, noch brauchen wir deshalb den Aristophanes zu rechtfertigen oder nur zu entschuldigen. Die Erscheinung der aristophanischen Komödie ist für sich ein ebenso wesentliches Ingrediens im athenischen Volke, Aristophanes eine ebenso notwendige Figur, als es der 'erhabene' Perikles, der 'leichtsinnige' Alkibiades, der 'göttliche' Sophokles und der 'moralische' Sokrates gewesen, denn er gehört ebenso sehr in den Kreis dieser Sterne. Es kann nur so viel gesagt werden, dass es freilich unserer deutschen Ernsthaftigkeit widerspricht, zu sehen, wie Aristophanes lebende Männer im Staate mit ihren Namen auf die Bühne bringt, um sie lächerlich zu machen, besonders aber einen so rechtschaffenen Mann, wie Sokrates.

Durch chronologische Bestimmungen hat man so viel ermitteln wollen, dass Aristophanes' Darstellungen auf die Verurteilung des Sokrates keinen Einfluss gehabt hätten. Man sieht, es geschieht einerseits dem Sokrates ganz Unrecht; dann erkennt man aber auch den Wert des Aristophanes, der in seinen 'Wolken' durchaus Recht gehabt hat. [2]) Dieser Dichter, der den Sokrates auf das

---

[1]) *Vgl. hier in der Leidener Ausgabe S. 677 ff. der 'Phänomenologie', sowie 10,3 : 580.* (B.)

[2]) *Was überhaupt die vorliegende aristophaneische Wolkenkomödie wider einen leibhaften, auf Markt und Strasse herumspazierenden, Sokrates eigentlich bezweckt haben soll, ist gar nicht abzusehen. Man wird hier zwischen einem tatsächlich aufgeführten aber nicht überlieferten und dem auf uns gekommenen aber nie aufgeführten Lustspiel unterscheiden müssen; dass Sokrates 'der Melier' heisst, bedeutet nicht, dass Diagoras der Melier und dessen Atheismus den Athenern schon um 424 v. Chr. geläufig waren, sondern dass sich eine spätere Sokratik Ausfälle wider die Volksreligion erlaubt hatte. Dass der Streit zwischen der stärkeren oder gerechten und der schwächeren oder ungerechten aber siegenden Rede sowie das Verbrennen des 'sokratischen' Grübelhauses erst einer zweiten Bearbeitung angehöre, wird in einer sechsten 'Hypothese' der Scholien zu den Wolken noch berichtet, und dass die auf uns gekommene zweite Ausgabe überhaupt nicht zum zweiten Male dasselbe bringe, versichert gelegentlich der Dichter selbst. Es fragt sich, ob unsere Wolken mit den aufgeführten noch viel ausser dem Namen gemeinsam haben; dem Sokrates werden in dieser Posse nur Dinge zugeschrieben,*

lächerlichste und bitterste dem Hohne preisgab, ist so kein gewöhnlicher Possenreisser und seichter Spaassvogel gewesen, der das Heiligste und Vortrefflichste verspotte und seinem Witze alles aufopfere, um die Athener lachen zu machen, sondern alles hat ihm einen viel tieferen Grund und bei seinen Spässen liegt ein tiefer Ernst zugrunde. Bloss spotten wollte er nicht und noch dazu Ehrwürdiges bespotten, wäre vollends kahl und platt. Ein elender Witz ist der, welcher nicht 'substantial' ist, nicht auf Widersprüchen beruht, die in der Sache selbst liegen; Aristophanes aber ist kein schlechter Witzling gewesen. Es ist überhaupt nicht möglich, an etwas Spott äusserlich anzuhängen, das nicht den Spott seiner selbst, die Ironie über sich, an sich selbst hätte. Denn das Komische ist, einen Menschen oder eine Sache aufzuzeigen, wie sie sich in sich selbst in

---

die er in eigener persönlicher Wirklichkeit niemals getrieben hatte. Und dass dennoch die Verspottung der Sokratik keine gegenstandslose sei, sagt Aristophanes selbst, wo er die Hoffnung äussert, man werde ihn für einen vernünftigen Menschen halten; er aber halte diese seine Komödie für die beste, die er geschrieben und habe dieselbe im Hinblick auf urteilsfähige Leute abgefasst. Das heisst doch wohl, Aristophanes hat mit den von uns gelesenen 'Wolken' eben nicht den Sokrates selbst treffen wollen, und die aufs Korn genommene Sokratesgestalt ist vielmehr eine Theatermaske für einen bekannten Ungenannten, der sokratische Gespräche veröffentlicht hatte, in denen die Sokratik zur Paradoxie geworden war. „Du Priester spitzfindigsten Quarks," sagt zu Sokrates der Chor, „sag' uns klar an, was begehrst du? Denn wir schenken sonst keinem von den heutigen Windphilosophen so leicht Gehör, — nur dem Prodikos noch. Ihm, weil er so klug und an Weisheitsfülle so reich ist, dir, weil du so stolz in den Gassen dich blähst und die stierenden Augen umherwirfst, das viele Leid barfüssig erträgst und so feierlich zu uns aufglotzest!" In dem vorliegenden Lustspiel denkt sich Aristophanes hinter der Maske des Sokrates einen Prediger 'hündischer Tugendjagd', d. h. den 'Urhund' Antisthenes, was ihm nahegelegt war, wofern es damals 'sokratische' Gespräche gab, in denen Sokrates bereits als Sprechmaske für die Predigung antistheneischer Ansichten benutzt wurde; offenbar wird nur die Weisheit des Antisthenes verhöhnt, wo Strepsiades fragt, ob er etwa die Weisheit wie 'die Hunde' werde fressen müssen. Nur kynisch gedachte Leute sind gemeint, wo Strepsiades zu seinem Sohne sagt: „Halte den Mund und lästere mir nicht Leute, die so klug und voller Vernunft und dazu so sparsam sind, dass sich keiner von ihnen je scheren oder salben liess, noch sich je in Badewasser tauchte!" Wenn sich in unserer Posse die Eigenschaften der Sokratiker mit einer Lebensart verbunden zeigen, welche auch in den 'Pythagoristen' der mittleren Komödie verspottet worden ist und die Züge des Kynismus zeigt, so ist nicht eine 424 v. Chr. tatsächlich aufgeführte Komödie sondern komisch antikynische Symposionslectüre vorauszusetzen, ein mutwilliger Scherz wider die mit der Komödie wetteifernden capucinerartigen Witze der antistheneischen Protreptik, die nachher auch Epikur noch griechenfeindlich gefunden hat. Unser Lustspiel bewiese insofern nur die Bekanntheit und verhaltnismässige Beliebtheit antistheneischer Gedanken und Schriften im ersten Jahrzehnt nach Sokrates' Tode. Plato seinerseits hat eine Verteidigung des Sokrates hinterlassen, in der es zu einer kynischen Capucinerpredigt im Ernste kommt und die Angriffspunkte der vorliegenden Wolkenkomödie erwähnt werden, was er schwerlich fünfundzwanzig Jahre nach dem Erscheinen derselben getan hat; vielmehr ist die 'sokratische' Protreptik des Antisthenes der Hintergrund, auf dem zuerst die vorliegenden 'Wolken' und näher auch die platonische 'Apologie' zwischen den Jahren 399 und 389 v. Chr. zu denken sind. Der platonische Sokrates, welcher, ohne dadurch auf seine Richter Eindruck zu machen, von einem seine Weisheit bezeugenden Ausspruche der Pythia redet, ist nicht geschichtlicher als der hochfahrende aristophaneische Sokrates im Hängekorbe und nur eine von Platon zunächst noch verteidigte literarische Gestalt, von der er als Kleitophon Abschied genommen hat und in seinem Symposion z. B. kaum noch etwas hat wissen wollen. (B.)

ihrem Aufspreizen auflösen, und ist die Sache nicht in ihr selbst ihr Widerspruch, so ist das Komische oberflächlich und grundlos. Wenn sich Aristophanes daher über den Demos lustig macht, so liegt dabei ein tiefer politischer Ernst zugrunde, und aus allen seinen Stücken geht hervor, welch' ein edler, vortrefflicher, wahrhaft athenischer Bürger er gewesen ist. Wir sehen also einen gründlichen Patrioten vor uns, der, obgleich Todesstrafe darauf gesetzt war, doch in einem seiner Stücke sich nicht scheute, den Frieden anzuraten. In ihm, der den verständigsten Patriotismus hatte, stellt sich der sälige, seiner selbst gewisse Genuss eines Volkes dar, das sich selbst preisgiebt. Es gehört zum Komischen eine Sicherheit seiner selbst, die — indem sie mit allem Ernst etwas betreibt, während ihr immer das Gegenteil dessen wird, was sie ausrichtet, — darüber gar in keinen Zweifel gerät, zu keiner Reflexion über sich kommt, sondern vollkommen ihrer und ihrer Sache gewiss bleibt. Diese Seite des freien athenischen Geistes, diesen vollkommenen Genuss seiner selbst im Verluste, diese ungetrübte Gewissheit seiner selbst bei aller unmittelbaren Fehlschlagung des Erfolgs und der Realität — das höchst Komische — geniessen wir im Aristophanes.

In den 'Wolken' sehen wir nun zwar nicht dieses unbefangene Komische, sondern einen Widerspruch mit bestimmter Absicht. Aristophanes schildert wohl den Sokrates auch komisch, wie er in seinem moralischen Bemühen das Gegenteil dessen hervorbringt, worauf er geht, und Schülern von ihm Freude über die einsichtsvollen Entdeckungen entspringt, die sie durch ihn gemacht und die sie für ihr Glück halten, die sich ihnen aber hässlich verkehren und zum Gegenteil dessen werden, was sie meinten. Die vortreffliche Einsicht, die die Schüler des Sokrates hier zu erlangen vorgestellt werden, ist eben die Einsicht in die Nichtigkeit der Gesetze des bestimmten Guten, wie es dem unbefangenen Bewusstsein als Wahrheit galt. Aristophanes hat dabei Spässe gemacht, dass Sokrates sich mit gründlichen Untersuchungen beschäftigt habe, wie weit ... die Flöhe springen, und dass er ihnen deshalb Wachs an die Füsse geklebt habe. Dies ist nichts Historisches, aber begründet ist es, dass Sokrates in seiner Philosophie jene Seite hatte, die Aristophanes da mit Bitterkeit hervorgehoben hat. Die kurze Fabel der 'Wolken' ist aber diese: Strepsiades, ein ehrlicher athenischer Bürger von alter Art, hat grosse Not mit seinem neumodischen verschwenderischen Sohne, der, von Frau Mutter und Herrn Onkel verzogen, Pferde hält und eine Lebensweise führt, die seinen Umständen unangemessen ist. Der Vater hat dadurch Not mit den Gläubigern, geht in dieser Not zum Sokrates, und tritt bei ihm als Schüler ein. Da lernt der Alte, dass nicht dies und nicht dies, sondern jenes gerecht ist, oder er lernt stärkere (κρείττων) und schwächere Gründe (ἥττων λόγος). Er lernt die Dialektik der Gesetze, z. B. wie man durch 'Gründe' umstosse, seine Schulden zu bezahlen, und er nötigt dann seinen Sohn, auch bei Sokrates in die Schule zu gehen[1]), der

---

[1]) *'Pheidippides', der sich in seiner einzigen grossen Scene auf den Streit der Reden in 'Wolken' 889—1104 beruft (1336), steht und fällt mit demselben und gehört als Karikatur des Alkibiades nicht in eine Sokratesverspottung, die 423 v. Chr. vorgeführt worden ist; hat doch Isokrates geschrieben, dass, wie alle Welt wisse, Alkibiades kein Schüler des Sokrates gewesen sei. Der Streit zwischen der gerechten und ungerechten Rede entspricht als Streit abstracter sittlicher Gegensätze vor einem Jüngling, der wählen soll (938. 990), vielmehr einem* τύπος ἀντισθένειος, *wie ihn die Heraklesfabel programmartig vorgeführt hat, und wenn der 'sokra-*

dann auch seine gehörige Weisheit profitiert. Die Erfüllung aber des durch die sokratische Dialektik leer gewordenen Allgemeinen sehen wir durch das Privatinteresse oder den schlechten Geist des Strepsiades und seines Sohnes geschehen, der nur das negative Bewusstsein des Inhaltes der Gesetze ist. Mit dieser neuen Weisheit von Gründen und Gründe-Erfinden ausgerüstet, ist Strepsiades gewaffnet gegen das Hauptübel, das ihn drückt, gegen seine mahnenden Gläubiger. Diese kommen denn nun auch bald nach einander, die Bezahlung zu holen. Strepsiades weiss sie aber mit guten Gründen abzuspeisen und wegzuräsonnieren, indem er sie durch allerlei titulos beschwichtigt, und ihnen zeigt, dass er sie zu bezahlen nicht nötig habe; ja er verhöhnt sie selbst, und ist sehr vergnügt, dies alles bei Sokrates gelernt zu haben. Aber bald ändert sich die Scene und wendet sich die Sache. Der Sohn kommt herbei, beträgt sich gegen seinen Vater sehr ungezogen, und prügelt ihn sogar am Ende aus. Der Vater schreit darüber auf's höchste, als über die letzte Unwürdigkeit, der Sohn aber erweist ihm mit eben so guten Gründen nach der Methode, die er bei Sokrates profitiert hatte, dass er ein vollkommenes Recht habe, ihn zu schlagen. Strepsiades endigt die Komödie mit der Verwünschung der sokratischen Dialektik, mit der Rückkehr zu seiner alten Sitte und der Abbrennung des Hauses des Sokrates. Die Uebertreibung, die man dem Aristophanes zuschieben könnte, ist, dass er diese Dialektik zur ganzen Bitterkeit der Consequenz fortgetrieben hat; es kann jedoch nicht gesagt werden, dass dem Sokrates mit dieser Darstellung Unrecht geschehen sei. Ja man muss sogar die Tiefe des Aristophanes bewundern, die Seite des Dialektischen am Sokrates als eines Negativen erkannt, und — nach seiner Weise freilich — mit so festem Pinsel dargestellt zu haben. Denn die Entscheidung wird beim Verfahren des Sokrates immer in das Subject, in das Gewissen

---

tisierte' Jüngling W. 1329 versichert, es freue ihn, dass er tüchtig geschimpft werde, so ist abermals zu bedenken, dass der Satz, gut handeln und geschmäht werden sei königlich, ein Satz des Antisthenes ist. (D. L. 6 : 3. 7.) Selbstgenügsamkeit und Verachtung der Menge sind eben kynisch. Dass Pheidippides die Musik beim Trinkgelage verwirft (W. 1357—1360), sieht ebenfalls urkynisch aus (D. L. 6 : 6, Xen. Conv. 6 : 5, Plat. Prot. 347 cd, Plut. v. Pericl. 1, Alc. 1), und Plutarch berichtet dasselbe von einem offenbar antistheneisch zurechtgemachten Alkibiades. Wenn Pheidippides zum Entsetzen des Vaters den Auftritt aus dem Aiolos des Euripides beibringt, in der Makareus seiner Schwester Kanaché Gewalt antat (W. 1371—'72), so ist zu bedenken, dass der u. A. pärsistisch gefärbte ethische Relativismus des Kynikers in der Ehe zwischen Blutsverwandten nichts schlechthin Naturwidriges zu sehen vermochte; fordert er, dass der Vater Euripides als den weisesten der Dichter lobe (1376—'77), so bedeutet das wohl eben, dass dieser der Lieblingsdichter des Antisthenes war. „In allem nimmst du dir die Hähne zum Muster", sagt Strepsiades (W. 1430) zum Sohne; von Hähnen aber ist gerade in der kynisierten Sokratik die Rede (D. L. 2 : 30, 6 : 40. 48, 8 : 34), und noch im Hahne Lukians, der (Gall. 6) richtig beim Herakles schwört, steckt der Kyniker. (Gall. 20.) Xen. Mem. 1 : 2, 49, 'Wolken' 904—906 und Plat. Euthyphr. 5e besagen zusammen, dass die kynische Sokratik unter Beistimmung Xenophons und unter Widerspruch des Aristophanes und Plato gelehrt hat, es sei unter Umständen gerecht, den eigenen Vater zu fesseln, und was Strepsiades W. 1437—'39 einräumt, dass nämlich dem Unrecht tuenden Vater vom Sohne Strafe gebühre, ist der relativistische Satz, den Plato auch Krit. 50e bekämpft hat. Der Pheidippides des Aristophanes ist eine Theatermaske, mit der keine andere als kynische Sokratik verspottet worden ist. (B.)

gelegt werden; wo aber dieses schlecht ist, muss sich die Geschichte des Strepsiades wiederholen.

Was die förmliche Anklage des Sokrates vor dem Volke betrifft, so muss man nicht, wie Tennemann (Bd. II, S. 39 flgd.), vom Schicksal des Sokrates sagen: „Es ist empörend für die Menschheit, dass dieser vortreffliche Mann als ein Opfer von Kabalen, die in Demokratien so häufig sind, den Giftbecher trinken musste.[1]) Ein Mann wie Sokrates, der das Recht" (vom Recht überhaupt ist nicht die Rede, sondern es fragt sich: welches Recht? — Das Recht der moralischen Freiheit) „zur einzigen Richtschnur seines Handelns gemacht hatte und von dem geraden Wege keinen Schritt abwich, musste sich notwendig viele zu Feinden machen" (warum? Dies ist albern: eine moralische Heuchelei, besser als Andere sein zu wollen, die man dann seine 'Feinde' nennt), „die aus ganz anderen Triebfedern zu handeln gewohnt waren. Wenn man an das Sittenverderbnis und an die Regierung der dreissig Tyrannen denkt, muss man sich doch wundern, dass er bis in sein siebzigstes Jahr ungestört fortwirken konnte. Da aber die Dreissiger selbst nicht Hand an ihn zu legen 'wagten', so ist es um so mehr zu verwundern, dass unter der wieder errichteten rechtlichen Regierung und Freiheit, nach Stürzung des Despotismus," — eben damit kam den Athenern die Gefahr, in der ihr Princip schwebte, zum Bewusstsein, — „ein Mann wie Sokrates ein Opfer von Kabalen werden konnte. Dies Phänomen lässt sich wahrscheinlich daraus erklären, dass die Feinde des Sokrates erst Zeit gewinnen mussten, um sich einen Anhang zu verschaffen, dass sie unter der Regierung der Dreissiger eine zu unbedeutende Rolle spielten u. s. w." — Was nun den Process des Sokrates betrifft, so haben wir daran zwei Seiten zu unterscheiden: die eine, den Inhalt der Anklage, die Verurteilung durch's Gericht, die andere, das Verhältnis des Sokrates zum souveränen Volke. In dem Rechtsgange liegt also das Gedoppelte: Das Verhalten des Angeklagten zum Inhalt, wegen dessen er angeklagt wird und das Verhalten desselben gegen die Competenz des Volkes, oder die Anerkennung der Majestät desselben. Sokrates ist von den Richtern 'schuldig' befunden worden in Ansehung des Inhalts seiner Anklage, aber zum Tode ist er verurteilt worden weil er die Competenz und Majestät des Volkes über einen Angeklagten anzuerkennen sich weigerte.

a. Die Anklage bestand aus zwei Punkten: „Dass Sokrates 'die' nicht für Götter halte, welche das athenische Volk dafür halte, sondern neue einführe; und dass er die Jugend verführe."[2]) Die Verführung der Jugend liegt darin, dass er ihr schwankend machte, was unmittelbar galt. Das Erste gründet sich teils auf dasselbe, denn er brachte es ebenso zur Einsicht, dass das nicht den Göttern angenehm sei, was gewöhnlich dafür gehalten werde; teils hängt es mit dem Dämonion zusammen. Nicht als ob er dies für seinen 'Gott' ausgegeben, sondern bei den Griechen war dies die Wendung, welche die Individualität des Entschlusses nahm, dass sie ihn für eine Zufälligkeit des Individuums nahmen, und deswegen, wie die Zufälligkeit der Umstände etwas Æusseres ist, so auch die Zufälligkeit des Entschlusses zu etwas Æusserem machten, d. h. ihre Orakel

---

[1]) *Æschines hat nachher (in Tim. 173) behauptet, Sokrates sei als Lehrer des Kritias verurteilt worden, der ein Vetter Platons und auf seine Weise antidemokratischer 'Sophist' war.* (B.)

[2]) Plat. Apol. 24b; Xenoph. Apol. 10, Memor. 1 : 1, 1.

um Rat fragten, — ein Bewusstsein, dass der einzelne Wille selbst etwas Zufälliges ist. Sokrates aber, der die Zufälligkeit des Entschlusses in sich selbst verlegte, indem er seinen Dämon in seinem Bewusstsein hatte, hob eben damit den äusseren allgemeinen Dämon auf, in den die Griechen den Entschluss verlegten. Diese Anklage, wie Sokrates' Verteidigung gegen dieselbe, wollen wir nun näher untersuchen und Xenophon schildert uns beides, wie uns denn auch Plato eine Apologie geliefert hat.[1]) Indessen dürfen wir hier nicht dabei stehen bleiben, dass Sokrates ein vortrefflicher Mann war, der unschuldig litt u. s. f., sondern in dieser Anklage ist es der Volksgeist Athens, welcher gegen das Princip auftritt, das ihm verderblich geworden ist.

Was den ersten Punkt der Anklage anbetrifft, dass Sokrates die vaterländischen Götter nicht ehre, sondern neue Götter einführe, so lässt Xenophon[2]) ihn darauf antworten, dass er die gleichen Opfer wie jeder andere an den öffentlichen Altären immer gebracht habe, hätten alle seine Mitbürger gesehen, und seine Ankläger ebenso gut sehen können. Was aber das betreffe, dass er neue Dämonien einführe, weil ihm die Stimme Gottes erscheine, die ihm anzeige, was er zu tun habe, so berufe er sich darauf, dass auch von den Wahrsagern Geschrei, Flug der Vögel, die Aussprüche von Menschen (wie die Stimme der Pythia), die Lage der Eingeweide der Opfertiere, selbst Donner und Blitz, für göttliche Ankündigungen genommen würden. Dass Gott das Zukünftige voraus wisse und, wenn er wolle, es in jenen Weisen anzeige, — das hielten alle dafür, so gut wie er; Gott könne aber auch noch sonst das Zukünftige offenbaren. Dass er nicht lüge, wenn er behaupte, die Stimme Gottes zu hören, könne er durch Zeugnisse seiner Freunde beweisen, welchen er oft den Ratschluss angekündigt habe, und dies sei in den Erfolgen immer wahr befunden worden. Xenophon (Memorab. 1 : 1, 11) fügt dem hinzu: „Niemand hat jemals den Sokrates etwas

---

[1]) *Was uns über die Anklage zunächst Plato hinterlassen hat, bezieht sich eigentlich auf die Sokratik des Antisthenes und deren Verspottung durch Aristophanes in der zweiten Wolkenreduction; die Verteidigung Plato's wird in der Apologie Xenophons gewissermaassen wiederholt. In seinen 'Erinnerungen' hat Xenophon, dem der Process nur von Hörensagen bekannt war und die Anklagereden wohl nimmer vorgelegen haben, den Sokrates der kynischen Protreptik gegen die hinzugekommene 'Anklage' des Polykrates verteidigt, so dass wir von dem wirklich geführten Process eigentlich nicht viel wissen; schon die Namen der Ankläger erregen Bedenken. Als tatsächliche Gegner dürften Antisthenes, Aristophanes, Polykrates, Isokrates und Plato selbst (Apol. 18 b, 29 c, 31 a, Men. 89 e)* τοὺς ἀμφὶ Ἄνυτον *gekannt haben; dass Plato einen Hauptführer der erzürnten Dichter (Apol. 23 e) zu einem Wortführer auch der gerichtlichen Anklage macht, besagt wohl nur, dass seine Verteidigung eben gegen einen Dichterangriff gerichtet sei, und indem die Apol. 23 d angeführten Angriffspunkte diejenigen der vorliegenden Wolkenkomödie (218. 188. 247—248. 112—115) sind, erscheint die Schrift als ein tertiäres Gebilde, in welchem eigentlich nur der Kynismus gegen die Komödie vertreten wird. Daher u. A. der vielfach scherzhafte Ton in der Behandlung der Klage: ebenso wie hinter dem Sokrates der angeblich 423 v. Chr. aufgeführten Wolkenkomödie ein Antisthenes aus dem ersten Jahrzehnt nach Sokrates' Tode steckt, ist auch der Meletos Platons wieder nur eine Maske für Aristophanes. Xenophons Apologie, welche das kynisierende Lob des Sokrates ins Geschmacklose treibt, durfte den Meletos samt dem unwahrscheinlichen Delphiorakel aus der platonischen herhaben, worauf in den Memorabilien 4 : 4, 4 eine weitere pseudogeschichtliche Verwendung des platonischen Witzes vorkommt.* (B.)

[2]) Apol. 11—13, Memor. 1 : 1, 2—6. 19.

Gottloses oder Unheiliges weder tun, sehen, noch reden hören, denn niemals hat er auch über die Natur des Alls geforscht, wie die Meisten der Uebrigen, wenn sie untersuchten, wie die von den Sophisten sogenannte Welt entstanden sei." Von daher kamen nämlich die früheren Atheisten, die, wie Anaxagoras, die Sonne für einen Stein gehalten haben.[1])

Die Wirkung, welche die Rechtfertigung dieses Teils der Anklage auf die Richter machte, drückt Xenophon[2]) so aus, dass „sie darüber ungehalten geworden, ein Teil, weil sie dem nicht glaubten, was Sokrates sagte, ein anderer Teil aus Neid, dass er von den Göttern eines Höheren gewürdigt worden sei als sie selber." — Diese Wirkung ist sehr natürlich. Auch in unseren Tagen ist zweierlei bei dergleichen der Fall Entweder wird einem nicht geglaubt, wenn er sich besonderer Offenbarungen rühmt, und zwar solcher Offenbarungen, die das einzelne Tun und Schicksal betreffen: man glaubt es nicht, weder im Allgemeinen, dass solche Offenbarungen geschehen, noch dass sie diesem Subjecte begegnet seien. Oder wenn einer sich mit solchen Wahrsagereien abgiebt, so wird ihm mit Recht sein Handwerk gelegt und er wird eingesperrt. Man läugnet ihm dabei nicht im Allgemeinen, dass Gott nicht alles vorherwisse, auch nicht, dass er es dem Einzelnen offenbaren könne: man würde die Sache in abstracto zugeben, aber nicht in der Wirklichkeit, und glaubt es in keinem einzelnen Falle. Man glaubt ihm nicht, dass 'ihm' diesem Einzelnen es geoffenbart worden. Denn warum ihm mehr als Anderen? Und warum gerade diese Lumpereien, ganz einzelne Angelegenheiten, — ob einer eine glückliche Reise haben solle, ob er mit einem umgehen solle, ob er in einer Rede sich vor seinen Richtern ordentlich verteidigen solle? Und warum nicht änderes unter dem unendlich Vielen, was dem Einzelnen begegnen kann? Warum nicht vielmehr wichtigere, das Wohl ganzer Staaten betreffende Dinge? So glaubt man es keinem Einzelnen, ungeachtet, wenn es 'möglich' sein soll, es am Einzelnen geschehen müsste. Dieser Unglaube, der so das Allgemeine und die allgemeine Möglichkeit nicht läugnet, es aber in keinem bestimmten Falle glaubt, glaubt in der Tat an die Wirklichkeit und Wahrheit der Sache nicht. Er glaubt unbewusst es darum nicht, weil das absolute Bewusstsein, und ein solches soll es doch sein, 'einmal' von solchen Lumpereien, als der Gegenstand dieser Wahrsagereien und auch der des Sokrates sind, überhaupt nicht als von etwas Positivem weiss; denn im Geiste ist dergleichen unmittelbar als ein Verschwundenes. 'Alsdann' weiss das absolute Bewusstsein nicht vom Zukünftigen als solchen, so wenig als vom Vergangenen; es weiss nur vom Gegenwärtigen. Aber indem in seiner Gegenwart, in seinem Denken auch der Gegensatz des Zukünftigen und Vergangenen gegen das Gegenwärtige auftritt, weiss es auch von der Zukunft und Vergangenheit, aber vom Vergangenen als einem Gestalteten. Denn die Vergangenheit ist die 'Aufbewahrung' der Gegenwart als Wirklichkeit, aber die Zukunft ist der Gegensatz hiervon, das Werden der Gegenwart als Möglichkeit, also vielmehr das Gestaltlose. Aus diesem Gestaltlosen tritt erst das Allgemeine in der Gegenwart in die Gestalt; es kann daher überhaupt in der Zukunft keine Gestalt angeschaut werden. Man hat das dumpfe Gefühl, dass wenn Gott handle, so geschehe es nicht in particularer Weise, und nicht für particulare Gegenstände.

---

1) Plat. Apol. Socrat. p. 26 (p. 108—109).
2) Apologia Socrat. § 14 (cf. Memorab. 1 : 1, 17).

Man hält solche Dinge für zu geringe, als dass sie in einem ganz besonderen Falle von Gott geoffenbart würden. Man giebt zu, Gott bestimme auch das Einzelne, aber sogleich ist darunter die Totalität' der Einzelnheit gefasst, oder alle Einzelnheiten; man sagt daher, die Wirkungsweise Gottes sei allgemeiner Natur.

Während bei den Griechen nun die Entscheidung die Form einer durch Vögelflug und Geschrei gesetzten äusseren Zufälligkeit hatte, so ist die Entschliessung in unserer Bildung eine innere Zufälligkeit, indem ich selbst diese Zufälligkeit sein will und das Wissen der Individualität damit ein Bewusstsein über diese Zufälligkeit ist. Wenn aber die Griechen, für welche die Seite der Zufälligkeit des Bewusstseins ein Seiendes, ein Wissen desselben als Orakel war, diese Individualität als ein allgemeines Wissen hatten, das jeder um Rat fragen konnte, so hatte bei Sokrates — wo dieses äusserlich Gesetzte zwar, wie bei uns, in das Bewusstsein hereingetreten war, aber noch nicht völlig, sondern noch als eine seiende Stimme, als ein vorgestelltes Wesen erschien, das er von seiner Individualität unterschied, — der Entschluss der einzelnen Individualität darum sowohl den Schein der Eigenheit als einer Besonderheit, und war keine allgemeine Individualität, und das konnten seine Richter, wie billig, nicht ertragen, sie mochten es nun glauben oder nicht. Bei den Griechen mussten ferner solche Offenbarungen eine bestimmte Art und Weise haben; es gab gleichsam officielle Orakel (nicht subjective), wie die Pythia, ein Baum u. s. w. Wenn dann also in irgend einem besonderen Diesen, der gewöhnlicher Bürger ist, dieses erscheint, so wird es als unglaublich und unrichtig angesehen; der Dämon des Sokrates war nun aber eben eine andere Weise als die, welche in der griechischen Religion gegolten hat. Um so merkwürdiger ist es, dass dennoch das Orakel des delphischen Apoll, die Pythia, den Sokrates für den weisesten der Griechen erklärt hat.[1]) Eben Sokrates hat das Gebot des wissenden Gottes, „Erkenne Dich selbst", erfüllt, und zum Wahlspruch der Griechen gemacht, und zwar als das Gesetz des Geistes, nicht als eine Erkenntnis der eigenen Particularität des Menschen. Sokrates ist so der Heros, der an die Stelle des delphischen Gottes das Princip aufgestellt hat, der Mensch müsse in sich schauen, um zu wissen, was das Wahre sei. Indem die Pythia nun selbst jenen Ausspruch tat, liegt darin die Umwälzung des griechischen Geistes, dass an die Stelle des Orakels das eigene Selbstbewusstsein jedes denkenden Menschen getreten ist. Diese innere Gewissheit ist aber allerdings ein anderer neuer Gott, nicht der bisherige Gott der Athener, und so ist die Anklage gegen Sokrates ganz richtig.

Betrachten wir noch den zweiten Punkt der Anklage, dass Sokrates die Jugend verführe, so setzte er ihr auch in dieser Rücksicht zuerst dies entgegen:

---

[1]) *Der Sokrates, welcher, ohne dadurch auf seine Richter Eindruck zu machen, von einem seine Weisheit bezeugenden Ausspruche der Pythia redet, ist kaum geschichtlicher als der, welcher beim Aristophanes ('Wolken' 218. 869) der Mann im Hängekorbe heisst; woher wusste man bei Sokrates' Lebzeiten in Delphi etwas so Bestimmtes von einem Manne, der später freilich durch allerhand Erdichtungen berühmt geworden, zeitlebens aber literarisch und politisch ganz schweigsam gewesen ist? „Erkenne dich selbst", — nicht das delphische Orakel, sondern die Inschrift draussen am delphischen Tempel hat den nach Selbsterkenntnis trachtenden Dialektiker für den weisesten Menschen erklärt; dem Kynismus ist die Weisheit Selbsterkenntnis und als solche das Schwierigste gewesen und wohl nur von dem begeisterten Schüler aus dem Hundshofe ist die alte Frage, wer der Weiseste sei, zuerst auf Sokrates angewandt worden. — Vgl. Plat. Apol. 21 a und Joh. 17 : 3.* (B.)

Das Orakel von Delphi habe erklärt, dass keiner weder edler, noch gerechter, noch weiser sei.[1]) Und dann setzte er dieser Anklage sein ganzes Leben entgegen: Ob er durch das Beispiel, das er überhaupt gegeben, und besonders denen, mit welchen er umgegangen, wohl Einen zum Schlechten verführt habe?[2]) So musste die allgemeine Anklage näher bestimmt werden, und es traten Zeugen auf: „Meletos sagte aus, er wisse einige, die er überredet, ihm mehr zu gehorchen, als ihren Eltern."[3]) Dieser Punkt der Anklage bezog sich vorzüglich auf den Anytos, und da er dies mit genügenden Zeugnissen belegte, war allerdings die Sache dem Gerichte erwiesen. Sokrates erklärte sich hierüber näher, als er vom Gerichte wegging. Xenophon (Apol. Socr. §§. 27. 29—31) erzählt nämlich, dass Anytos dem Sokrates darüber feind geworden, weil Sokrates dem Anytos, der ein angesehener Mann war, gesagt habe, er solle seinen Sohn nicht zu dem Geschäfte der Gerberei erziehen, sondern auf eine eines freien Mannes würdige Weise. Anytos war selbst ein Gerber, und obgleich sein Geschäft meist von Sklaven betrieben wurde, so war dasselbe doch an sich nichts Schimpfliches; der Ausdruck des Sokrates ist mithin schief, obgleich, wie wir sahen, ganz im Geiste der griechischen Denkweise. Sokrates setzte hinzu, dass er mit diesem Sohne des Anytos Bekanntschaft gemacht und keine üble Anlagen an ihm entdeckt habe; er prophezeie aber, er werde bei dieser sklavischen Arbeit, zu der ihn der Vater anhalte, nicht bleiben. Weil er jedoch keinen vernünftigen Mann um sich habe, der sich seiner annehme, so werde er in schlechte Begierden verfallen und es in der Liederlichkeit weit bringen. Xenophon fügt hinzu, dass Sokrates' Voraussagung sich wörtlich bestätigt habe, der Jüngling sich dem Trunke ergeben und Tag und Nacht fortgesoffen habe, und ein ganz unwürdiger Mensch geworden sei. Was leicht begreiflich ist, da ein Mensch, der sich für etwas Besseres tauglich fühlt (es sei nun wahr oder unwahr) und durch diese Zwietracht im Gemüte unzufrieden mit dem Zustande, in dem er lebte, gegen den er zugleich keinen anderen erreichen konnte, eben aus dieser Verdrossenheit zur Halbheit und dann auf den Weg der Schlechtigkeit gebracht wird, der die Menschen so oft ruiniert. Die Prophezeiung des Sokrates ist so ganz natürlich.

Auf diese bestimmtere Anklage, dass er die Söhne zum Ungehorsam gegen ihre Eltern verleite, erwidert nun Sokrates durch die Frage, ob man denn in der Wahl für öffentliche Æmter, z. B. der Feldherren, die Eltern vorziehe, und nicht vielmehr die in der Kriegskunst erfahren seien? So würden in allen Stücken die in einer Kunst oder Wissenschaft Geschicktesten vorgezogen. Ob es denn hiernach nicht zu verwundern sei, dass er darüber vor Gericht gefordert werde, weil er von den Söhnen den Eltern vorgezogen werde in Ansehung der Erlangung dessen, was für den Menschen das höchste Gut sei, d. h. zu einem edlen Menschen erzogen zu werden.[4]) Diese Antwort des Sokrates ist nach einer Seite wohl richtig; wir sehen aber sogleich, dass wir auch hier dieselbe nicht erschöpfend nennen können, denn der eigentliche, wesentliche Punkt der Anklage ist nicht berührt. Was wir von seinen Richtern Unrecht gefunden sehen, ist

---

[1]) Xenoph. Apol. Socrat. §. 14.
[2]) Xenoph. Apol. Sokrat. §. 16—19; Memorab. I, c. 2, § 1—8.
[3]) Xenoph. Apol. Socrat. §. 20; cf. Memorab. I, c. 2, §. 49 sqq.
[4]) Xenoph. Apol. Socrat. §§ 20—21; Memorab. I, c. 2, §§ 51—55; Plat. Apol. Socrat. pp. 24—26 (p. 103—107).

die moralische Einmischung eines Dritten in das absolute Verhältnis zwischen Eltern und Kindern. Im Allgemeinen kann hierüber nicht viel gesagt werden, denn es kommt alles auf die Art dieses Eindringens an, und ist es auch in einzelnen Fällen notwendig, so hat es doch im Ganzen nicht stattzufinden, am wenigsten, wenn sich eine zufällige Privatperson dasselbe erlaubt. Die Kinder müssen das Gefühl der Einheit mit den Eltern haben: dies ist das erste unmittelbare sittliche Verhältnis; jeder Erzieher muss es respectieren, rein erhalten, und die Empfindung dieses Zusammenhanges ausbilden. Wenn daher ein Dritter in dieses Verhältnis von Eltern und Kindern berufen wird, die Einmischung aber so beschaffen ist, dass dadurch die Kinder zu ihrem Besten von dem Vertrauen gegen die Eltern abgezogen und ihnen der Gedanke gegeben wird, dass ihre Eltern schlechte Leute sind, die sie durch ihren Umgang und ihre Erziehung verderben, so finden wir dies empörend. Es ist das Schlimmste, was den Kindern in Rücksicht auf Sitte und Gemüt geschehen kann, wenn man dieses Band, was ja immer in Achtung stehen muss, auflockert oder gar zerreisst, und in Hass, Verachtung und Uebelwollen verkehrt. Wer dies tut, hat die Sittlichkeit in ihrer wesentlichen Form verletzt. Diese Einheit, dieses Vertrauen ist die Muttermilch der Sittlichkeit[1]) an der der Mensch grossgezogen wird; frühes Verlieren der Eltern ist daher ein grosses Unglück. Der Sohn, wie die Tochter, muss sich zwar aus seiner natürlichen Einheit mit der Familie reissen und selbstständig werden, aber es soll eine ungezwungene, ungewaltsame Trennung sein, die nicht feindselig und verachtend ist; wenn ein solcher Schmerz in das Gemüt gelegt wird, gehört eine grosse Kraft und Anstalt dazu, ihn zu überwinden und die Wunde zu heilen. Wenn wir nun von jenem Beispiel des Sokrates sprechen wollen, scheint er durch sein Eindringen es veranlasst zu haben, dass der junge Mensch mit seiner Lage unzufrieden wurde. Anytos' Sohn mochte im Ganzen wohl die Arbeit sich unangemessen gefunden haben; ein Anderes ist es aber, wenn solches Missbehagen zum Bewusstsein gebracht und durch die Autorität eines Mannes wie Sokrates bestätigt wird. Wir können sehr wohl die Vermutung haben, dass, wenn sich Sokrates mit ihm eingelassen hat, er den Keim des Gefühls der Unangemessenheit in ihm hervorgehoben, befestigt und entwickelt habe. Sokrates hat die Seite der Anlagen bemerkt, ihm gesagt, er sei zu etwas Besserem tauglich, und so die Zerrissenheit des jungen Menschen fixiert und seine Verdrossenheit gegen seinen Vater gestärkt, die so die Wurzel seines Verderbens wurde. Man kann hiernach auch diese Anklage, das Verhältnis der Eltern und Kinder gestört zu haben, nicht für unbegründet, sondern für vollkommen begründet ansehen. So wurde es auch besonders dem Sokrates sehr übel genommen und zum Vorwurf gemacht, dass er solche Schüler wie Kritias und Alkibiades gehabt, die Athen fast an den Rand des Verderbens brachten. Denn wenn er sich in die Erziehung einmischte, die Andere ihren Kindern gaben, so war man zur Forderung berechtigt, dass das nicht tröge, was er zur Bildung der Jünglinge tun wollte.

Die Frage ist nur, wie kommt das Volk dazu, davon Notiz zu nehmen, in

---

1) „*Die natürliche und zugleich religiöse Sittlichkeit ist die Familienpietät.*" *Phil. der Gesch., S. 102 Reclam. — Der Familiensinn ist die Sittlichkeit selbst, unmittelbare Sittlichkeit, welche sich in der Gesellschaft zur Unsittlichkeit verkehrt; die höhere Entwicklung beider verwirklicht sich staatlich, 'politisch'.* (B.)

wie weit können solche Gegenstände Gegenstände der Gesetzgebung sein und vor Gericht gezogen werden? Nach unsern Gesetzen ist, was den ersten Punkt der Anklage betrifft, solche Wahrsagerei wie z. B. die Cagliostro's [1]) unstatthaft und würde untersagt, ehemals z. B. durch die Inquisition. Hinsichtlich des zweiten Punktes ist eine solche moralische Einmischung zwar bei uns organisierter, wo ein eigener Stand diese Pflicht auf sich hat; doch muss sie selbst allgemein bleiben und darf nie dazu fortgehen, Ungehorsam gegen die Eltern, welcher das erste unsittliche Princip ist, hervorzurufen. Gehört aber dergleichen zu behandeln vor die Gerichte? Es betrifft dies zunächst die Frage über das Recht des Staats, und da wird jetzt eine grosse Breite zugegeben. Wenn jedoch z. B. ein Professor oder ein Prediger eine bestimmte Religion angriffe, so würde die Regierung gewiss Notiz davon nehmen und sie hätte ganz Recht dazu, wiewohl darüber geschrieen wird, wenn sie es tut. [2]) Es ist zwar eine Grenze, die, bei der Freiheit des Denkens und Sprechens, schwer zu bestimmen ist und auf stillschweigender Uebereinkunft beruht, aber es giebt einen Punkt, über den hinaus das Unerlaubte liegt, z. B. eine directe Aufforderung zum Aufruhr. „Schlechte Grundsätze," sagt man zwar, „zerstören sich von selbst und finden keinen Eingang." Das ist aber nur zum Teil wahr, zum Teil nicht, denn die Beredsamkeit der Sophisten beim Pöbel regt eben dessen Leidenschaften auf. Auch heisst es, „dies sei nur theoretisch, man begehe keine Handlungen." Aber der Staat beruht wesentlich auf dem Gedanken, und sein Bestehen hängt von den Gesinnungen der Menschen ab; denn er ist ein 'geistiges', nicht aber ein 'physisches' Reich. [3]) Da hat er insofern Maximen und Grundsätze, die seinen Halt ausmachen, und werden diese angegriffen, so muss die Regierung einschreiten. Dazu kommt, dass in Athen noch ein ganz anderer Zustand vorhanden war als bei uns; um aber den Fall des Sokrates richtig beurteilen zu können, müssen wir doch den athenischen

---

[1]) *Giuseppe Balsamo (1743—1795).* (B.)

[2]) *„Wie die Religion beschaffen ist, so der Staat und seine Verfassung; er ist wirklich aus der Religion hervorgegangen und zwar so, dass der athenische, der römische Staat nur in dem specifischen Heidentum dieser Völker möglich war, wie eben ein katholischer Staat einen anderen Geist und andere Verfassung hat als ein protestantischer." (9 : 64.) Schelling: „Den verschiedenen Götterlehren entsprechen die verschiedenen Völker." (2, 1 : 131.) Hegel: „Die Vorstellung von Gott macht die allgemeine Grundlage eines Volkes aus; nach dieser Seite steht die Religion im engsten Zusammenhange mit dem Staatsprincip." (9 : 63.) Schelling: „Der Staat in seiner Entgegensetzung gegen die Kirche ist selbst wieder die Naturseite des Ganzen, worin beide Eins sind." (1, 5 : 314.) Hegel: „Staat und Kirche treffen also hier direct zusammen oder gegen einander." (8 : 333.) „Die Religion als solche darf nicht das Regierende sein." (8 : 343.) I. Frohschammer im Jahre 1889: „Der moderne Staat zeigt schon darin, dass er im Dienste Gottes stehe und wirke, dass er den wilden Streit fanatischer Religionsparteien wenn nicht ganz verhindert, doch mässigt und in menschlichen Schranken hält, während früher jede Art von Unmenschlichkeit dabei zur Geltung kam." ('Die Phil. des Thomas v. Aquino', S. 499.) — Bekanntlich hat noch Pius IX in den Jahren 1851 und 1864 (Syll. prop. 24) den Satz verurteilt, die Kirche habe nicht die Gewalt, Zwang anzutun.* (B.)

[3]) *Schelling: „Die Staatsverfassung ist ein Bild der Verfassung des Ideenreichs." (1, 5 : 260.) Hegel: „Der Staat ist die göttliche Idee, wie sie auf Erden vorhanden ist." (9 : 49.) Plato: Der Staat ist die Gerechtigkeit im Grossen. (Zu vergl. 'Staat' 358—369.) Hegel: Der Staat ist die Vernunft im Grossen, — in Weise der Natürlichkeit.* (B.)

Staat und seine Sitten zugrundelegen. Nach den athenischen Gesetzen, d. h. nach dem Geiste des absoluten Staats, war nun dieses beides, was Sokrates tat, zerstörend für diesen Geist, statt dass bei unserer Verfassung das Allgemeine der Staaten ein strengeres Allgemeines ist, das die Einzelnen allerdings freier um sich herumspielen lässt, indem sie diesem Allgemeinen nicht so gefährlich werden können.[1]) So ist es erstens allerdings eine Umkehrung des athenischen Staats, wenn diese öffentliche Religion zugrundegeht, auf die sich alles baut und ohne die der Staat nicht bestehen konnte, da bei uns der Staat mehr für sich eine absolute Macht ist. Der 'Dämon' ist nun in der Tat eine andere Gottheit als die anerkannten, und indem er in Widerspruch mit der öffentlichen Religion stand, machte er sie einer subjectiven Willkür fähig. Da aber die bestimmte Religion so innig mit dem öffentlichen Leben zusammenhing, dass sie sogar eine Seite der öffentlichen Gesetzgebung ausmachte, war dem Volke die Einführung eines 'neuen Gottes', der das Selbstbewusstsein zum Princip machte und den Ungehorsam veranlasste, notwendig ein Verbrechen. Darüber können wir mit den Athenern rechten; dass sie aber consequent waren, müssen wir ihnen einräumen. Zweitens ist der sittliche Zusammenhang zwischen Eltern und Kindern noch fester und viel mehr die sittliche Grundlage des Lebens bei den Athenern als bei uns, wo die subjective Freiheit herrscht; denn die Familienpietät ist der substantiale Grundton des athenischen Staats. Sokrates hatte das athenische Leben also in zwei Grundpunkten angegriffen und verletzt; die Athener fühlten es, und es kam ihnen zum Bewusstsein. Ist es mithin zu verwundern, dass Sokrates schuldig befunden wurde? Wir könnten sagen, er musste es werden. Tennemann (Bd. II, S. 41) sagt: „Ungeachtet diese Klagepunkte die handgreiflichsten Unwahrheiten enthielten, wurde doch Sokrates zum Tode verurteilt, weil er zu erhaben dachte, als dass er sich zu den gemeinen niedrigen Mitteln, womit man das Urteil der Richter zu bestechen pflegte, herablassen wollte." Dies ist aber alles falsch; er ist jener Taten für schuldig erfunden, aber darum nicht zum Tode verurteilt worden.

b. Hier fängt vielmehr die zweite Seite seines Schicksals an. Nach athenischen Gesetzen hatte der Angeklagte, nachdem die Heliasten, wie in England das Geschwornengericht, ihn schuldig gesprochen, die Freiheit, der Strafe, auf die der Kläger antrug, eine 'Gegenschätzung' gegenüberzustellen (ἀντιτιμᾶσθαι), die eine Milderung enthielt, ohne eine förmliche Appellation zu sein, — eine vortreffliche Einrichtung des athenischen Gerichtswesens, die von Humanität zeugt. Es handelte sich bei dieser Schätzung also nicht um die Strafe im Allgemeinen, sondern nur um die Art der Strafe; dass Sokrates eine Strafe verdiente, hatten die Richter ihm bestimmt. Wenn man es nun aber auch dem Schuldigen überliess, sich selbst die Strafe zu bestimmen, so durfte sie doch nicht willkürlich, sondern musste dem Verbrechen angemessen sein, eine Geld- oder Leibesstrafe (ὅ,τι χρὴ παθεῖν ἢ ἀποτῖσαι).[2]) Gerade darin, dass der schuldig Befundene sich selbst zum Richter über sich constituierte, lag aber, dass er sich dem Ausspruch des Gerichts unterwarf und sich für schuldig erkannte. Sokrates weigerte sich

---

[1]) *Was in der Gegenwart mehr als jemals offenbar wird, indem freilich der Parteigeist das Mögliche tut, das staatliche Gemeinwesen unter dem Vorwande einer Liebe zum Besseren zu zerreissen.* (B.)

[2]) Meier und Schömann: 'Der attische Process', SS. 173—179.

nun, sich eine Strafe zu bestimmen, die eben in einer Geldstrafe oder Verbannung bestehen konnte und — traf so die Wahl zwischen diesen und dem Tode, auf den die Ankläger angetragen. Er weigerte sich aber um deswillen, jene Strafe zu wählen, weil er, nach Xenophon's (Apol. Socr. § 23) Bericht, mit der Formalität der Gegenschätzung (τὸ ὑποτιμᾶσθαι), wie er sagte, eine Schuld eingestanden hätte; aber es handelte sich nicht mehr um die Schuld, sondern nur um die Art der Strafe.

Man kann diese Weigerung allerdings wohl für eine moralische Grösse halten, andererseits aber widerspricht sie einigermaassen dem, was Sokrates später im Gefängnisse sagte: dass er nicht habe fliehen wollen, sondern hier sitze, weil es den Athenern besser scheine, — und ihm besser, sich den Gesetzen zu unterwerfen. Aber die erste Unterwerfung wäre eben gewesen, weil die Athener ihn schuldig gefunden, dies zu respectieren und sich schuldig zu bekennen. Consequenterweise hätte er es also auch für besser halten müssen, sich die Strafe aufzuerlegen, da er sich den Gesetzen dadurch ebenfalls unterwarf nicht nur, sondern auch dem Urteil. So sehen wir die himmlische Antigone, die herrlichste Gestalt, die je auf Erden erschienen, bei Sophokles (Antig. vv. 925—926) zum Tode gehen, mit den letzten Worten als den einen Fall setzend:

— „Wenn dies den Göttern so gefällt,
Bekennen wir, dass, da wir leiden, wir gefehlt."

Perikles unterwarf sich auch dem Urteile des Volks, als des Souveräns; so sahen wir ihn für die Aspasia und den Anaxagoras bei den Bürgern herumgehen. So sehen wir in der römischen Republik die edelsten Männer die Bürger bitten. Darin liegt nichts Entehrendes für das Individuum, denn es muss sich vor der allgemeinen Macht bücken, und diese reale edelste Macht ist das Volk.[1]) Gerade von denen, die sich im Volke erheben, muss es dieses Anerkanntsein sehen. Hier hingegen verläugnete Sokrates diese Unterwerfung und Demütigung gegen die Macht des Volks, indem er nicht um Erlassung der Strafe bitten wollte. Wir bewundern in ihm eine moralische Selbstständigkeit, welche, ihres Rechtes sich bewusst, darauf besteht und sich nicht beugt, weder dazu, anders zu handeln, noch das für Unrecht anzuerkennen, was sie selbst für Recht erkennt. Sokrates setzt sich dem Tode deshalb aus, der also nicht als Strafe der Vergehen, deren er schuldig befunden wurde, angesehen werden darf; denn erst dies, dass er sich nicht selbst die Strafe bestimmen wollte, also die Anerkennung der richterlichen Gewalt des Volkes verschmähte, führte die Verurteilung zum Tode herbei. Im Allgemeinen hat er zwar die Souveränität des Volks anerkannt, aber nicht in diesem einzelnen Falle; aber sie ist nicht nur im Allgemeinen, sondern in jedem einzelnen Falle anzuerkennen. Bei uns wird die Competenz der Gerichte vorausgesetzt, und der Verbrecher ohne Weiteres verurteilt; so ist heutzutage das 'Subject' freigelassen, und es wird nur auf die 'Tat' gesehen. Bei den Athenern aber sehen wir die eigentümliche Forderung, dass der Verurteilte durch den Act des Sichschätzens zugleich ausdrücklich den richterlichen Spruch, schuldig

---

[1]) *Freilich ist der allgemeine Volkswille noch etwas Anderes als die vorübergehende Laune einer augenblicklichen Mehrheit Einzelner, und sogar der Wille Aller noch nicht der allgemeine Wille; vollends 'das Volk' im engeren Sinne weiss nicht, was es will. Vgl. SS. 1020. 1021. 1026. 1028 der Encyklopädie.* (B.)

zu sein, selbst sanctionieren musste. In England ist dieses selbst zwar nicht der Fall; aber ähnlich diesem herrscht dort noch die Form, dass der Angeklagte befragt wird, nach welchen Gesetzen er gerichtet sein wolle. Er antwortet dann, nach den Gesetzen seines Landes und von den Gerichten seines Volkes; hier geht so die Anerkennung dem gerichtlichen Verfahren voraus.

Sokrates hat also dem richterlichen Ausspruch sein Gewissen entgegengesetzt und sich vor dem 'Tribunal seines Gewissens' freigesprochen. Aber kein Volk, am wenigsten ein freies, und von dieser Freiheit als das athenische, hat ein Tribunal des Gewissens anzuerkennen, welches eben kein Bewusstsein, seine Pflicht erfüllt zu haben, kennt, als das Bewusstsein, das 'es' hat. Hierauf kann nun aber die Regierung, das Gericht, der allgemeine Geist des Volkes antworten: „Wenn du das Bewusstsein hast, deine Pflicht erfüllt zu haben, so müssen auch wir dieses Bewusstsein haben, dass du sie erfüllt hast." Denn das erste Princip eines Staates überhaupt ist, dass es keine höhere Vernunft, oder Gewissen, oder Rechtschaffenheit, wie man will, giebt, als das, was der Staat dafür erkennt. Quäker, Wiedertäufer u. s. f., die bestimmten Rechten des Staats, z. B. der Verteidigung des Vaterlandes, sich widersetzen, können in einem wahren Staate nicht geduldet werden.[1] Diese elende Freiheit, zu 'denken' und zu 'meinen', was jeder will, findet nicht statt; ebenso nicht dieses Zurückziehen in das Bewusstsein seiner 'Pflicht'. Wenn dieses Bewusstsein keine Heuchelei ist, so muss, dass es Pflicht sei, was der Einzelne tut von Allen als solche erkannt sein. Wenn das Volk irren kann, so kann noch viel mehr der Einzelne irren, und dass er dies könne und viel mehr als das Volk, muss er sich bewusst sein. Ueberhaupt hat das Gericht auch ein Gewissen und hat danach zu sprechen; ja das Gericht ist 'das privilegierte Gewissen'.[2] Wenn nun der Widerspruch des Rechtes in einem Processe darin besteht, dass jedes Gewissen etwas Anderes verlangt, so gilt nur das Gewissen des Gerichtshofs als das allgemeine gesetzliche Gewissen, von welchem das besondere Gewissen des Angeschuldigten nicht anerkannt zu werden braucht. Zu leicht nur sind die Menschen davon überzeugt, 'ihre Pflicht' erfüllt zu haben; aber der Richter untersucht, ob die Pflicht in der Tat erfüllt ist, wenn gleich die Menschen das Bewusstsein davon haben. —

Dass Sokrates seinem Tode auf die ruhigste und männlichste Weise entgegengegangen, liess sich von ihm nicht anders erwarten. Plato's Erzählung der schönen Scenen seiner letzten Stunden[3], obgleich nichts Ausgezeichnetes enthaltend, ist ein erhebendes Bild und wird immer die Darstellung einer edlen Tat sein. Die letzte Unterredung des Sokrates ist Popularphilosophie, wie denn die Unsterblichkeit der Seele erst hier vorkommt; doch ist sie gar kein Trost, wie denn auch Homer den Achill in der Unterwelt sagen lässt, er möchte lieber ein Ackersknecht auf der Erde sein.

Wenn nun aber das Volk von Athen durch die Vollziehung dieses Urteils das Recht seines Gesetzes gegen den Angriff des Sokrates behauptet und die Verletzung seines sittlichen Lebens an Sokrates bestraft hat, so ist Sokrates ebenso der.... 'Heros', der das absolute Recht des seiner selbst gewissen Geistes, des in sich entscheidenden Bewusstseins, für sich hat, also das höhere

---

1) *Vgl. hier S. 252 der Rechtsphilosophie in der Leidener Ausgabe.* (B.)
2) *Eben deshalb redet jetzt der Mann aus dem... Volke von Klassenjustiz.* (B.)
3) *Die rein aus dem Daume gesogen sein dürften.* (B.)

Princip des Geistes mit Bewusstsein ausgesprochen hat. Indem nun, wie angegeben, dieses neue Princip durch sein Auftreten in der griechischen Welt mit dem substantialen Geiste und der vorhandenen Gesinnung des athenischen Volkes in Collision gekommen ist, so hat diese Reaction stattfinden müssen, denn das Princip der griechischen Welt konnte noch nicht das Princip der subjectiven Reflexion ertragen. Das athenische Volk war also nicht nur berechtigt, sondern sogar verpflichtet, dagegen nach den Gesetzen zu reagieren, denn es sah dieses Princip als ein Verbrechen an. Das ist überhaupt in der Weltgeschichte die Stellung der Heroen, durch die eine neue Welt aufgeht, deren Princip in Widerspruch mit dem Bisherigen steht und es auflöst: dass sie als gewaltsam die Gesetze verlëtzend erscheinen. Sie finden daher auch individuell ihren Untergang; aber nur das Individuum, nicht das Princip, ist in der Strafe vernichtet, und der Geist des athenischen Volkes hat sich aus der Aufhebung desselben nicht wiederhergestellt. Die unrichtige Form der Individualität wird abgestreift und zwar auf gewaltsame Weise, als Strafe; das Princip selbst aber wird später, wenn gleich in anderer Form, durchdringen, und sich zu einer Gestalt des Weltgeistes erheben. Diese allgemeine Weise, in der das Princip auftritt und das Vorhandene untergräbt, ist die wahrhafte; das Unrecht, was so vorhanden war, war dies, dass das Princip nur als das Eigentum eines Individuums auftrat. Nicht 'seine' Welt kann den Sokrates so fassen, sondern die Nachwelt, insofern sie über beiden steht. Man kann sich vorstellen, das Leben des Sokrates hätte nicht nötig gehabt, diesen Ausgang zu nehmen, Sokrates hätte können als Privatphilosoph leben und sterben, seine Lehre hätte können von seinen Schülern ruhig aufgenommen und ebenso weiter verbreitet worden sein, ohne dass Staat und Volk davon Notiz genommen hätte, und die Anklage erscheint so zufällig. Allein man muss sagen, dass diesem Principe erst durch die Art jenes Ausgangs seine eigentliche Ehre widerfahren ist. Es ist dieses Princip nicht bloss etwas Neues und Eigentümliches, sondern ein absolut wesentliches Moment in dem sich entwickelnden Bewusstsein seiner selbst, bestimmt, als Totalität eine neue höhere Wirklichkeit zu gebären. Die Athener hatten die richtige Einsicht, dass dieses Princip nicht bloss als Meinung und Lehre erschien, sondern seine wahrhafte Stellung die directe und zwar feindlich zerstörende Beziehung auf die Wirklichkeit des griechischen Geistes sei, und sie sind nach dieser Einsicht verfahren. So ist der Verfolg der Schicksale des Sokrates nicht zufällig, sondern notwendig durch sein Princip bedingt. Oder den Athenern kommt die Ehre zu, jene Beziehung erkannt, ja dies gefühlt zu haben, dass sie selbst schon mit diesem Princip angesteckt waren.

c. Auch haben die Athener nachher diese Verurteilung des Sokrates bereut, und seine Ankläger teils selbst mit dem Tode teils mit Verweisung bestraft, denn überhaupt unterwarf sich nach athenischen Gesetzen der, welcher eine Anklage machte, dafür, dass die Klage falsch befunden wurde, derselben Strafe, die im entgegengesetzten Falle den Verbrecher traf. Das ist der letzte Act in diesem Drama. Einerseits anerkennen die Athener durch ihre Reue die individuale Grösse des Mannes; andererseits (und das ist der nähere Sinn) erkennen sie aber auch, dass dieses Princip in Sokrates, was verderblich und gegen sie feindselig ist — Einführung neuer Götter und Nichtachtung der Eltern —, selbst schon in ihren eigenen Geist eingekehrt sei, dass sie selbst schon in diesem Zwiespalte sind, dass sie in Sokrates nur ihr eigenes Princip verdammt

haben.[1]) Darin, dass sie die gerechte Verurteilung des Sokrates bereuten, scheint zu liegen, dass sie selbst wünschten, sie hätte nicht geschehen sollen. Allein aus der Reue folgt nicht, dass sie 'an sich' nicht hätte geschehen sollen, sondern nur für ihr Bewússtsein, dass sie nicht hätte geschehen sollen. Beide Teile sind die Unschuld, die schuldig ist und ihre Schuld büsst, und nur ungeistig und verächtlich wäre, wenn sie keine Schuld wäre.[2]) Ein Unschuldiger, dem es schlecht geht, ist ein Tropf; es ist daher eine platte und höchst kahle Darstellung, wenn in Tragödien Tyrannen und Unschuldige auftreten, weil es eine leere Zufälligkeit ist. Ein grosser Mensch will 'schuldig' sein[3]) und übernimmt die grosse Collision; so hat Christus seine Individualität preisgegeben[4]), aber die durch ihn hervorgebrachte Sache ist geblieben.

Das Schicksal des Sokrates ist so echt 'tragisch', — nicht im oberflächlichen Sinne des Wortes, wie man jedes Unglück tragisch nennt; so soll besonders der Tod, der einem würdigen Individuum widerfährt, 'tragisch' sein; so sagt man von Sokrates, dass, da er unschuldig zum Tode verurteilt worden, sein Los 'tragisch' sei. Solch' unschuldiges Leiden wäre aber nur traurig, nicht tragisch, denn es ist kein 'vernünftiges' Unglück. Das Unglück ist nur dann vernünftig, wenn es durch den Willen des Subjectes hervorgebracht ist, der unendlich berechtigt und sittlich sein muss, ebenso wie die Macht, gegen die er auftritt, — die darum nicht eine blosse Naturmacht, noch die Macht eines tyrannischen Willens sein darf; denn nur in jenem Falle hat der Mensch selbst Schuld an seinem Unglück, während der natürliche Tod nur ein absolutes Recht ist, was die Natur am Menschen ausübt. Im wahrhaft Tragischen müssen also berechtigte sittliche Mächte von beiden Seiten es sein, die in Collision kommen; so ist das Schicksal des Sokrates. Sein Schicksal ist auch nicht bloss sein persönliches, individual 'romantisches' Schicksal, sondern das allgemeine sittliche tragische Schicksal, die Tragödie Athens, die Tragödie Griechenlands, die darin aufgeführt wird. Zwei entgegengesetzte Rechte treten gegen einander auf, und eines zerschlägt sich am anderen; so kommen beide in Verlust, und sind auch beide gegen einander gerechtfertigt, — nicht als ob nur das eine Recht, das andere

---

[1]) *Vgl. die Philosophie der Geschichte, S. 351 in Brunstäd's Reclamausgabe.* (B.)

[2]) *Die bedeutungsvolle Tat ist als solche nie eine unschuldige Tat; 'unschuldig' handelt nur das Kindliche oder Kindische und Blödsinnige, und auch die pflichtgemässe Handlung ist nicht ohne 'Schuld', indem das Tun Entzweiung und Verletzung ist. „Jeder Inhalt," sagt Hegel mit Recht in der Phänomenologie, „hat den Makel der Bestimmtheit" oder Begrenztheit und Beschränktheit „an ihm und 'unschuldig' ist daher nur das Nichttun."*

[3]) *„Doubtless the disciples of Socrates — not to mention a greater — were much more confident of the absolute injustice of his judges than himself. He was only too well aware that good and evil are inextricably tangled, and there is always a case for the other side; that for his judges as for himself it was a choice of evils; that subjectively both might well be wholly right, but that objectively both were to some extent necessarily wrong." G. Tyrrell, 'A much-abused Letter' (1906) pp. 22—23.*

[4]) *Das Grosse und Erhabene, welches im Endlichen als Endliches erscheint, wird als das Göttliche im Menschen dem Individuum zum Schicksal, wie die evangelische Passio Christi vorbildlich zeigt; der evangelische Chrestus ist eine vorbildlich tragische Gestalt. Denn das Tragische ist das Erhabene einer einseitigen und beschränkten Grosse, die sich an die Stelle des Ganzen setzen möchte; es ist das beschränkte Grosse in seiner zum Untergang führenden Selbstüberhebung.* (B.)

Unrecht wäre. Die eine Macht ist das göttliche Recht, die unbefangene Sitte, deren Gesetze mit dem Willen identisch sind, welcher darin, als in seinem eigenen Wesen, frei und edel lebt; wir können es abstracterweise die 'objective Freiheit' nennen. Das andere Princip ist dagegen das ebenso göttliche Recht des Bewusstseins, das Recht des Wissens, oder der subjectiven Freiheit; das ist die 'Frucht des Baumes der Erkenntnis des Guten und des Bösen', d. h. der aus sich schöpfenden Vernunft, — das allgemeine Princip der Philosophie für alle folgenden Zeiten. Diese zwei Principien sind es, die wir im Leben und in der Philosophie des Sokrates gegen einander auftreten sehen.

Das athenische Volk selbst war in diese Periode der Bildung gekommen, dass das einzelne Bewusstsein als selbstständig von dem allgemeinen Geiste sich abtrennt und für sich wird; dies schaute es in Sokrates an, aber fühlte ebenso, dass es das 'Verderben' war und strafte also dieses sein eigenes Moment. Das Princip des Sokrates ist somit nicht das Vergehen Eines Individuums, sondern sie waren alle darin impliciert; es war dies eben ein Verbrechen, das der Volksgeist an ihm selbst beging.[1]) Durch diese Einsicht wurde die Verurteilung des Sokrates aufgehoben; Sokrates schien kein Verbrechen begangen zu haben, denn der Geist des Volkes ist sich jetzt allgemein dieses in sich aus dem Allgemeinen in sich zurückkehrende Bewusstsein. Es ist dies die Auflösung dieses Volkes, dessen Geist also bald aus der Welt verschwinden wird, aber so, dass aus seiner Asche ein höherer emporsteigt; denn der Weltgeist hat sich zu einem höheren Bewusstsein erhoben.[2]) Der athenische Staat hat zwar noch lange bestanden, aber die Blume seiner Eigentümlichkeit ist bald verwelkt. Bei Sokrates ist dieses Eigentümliche, dass er das Princip der Innerlichkeit des Bewusstseins nicht bloss praktisch, wie Kritias und Alkibiades, sondern im Gedanken aufgefasst und für denselben geltend gemacht hat, und das ist die höhere Weise. Die Erkenntnis hat den Sündenfall gebracht, enthält aber ebenso das Princip der Erlösung.[3]) Was also bei den Anderen nur als Verderben war, war bei Sokrates (da es Princip des Erkennens) auch Princip, das die Heilung in sich hat. Die Entwickelung dieses Princips, die den Inhalt der ganzen folgenden Geschichte ausmacht, ist für sich die Ursache, dass die späteren Philosophen sich von den Staatsgeschäften zurückgezogen, sich auf die Ausbildung einer innerlichen Welt beschränkt, den allgemeinen Zweck der sittlichen Ausbildung des Volkes von sich abgetrennt, und eine Stellung gegen den Geist Athens, gegen die Athene, genommen haben. Dazu gehört, dass die Particularität der Zwecke, der Interessen nun in Athen mächtig geworden ist. Dies hat das mit dem sokratischen Principe gemein, dass das, was dem Subjecte Recht, Pflicht, gut oder nützlich scheint, sowohl in Beziehung auf sich als auf den Staat, von der inneren Bestimmung und Wahl desselben, nicht von der Verfassung und

---

1) *„Sokrates heisst der zur Methode als logisches Gewissen erwachte Volksgeist." Karl Joël a. a. O. 2 : 2.* (B.)

2) *„Die... letzte Meinung kann derjenigen ihre sein, die einen allgemeinen Weltgeist, ein unfühlbares aber überall wirksames Princip als das geheime Triebwerk der Natur annehmen." Kant im Jahre 1754.* (B.)

3) *Der Chrestus ist nur 'der andere Adam', d. h. der Mensch nicht des Anfangs, sondern der Vollendung; der Adam des Anfangs und der Chrestus der da kommt, wo sich die Zeit erfüllet hat, verhalten sich wie Entzweiung und Versöhnung in Einem.* (B.)

dem Allgemeinen, abhängt. Dieses Princip des Bestimmens aus sich für das Individuum ist aber das Verderben des athenischen Volkes geworden, weil es noch nicht mit der Verfassung des Volkes geeinigt war, und so muss das höhere Princip in jedem Falle als Verderben erscheinen, wo es noch nicht mit dem Substantialen des Volkes einig ist. Das athenische Leben wurde schwach und der Staat ohnmächtig nach aussen, weil der Geist ein in sich Geteiltes war; so wurde er abhängig von Lakedämon, und dann sehen wir zuletzt überhaupt die äusserliche Unterordnung solcher Staaten unter die Makedonier.

Wir sind so mit Sokrates fertig. Ich bin hier ausführlicher gewesen, weil alle Züge so in Harmonie sind und er überhaupt der grosse geschichtliche Wendepunkt ist. Sokrates ist Ol. 95, 1 (399—400 v. Chr.), wo er 69 Jahr alt war, gestorben, — eine Olympiade nach Beendigung des peloponnesischen Krieges, 29 Jahre nach dem Tode des Perikles, und 44 Jahre vor Alexanders Geburt. Er hat die Herrlichkeit Athens und das Beginnen des Verderbens erlebt; er hat die höchste Blüte und den Anfang des Unglücks mit genossen.

C. SOKRATIKER. [1]

Nach dem Tode des Sokrates war die Folge, dass das Häufchen seiner Freunde sich aus Athen nach Megara flüchtete, wohin auch Plato ging. Euklides war dort ansässig und nahm sie nach Kräften auf. (D. L. 2:106.) Als Sokrates' Urteil aufgehoben war und die Ankläger bestraft waren, sind die Sokratiker zum Teil zurückgekehrt, und alles wurde wieder in's Gleichgewicht gebracht. Die Wirkung des Sokrates war weitreichend und bildend im Reiche des Gedankens und eine solche grosse Anregung bewirkt zu haben, ist immer das Hauptverdienst eines Lehrers. Subjectiv hat Sokrates die formale Wirkung gehabt, einen Zwiespalt im Individuum hervorzubringen; der Inhalt war dann dem Belieben und der Willkür eines jeden überlassen, weil das Princip das subjective Bewusstsein, nicht der objective Gedanke war. Sokrates selbst war nur bis dahin gekommen, dass er für das Bewusstsein überhaupt das einfache Wesen des Sichselbstdenkens als das Gute aussprach; ob aber die bestimmten Begriffe vom Guten das, dessen Wesen sie ausdrücken sollten, in der Tat gehörig bestimmten, untersuchte er nicht [2], sondern indem Sokrates das Gute zum Zweck für den handelnden Menschen machte, liess er die ganze Welt der Vorstellung, überhaupt das gegenständliche Wesen, für sich liegen, ohne einen Uebergang von dem Guten, dem Wesen des Bewussten als eines solchen, zu dem Ding zu suchen und das Wesen als Wesen der Dinge zu erkennen. Denn wenn alle jetzige speculative Philosophie das Allgemeine als das Wesen ausspricht, so hat dies, wie es zuerst auftritt, den Schein, eine einzelne Bestimmung zu sein,

---

1) *„Quom essent plures orti fere a Socrate, quod ex illius variis et diversis et in omnem partem diffusis disputationibus alius aliud apprehenderat, proseminatae sunt quasi familiae dissentientes inter se et multum disjunctae et dispares, quom tamen omnes se philosophos socraticos et dici vellent et esse arbitrarentur."* Cic. *'de Orat.' 3:16, 61.* — (B.)

2) *Zunächst hat auch Eukleides (D. L. 2:106) die Formel* ἓν τὸ ἀγαθὸν πολλοῖς ὀνόμασι καλούμενον, *und als negativ gewendete Begriffsdialektik lässt sich die megarische Sokratik als unmittelbare, freilich einseitige, Fortsetzung der ursprünglichen betrachten.* (B.)

neben der es noch eine Menge anderer giebt; erst die vollständige Bewegung des Erkennens hebt diesen Schein auf und das System des Universums stellt dann sein Wesen als Begriff, als gegliedertes Ganze, dar.

Die verschiedenartigsten Schulen und Grundsätze gingen aus dieser Lehre des Sokrates hervor, und man hat ihm daraus einen Vorwurf gemacht; es liegt aber in der Unbestimmtheit und Abstraction seines Principes selbst. Und so sind es dennoch nur bestimmte Formen dieses Principes selbst, die zunächst in den philosophischen Ansichten zu erkennen sind, die wir als sokratisch bezeichnen. Unter der Bezeichnung 'Sokratiker' verstehe ich aber die dem Sokrates näher gebliebenen Schüler und Weisen, in denen wir nichts anderes als die einseitige Auffassung der sokratischen Bildung finden. Ein Teil derselben hat sich nun ganz getreu an die unmittelbare Manier des Sokrates gehalten, ohne irgend weiter zu gehen; von dieser Art werden eine Menge seiner Freunde erwähnt, welche, insofern sie Schriftsteller wurden, sich damit begnügten, Unterredungen seiner Art, teils die er wirklich mit ihnen gehalten, teils die sie sonst gehört, geschichtlich richtig aufzuzeichnen, oder aber selbst dergleichen in seiner Weise auszuarbeiten, im Uebrigen aber sich speculativer Untersuchungen zu enthalten und, bei ihrer Richtung auf's Praktische, sich der Erfüllung der Pflichten ihres Standes und ihrer Lage, fest und getreu, und damit beruhigt und befriedigt zu erhalten. Xenophon ist der berühmteste und ausgezeichnetste unter diesen; ausser ihm haben noch eine Menge anderer Sokratiker Dialoge geschrieben. [1]) Es werden Æschines, von dessen Dialogen einige auf uns gekommen sind [2]), Phädo, Antisthenes und andere erwähnt, unter denen auch ein Schuhmacher Simon, „bei dem Sokrates oft in seiner Werkstätte einsprach, und der das nachher sorgfältig aufschrieb, was Sokrates mit ihm gesprochen." [3]) Die Titel seiner Dialoge, so wie die der anderen, welche deren hinterlassen haben, finden sich bei Diogenes Laertius (2 : 122—123. 60—61. 105; 6 : 15—18) angeführt; sie haben aber mehr nur ein literarisches Interesse, und ich übergehe sie daher.

Ein anderer Teil der Sokratiker aber ist über Sokrates hinausgegangen, indem sie, von ihm ausgehend, eine der besonderen Seiten der Philosophie und des Standpunktes, auf den das philosophische Bewusstsein durch ihn gebracht wurde, festgehalten und ausgebildet haben. Dieser Standpunkt enthält nämlich die Absolutheit des Selbstbewusstseins in sich, und die Beziehung seiner an und für sich seienden Allgemeinheit auf das Einzelne. Mit Sokrates und von ihm an sehen wir also das Wissen eintreten, die Welt sich in das Reich des bewussten Gedankens erheben, und dieses der Gegenstand werden. Wir sehen nicht mehr fragen und beantworten, was 'die Natur', sondern was 'die Wahrheit' sei; oder das Wesen hat sich bestimmt, nicht 'das Ansich' zu sein, sondern wie es im

---

1) *Im platonischen Corpus ist namentlich der zweite Alkibiades, den man nach Athen. 11 : 114 geradezu dem Xenophon beigelegt hat, eine urkynische Schrift (vgl. D. L. 6 : 18), die etwa von... Æschines verfasst sein könnte (vgl. D. L. 2 : 61); wenn man hier 138 b und Sen. ep. 60 zusammenhält, verspürt man sogleich, dass der Sokrates des zweiten Alkibiadesgesprächs ein Vorläufer der Stoa ist.* (B.)

2) *Das kynische Axiochosgespräch im platonischen Corpus ist nicht von Æschines (vgl. D. L. 2 : 61 und Athen. 5 : 62), und etwa in den Tagen des Krates geschrieben worden.* (B.)

3) *Der 'Simon' Phädons (D. L. 2 : 105) ist wohl eine Verspottung des antistheneischen und die kynisch sokratischen Unterredungen mit dem Schuster fingiert gewesen.* (B.)

Erkennen ist. Wir sehen daher die Frage vom Verhältnis des seiner selbst bewussten Denkens zum Wesen eintreten und das Wichtigste werden. Das 'Wahre' und das 'Wesen' ist nicht dasselbe: das Wahre ist das gedächte Wesen, das Wesen aber ist das einfache 'Ansich'. [1]) Dieses Einfache ist zwar selbst Gedanke und ist im Gedanken, aber wenn gesagt wird, das Wesen sei das reine Sein oder das Werden, oder das Fürsichsein bei den Atomistikern [2]), dann der Begriff als das Denken überhaupt (der νοῦς des Anaxagoras), oder endlich das Maass; so ist dies unmittelbar gesagt und hat eine gegenständliche Weise. Oder es ist die einfache Einheit des Gegenständlichen und des Denkens; es ist nicht rein gegenständlich, — denn das Sein kann man nicht hören, u. s. f., noch ist es das dem Seienden entgegengesetzte reine Denken, — denn dies ist das für sich seiende Selbstbewusstsein, das sich vom Wesen unterscheidet. Es ist endlich nicht die aus dem Unterschiede beider Seiten in sich zurückgehende Einheit, was das Erkennen und Wissen ist. In diesen stellt sich das Selbstbewusstsein auf eine Seite als Fürsichsein, und auf die andere das Sein, ist sich dieses Unterschiedes bewusst, und kehrt aus dieser Unterscheidung in die Einheit beider zurück. Diese Einheit, das Resultat, ist das Gewusste, das Wahre. Ein Moment des Wahren ist die Gewissheit seiner selbst; dieses Moment ist zu dem Wesen hinzugekommen, — im Bewusstsein und für das Bewusstsein. [3]) Durch diese Bewegung und die Untersuchung hierüber ist es, dass sich die zunächst folgende Periode der Philosophie auszeichnet, indem sie nicht das frei entlassene rein gegenständliche Wesen, sondern es in der Einheit mit der Gewissheit seiner selbst betrachtet. Es ist dabei dies nicht so zu verstehen, als ob dieses Erkennen selbst zum Wesen gemacht worden, so dass es als Inhalt und Definition des absoluten Wesens gegolten hätte, oder als ob das Wesen 'für' das Bewusstsein dieser Philosophen als Einheit des Seins und des Denkens bestimmt worden wäre, d. h. als ob sie es so gedacht hätten: sondern sie haben von dem Wesen und Wesentlichen nur nicht mehr ohne dieses Moment der Gewissheit seiner selbst sprechen können. Und diese Periode ist daher gleichsam die Mittelperiode, welche selbst die Bewegung des Erkennens ist und das Erkennen als Wissenschaft von dem Wesen betrachtet, die eben erst jene Einheit zustandebringt.

Aus dieser Bestimmung ergiebt sich nun, welche philosophische Systeme uns hier vorkommen können. Indem nämlich in dieser Periode die Beziehung des Denkens auf das Sein oder des Allgemeinen auf das Einzelne gesetzt ist, sehen wir einerseits, als Gegenstand der Philosophie, den Widerspruch des Bewusstseins zum Bewusstsein kommen, — einen Widerspruch, von dem das gemeine Vorstellen kein Bewusstsein hat, sondern eine Vermischung ist, indem es sich gedankenlos darin herumtreibt; andererseits die Philosophie als erkennende

---

[1]) *Welches noch zu sich selbst kommen soll.* (B.)

[2]) *Wo Hegel vom 'Fürsichsein' redet, ist zwischen einschliessender oder umfassender und ausschliessender oder atomistischer Einheit zu unterscheiden; die Lehre als solche besagt, 'für sich' sei Alles und Nichts.* (B.)

[3]) *'An sich' hat eben deshalb auch die Gewissheit keine Wahrheit: Gewissheit ohne Weiteres ist unmittelbare und unentwickelte Gewissheit, die sich als solche zu bewähren hat, und die wirkliche Gewissheit bewährt oder betätigt sich an Anderem, in ihrem Anderen, in der Ungewissheit und dem Zweifel. Gewissheit und Zweifel sind in dem wahren Begriffe der Weisheit, in der sich begreifenden Wahrheit und Wirklichkeit derselben, entgegengesetzt und Eins.* (B.)

Wissenschaft selbst, welche aber über ihren Begriff nicht hinauskommt, und, indem sie ausgebreitetere entfaltete Wissenschaft von einem Inhalte ist, sich diesen Inhalt nicht 'geben', sondern nur ihn 'denken', d. h. auf einfache Weise bestimmen kann. Von denjenigen Sokratikern, die einen eigentümlichen Wert haben, sind hiernach drei Schulen zu betrachten: zuerst die Megariker, an deren Spitze Euklid aus Megara steht, ausserdem noch die kyrenaische und die kynische Schule[1]), und daraus, dass sie alle drei sehr von einander abweichen, erhellt schon deutlich, dass Sokrates selber ohne positives System gewesen war. Es tut sich bei diesen Sokratikern die Bestimmung des Subjectes hervor, für welches das absolute Princip des Wahren und Guten zugleich als Zweck erscheint; und dieser Zweck erfordert Nachdenken, Bildung des Geistes überhaupt, und dass man zu sagen wisse, was das Gute und Wahre überhaupt sei. Bleiben diese sokratischen Schulen aber auch im Ganzen dabei stehen, dass das Subject sich selbst der Zweck ist und durch die Bildung seines Wissens seinen subjectiven Zweck erreicht, so ist die Form des Bestimmens in ihnen doch das Allgemeine, und zwar so, dass es nicht so abstract bleibt, sondern die Entwickelung der Bestimmungen des Allgemeinen die Wissenschaft giebt. Die 'Megariker' sind die abstractesten, indem sie sich an die Bestimmung des 'Guten' hielten, das ihnen als ein Einfaches das Princip war; die unbewegte, sich nur auf sich selbst beziehende Einfachheit des Denkens überhaupt wird zum Wesen des Bewusstseins als Einzelnen, wie seines Erkennens gemacht. Mit der Behauptung der Einfachheit des Guten verband die megarische Schule dann die Dialektik, dass alles Bestimmte, Beschränkte nichts Wahrhaftes sei. Indem aber bei den Megarikern die Bestimmung war, das Allgemeine zu wissen und dieses Allgemeine ihnen als das Absolute galt, das in dieser Form des Allgemeinen festgehalten werden sollte, so war dieses Denken, als Begriff, welcher sich negativ gegen alle Bestimmtheit überhaupt, also auch die des Begriffes, verhielt, ebensosehr gegen das Wissen und Erkennen selbst gekehrt. — Die Kyrenaiker nehmen das Erkennen überhaupt in subjectiver Bedeutung, und in Bedeutung der Einzelnheit, als die Gewissheit seiner selbst, oder als Gefühl; darauf, als auf das Wesentliche, schränken sie die Bemühung des Bewusstseins ein, und setzen überhaupt darein für das Bewusstsein das Wesen. Indem sie nun dabei 'das Gute' näher zu bestimmen gesucht haben, so nannten sie es einfach die 'Lust' oder das 'Vergnügen', worunter man aber jedes beliebige verstehen kann. Dieses Princip der kyrenaischen Schule scheint sehr von dem des Sokrates entfernt zu sein, indem wir uns das vergängliche Dasein der Empfindung sogar als direct dem Guten entgegengesetzt vorstellen; aber das ist nicht der Fall. Den Kyrenaikern galt ebenfalls das Allgemeine, denn indem die Frage war, 'was' das Gute sei, machten sie zwar die angenehme Empfindung, die ein Bestimmtes zu sein scheint, zum Inhalte, jedoch so, dass ein gebildeter Geist erfordert werde, also das Vergnügen, wie es durch den Gedanken bestimmt wird, hier gemeint war. — Die Kyniker bestimmten das Princip des Guten auch näher, aber gegen die Kyrenaiker: sein Inhalt liege darin, dass der Mensch sich an das zu halten habe,

---

[1]) *Eukleides, der die annoch leere und begrifflose Begriffslehre zu vertreten fortfährt, Aristipp, der sich an das wirkliche Leben hält und Antisthenes, der dasselbe lehrhaft zu reinigen sich bemüht, verhalten sich wie logisch, natürlich und geistig einseitiger Sokratismus.* (B.)

was der Natur gemäss sei, an die 'einfachen' Bedürfnisse der Natur.[1] Sie machen ebenso alles Besondere, Beschränkte, um das sich die Menschen bekümmern, zu etwas, was nicht zu begehren ist. Auch bei den Kynikern ist die Bildung des Geistes durch das Wissen des Allgemeinen das Princip; aber durch dieses Wissen des Allgemeinen soll die Bestimmung des Individuums erreicht werden, dass es sich in der abstracten Allgemeinheit, in Freiheit und Unabhängigkeit halte, und gegen alles sonst Geltende gleichgültig bleibe. So sehen wir das reine Denken in seiner Bewegung mit dem Einzelnen erkennen, und die vielfachen Verwandlungen des Allgemeinen zum Bewusstsein kommen. Diese drei Schulen sind nicht weitläufig zu behandeln. Das Princip der Kyrenaiker ist später wissenschaftlicher zum Epikurismus ausgebildet worden, wie das der Kyniker von den Stoikern.

1. Die Megariker.

Weil Eukleides, der als der Stifter der megarischen Weise zu denken angesehen wird, und seine Schule die Formen der Allgemeinheit festgehalten und vornehmlich die Widersprüche, die in allen einzelnen Vorstellungen enthalten sind, aufzuzeigen gesucht und gewusst haben, so ist ihnen die Sucht zu disputieren vorgeworfen worden und haben sie deswegen den Namen der 'Eristiker' erhalten. Das Bewusstsein von allem Besonderen in Verwirrung zu bringen und dieses Besondere zu Nichte zu machen, diente ihnen nun die Dialektik, die sie zwar in sehr hohem Grade, aber auch, wie ihnen nachgesagt wurde, mit einer Art von Wut dermaassen ausbildeten, dass andere sagten, sie seien nicht eine Schule (σχολή) sondern eine Galle (χολή) zu nennen.[2] Mit dieser Ausbildung der Dialektik sehen wir sie an die Stelle der eleatischen Schule und der Sophisten treten und es scheint, dass sie die eleatische Schule nur neu aufgelegt haben[3] und an sich dasselbe sind, nur aber teils so, dass wenn die Eleaten Dialektiker für das Sein waren, als das eine Wesen, gegen das nichts Besonderes ein Wahrhaftes sei, so hier die Megariker es für das Sein als 'Gutes' waren. Die Sophisten dagegen nahmen ihre Bewegung nicht in die einfache Allgemeinheit, als das Feste und Dauernde, zurück, und ebenso werden wir in den Skeptikern die Dialektiker für das Beruhen des subjectiven Geistes in sich sehen. Ausser dem Euklid werden noch Diodor und Menedem als berühmte Eristiker aufgeführt, insbesondere aber Eubulides und später Stilpo, deren Dialektik sich

---

[1]) *D. h. dem Kyniker war für den Menschen die αὐτάρκεια und ἐγκράτεια, die Genügsamkeit und Selbstbeherrschung das Rechte, welches von ihm als sokratische Kraft, Tüchtigkeit oder Tugend gelehrt wurde. Eukleides: Eins ist das Gute. Aristipp: Und zwar das Angenehme. Antisthenes: Ohne Mühe nichts Gutes und gut ist nur die erarbeitete oder erworbene Tüchtigkeit, die man folglich lehren soll. — Man verspürt das 'unpraktisch' Logische der megarischen, das 'unsittlich' Natürliche der kyrenaischen und das 'unnatürlich' Erhebende der kynischen Sokratik, welches in der platonischen Dialektik, dem Epikurismus und dem Stoicismus wiederkehrt; sogleich und zugleich setzt sich in der Akademie die Erhebung des Hundshofes fort, wo aber das Logische und Natürliche im Menschen weniger bewusst vertreten waren und eben deshalb Antisthenes selbst verwirrende und sogar unsittliche Dialektik beim Spätergekommenen empfindet und rügt.* (B.)

[2]) Diog. Laërt. 6 : 24.

[3]) Cicer. Acad. Quæst. 2 : 42, 129.

gleichfalls auf Widersprüche, die in der äusseren Vorstellung und in der Rede vorkamen, bezog, so dass sie auch zum Teil in ein blosses Spiel der Rede überging.

a. *Eukleides.*

Euklid, welcher nicht mit dem Mathematiker zu verwechseln ist, ist der, von dem erzählt wird, dass bei der zwischen Athen und seiner Vaterstadt Megara obwaltenden Spannung, in der Periode der heftigsten Feindschaft, er sich oft hatte in weiblichen Kleidern nach Athen geschlichen, selbst die Strafe des Todes nicht scheuend, um nur Sokrates hören zu können und in seiner Gesellschaft zu sein.[1] Euklid soll, seines hartnäckigen Disputierens ungeachtet, doch in seinem Disputieren selbst der ruhigste Mann gewesen sein. Man erzählt, einst bei einem Streite wurde sein Gegner so aufgebracht, dass er ausrief: „Ich will sterben, wenn ich mich nicht an dir räche!" Euklid habe hierauf ruhig erwiedert: „Und ich will sterben, wenn ich nicht durch die Milde meiner Rede deinen Zorn so besänftige, dass du mich wie vorhin liebst."[2] Euklid sprach den Satz aus: „Das Gute ist Eins" und 'ist' nur, „doch mit vielen Namen belegt; bald nennt man es Verstand, bald Gott, sonst auch Denken (νοῦς), und so fort. Was aber dem Guten entgegengesetzt ist, 'ist' gar nicht."[3] Diese Lehre nennt Cicero (a. a. O.) eine edle, und sagt, dass sie wenig von der platonischen abweiche. Indem die Megariker 'das Gute' als die einfache Identität des 'Wahren' zum Princip machten, erhellt schon hieraus, dass sie das Gute als das absolute Wesen in allgemeinerer Bedeutung als Sokrates überhaupt aussprachen, damit aber nicht mehr, wie er, die Menge von Vorstellungen nebenher gelten liessen, noch auch bloss als etwas für das Interesse des Menschen Gleichgültiges bekämpften, sondern sie behaupteten bestimmt, dass sie gar nichts seien. So sind sie in der Bestimmung der Eleaten, indem sie wie diese gezeigt haben, dass nur das Sein sei, alles Andere aber als das Negative gar nicht sei. Während die Dialektik des Sokrates also eine gelegentliche war, indem er nur einzelne besonders gang und gäbe moralische Vorstellungen oder die nächsten Vorstellungen vom Wissen wankend machte, so erhoben hingegen die Megariker ihre philosophische Dialektik zu etwas Allgemeinerem und Wesentlicherem, indem sie sich mehr an das Formale des Vorstellens und Sprechens wandten, jedoch noch nicht, wie die späteren Skeptiker, an die Bestimmtheiten der reinen Begriffe; denn Wissen, Denken in abstracten Begriffen war noch nicht vorhanden. Von ihrer eigentlichen Dialektik wird nicht viel erzählt, mehr von der Verlegenheit, in die sie das gewöhnliche Bewusstsein versetzten, indem sie auf alle Weise scharfsinnig waren, den Anderen in Widersprüche zu verwickeln. So haben sie die Dialektik auf die Manier der gewöhnlichen Conversation angewandt, wie auch Sokrates die Betrachtung über gewöhnliche Gegenstände hin und her wandte, und auch in unserer Conversation ein Individuum eine Behauptung interessant und geltend zu machen sucht. Es werden von ihren Disputierkünsten eine Menge Anekdoten erzählt, woraus wir sehen, dass, was

---

[1] Menag. ad Diog. Laërt. 2:106; Aul. Gell. Noct. Att. 6:10.

[2] Plutarch. de fraterno amore, p. 489, D (ed. Xyl.); Stobæi Sermones: LXXXIV, 15 (T. III, p. 160, ed. Gaisford); Brucker. Hist. crit. philos. T. I, p. 611.

[3] Diog. Laërt. 2:106.

wir Spässe nennen, ihr ausdrückliches Geschäft war. Andere ihrer Rätsel betreffen aber allerdings eine entschiedene Kategorie des Denkens; diese ergreifen sie und zeigen, wie man, wenn man sie gelten lässt, in Widerspruch mit sich gerät.

b. *Eubulides.*

Von der unzähligen Menge der Wendungen, auf die sie sich legten, um das Bewusstsein in den Kategorien zu verwirren, sind uns manche mit ihren Namen aufbewahrt und das sind vorzüglich 'die' Sophismen, deren Erfindung dem Eubulides aus Milet, einem Schüler Euklid's, zugeschrieben wird.[1] Das Erste, was uns dabei einfällt, wenn wir sie hören, ist, dass es gemeine 'Sophismen' sind, die nicht der Widerlegung, kaum des Anhörens wert sind, am wenigsten einen eigentlichen 'wissenschaftlichen' Wert haben. Wir erklären so etwas eben sogleich für 'Sottisen', und sehen sie für frostige Spässe an; allein es ist in der Tat leichter, sie zu verwerfen, als bestimmt zu widerlegen. Während wir das gemeine Sprechen gelten lassen und damit zufrieden sind, wenn jeder versteht, was der andere meint — oder, wo nicht, wir uns damit trösten, dass Gott uns versteht, — so gehen diese Sophismen zum Teil darauf, das gemeine Sprechen zu verführen, indem sie das Widersprechende und Unbefriedigende desselben zeigen, wenn man es so genau nimmt, wie es gesprochen wird.[2] Das gemeine Sprechen in Verlegenheit setzen, so dass es nicht zu antworten weiss, scheint läppisch, und läuft auf formale Widersprüche hinaus; tut man es dennoch, so setzt man sich dem Vorwurf aus, auf dem Worte zu sitzen und sachleere Wortspiele zu machen.[3] Unsere deutsche Ernsthaftigkeit verbannt daher auch die Wortspiele, als einen schalen Witz; allein die Griechen achteten das reine 'Wort' und die reine Behandlung eines Satzes ebenso als die 'Sache'. Und wenn 'Wort' und 'Sache' einander entgegengesetzt werden, ist das 'Wort' das Höhere, denn die nicht ausgesprochene 'Sache' ist eigentlich ein unvernünftiges Ding, da das Vernünftige nur als Sprache existiert.

Zuvörderst finden wir nun bei Aristoteles in seinen sophistischen Elenchen viele solcher Beispiele, die von den alten Sophisten ebenso gut als den Eristikern herkommen, und die Auflösungen davon. Eubulides hat daher auch gegen Aristoteles geschrieben[4], doch ist nichts davon auf uns gekommen. Auch bei Plato finden sich, wie wir früher sahen, solche Spässe und Zweideutigkeiten,

---

1) Diog. Laërt. 2 : 108.

2) *Dies ist von vorn herein zu beachten; es handelt sich um 'strenge' Befolgung der Logik, an die zunächst der Verständige glaubt. Aristoteles:* Πᾶν ἀναγκαῖον ἢ φάναι ἢ ἀποφάναι *(Metaph. 996 b),* ἀδύνατον ἅμα εἶναι καὶ μὴ εἶναι *(daselbst), und so fort. Wolf: „Fieri non potest, ut idem simul sit et non sit." (Ontol. § 28.) Das Wahre hat schon wieder Aristoteles unentwickelt in dem Satze:* Τῶν ἐναντίων τρόπον τινὰ τὸ αὐτὸ εἶδος. *(Metaph. 1032 b.) Hegel: „Vereinigung Entgegengesetzter ist Resultat der Speculation." (3 : 11.) 'Selbstverkehrung' wird da die Losung, indem sich die einseitig 'statische' Logik des Verstandes zur 'dynamischen' Logik der Vernunft erhebt.* (B.)

3) *Der Vorwurf, den nach D. L. 2 : 30 Sokrates dem Euklid soll gemacht haben, könnte ein späterer Vorwurf aus weniger 'logischen' sokratischen Gesprächen sein.* (B.)

4) Diog. Laërt. 2 : 109.

um die 'Sophisten' lächerlich zu machen und zu zeigen, mit welchen Unbedeutenheiten sie sich abgegeben haben. Die Eristiker sind jedoch noch weiter gegangen, indem sie, wie z. B. Diodor, die Spaassmacher an den Höfen, z. B. der Ptolemäer, geworden sind.[1]) Aus den geschichtlichen Umständen sehen wir, dass diese dialektische Beschäftigung, die Anderen in Verlegenheit zu setzen und dieselbe aufzulösen zu wissen, ein allgemeines Spiel der griechischen Philosophen, auf öffentlichen Plätzen sowohl als selbst an den Tafeln der Könige, war. Wie die Königin aus dem Morgenlande[2]) zu Salomo kam, ihm 'Rätsel' aufzugeben, um sie aufzulösen, so sehen wir an den Tischen der Könige die geistreiche Unterhaltung und Versammlung von Philosophen, die sich so chicanierten und über einander lustig machten. Die Griechen waren ganz verliebt ins Auffinden von Widersprüchen, die man im Sprechen, in der gewöhnlichen Vorstellung begehe.[3]) Der Gegensatz erscheint nicht als reiner Gegensatz des Begriffes, sondern wie er so mit concreten Vorstellungen durchwebt ist; solche Sätze wenden sich also weder an den concreten Inhalt noch an den reinen Begriff. Subject und Prädicat, woraus jeder Satz besteht, sind verschieden; in der Vorstellung meinen wir aber ihre Einheit und dieses Einfache, das sich nicht widerspricht, ist dem gewöhnlichen Bewusstsein eben das Wahre. In der Tat aber ist der einfache sich selbst gleiche Satz eine nichtssagende Tautologie; denn wo etwas gesagt sein soll, sind es Verschiedene und, indem ihre Verschiedenheit zum Bewusstsein kommt, Widersprechende. Das gemeine Bewusstsein ist aber dann am Ende; denn wo es Widerspruch findet, findet es nur die 'Auflösung', das 'Sich-Aufheben'. Es hat den Begriff nicht, dass nur die Einheit Entgegengesetzter das Wahre ist, — dass in jedem Satze Wahrheit und Falschheit ist, — wenn 'Wahrheit' in dem Sinne des Einfachen, Falschheit in dem Sinne des 'Entgegengesetzten', 'Widersprechenden' genommen wird, sondern das Positive, jene Einheit, und das Negative, dieser Gegensatz, fallen ihm aus einander.

In des Eubulides Sätzen war nun die Hauptbestimmung die, dass, weil das Wahre einfach sei, auch eine einfache Antwort erfordert werde, dass also nicht, wie dies von Aristoteles ('De sophist. elench.' c. 24) geschehen ist, mit Bezug auf gewisse Rücksichten geantwortet werde, wie dies auch wirklich im Ganzen die Forderung des Verstandes[4]) ist. Die Verführung besteht somit darin, entweder 'Ja' oder 'Nein' zu verlangen; da man nun keins von beiden auszusprechen wagt, wird man dadurch in Verlegenheit gesetzt, indem es doch eine Rohheit ist, nicht zu antworten zu wissen. Die 'Einfachheit' des Wahren wird also als

---

[1]) Diog. Laërt. 2 : 111—112.

[2]) *„Die Königin von Mittag": Matth. 12 : 42. „Von Æthiopien": Jos. A. J. 8 : 6, 5. „Die Æthiopier sind Grenznachbarn der Ægypter." Jos. A. J. 2 : 10, 1. „Sie heissen Chusäer." Jos. A. J. 1 : 6, 2. — Vgl. hier Hdt. 3 : 97, 2 : 104; Apg. 8 : 27, Eus. H. E. 2 : 1, 13. — Das eigentliche Æthiopien ist nicht mit dem nur officiell so genannten Abessinien zu verwechseln: das alte Reich von Napata ist nicht das südlichere Reich von Axum und die Kandakê, von der Strabo (17 : 1, p. 820) und der ältere Plinius (H. N 6 : 35) reden, keine Mutter eines Negus gewesen. Der sogenannte Æthiopier in der Apostelgeschichte ist wohl etwa als ägyptischer Jude zu denken, der die Geschäftsgewandtheit seines Stammes in den Dienst der Nubierin gestellt hatte.* (B.)

[3]) *Plutarchs 'Quæstiones Conviviales' enthalten u. a. (2 : 3, 2)* τὸ πρόβλημα περὶ τοῦ ᾠοῦ τῆς ὄρνιθος, ὁπότερον γένοιτο πρότερον αὐτοῖν. (B.)

[4]) *Lies: der Vernunft. Der Verstand muss gelten lassen, dass eine Aussage 'entweder' wahr 'oder' unwahr sei und deshalb auf jede Frage mit 'Ja' oder 'Nein' antworten, was sich da freilich als recht unvernünftig erweisen kann.* (B.)

Princip aufgefasst. Bei uns kommt dies z. B. in der Form vor, dass von Entgegengesetzten das Eine wahr, dass ein Satz 'entweder' wahr, 'oder' nicht wahr ist, dass ein Gegenstand nicht zwei entgegengesetzte Prädicate haben kann. [1]) Das ist der Grundsatz des Verstandes, das 'principium exclusi tertii', das in allen Wissenschaften von grosser Wichtigkeit ist. Dieses steht in Verbindung mit dem Princip des Sokrates und Plato „das Wahre ist das Allgemeine", welches abstract eben die Verstandesidentität ist, wonach, was wahr sein soll, sich nicht widersprechen darf. Bei Stilpo kommt dies noch mehr zum Vorschein. Die Megariker halten also diesen Grundsatz unserer 'verständigen' Logik fest, für die Wahrheit die Form der Identität zu fordern; sie hielten sich nun bei dergleichen nicht an das Allgemeine, sondern suchten in der gewöhnlichen Vorstellung Beispiele, durch die sie in Verlegenheit setzten und brachten dies in eine Art von System. Wir werden einige Beispiele, die uns aufbewahrt sind, beibringen; einige sind von wichtigerer, andere von unbedeutender Art.

Ein Elenchus hiess 'der Lügende' (ψευδόμενος), wo die Frage aufgeworfen wird: „Wenn jemand gesteht, dass er lüge, lügt er da, oder sagt er die Wahrheit?" [2]) Es wird eine einfache Antwort gefordert, denn das Einfache, wodurch das Andere ausgeschlossen wird, gilt als das Wahre. Wird gesagt, er sage die Wahrheit, so widerspricht dies dem Inhalte seiner Rede, denn er gesteht ja, dass er lüge; behauptet man, er lüge, so ist dém entgegenzustellen, dass sein Geständnis vielmehr die Wahrheit ist. Er lügt also und lügt auch nicht; eine einfache Antwort aber lässt sich auf die aufgeworfene Frage durchaus nicht geben. Denn es ist hier eine Vereinigung zweier Entgegengesetzter, des Lügens und der Wahrheit und ihr unmittelbarer Widerspruch gesetzt, was zu allen Zeiten in verschiedenen Formen wieder aufgekommen ist und die Menschen beschäftigt hat. Chrysipp, ein berühmter Stoiker, hat sechs Bücher hierüber geschrieben [3]), ein Anderer, Philetas von Kos, ist an der Schwindsucht gestorben, die er sich durch übermässiges Studieren, um diese Zweideutigkeit aufzulösen, zugezogen hatte. [4]) Es ist ganz etwas Æhnliches, wenn wir in neueren Zeiten Menschen sich aufzehren sehen, welche sich in die Quadratur des Cirkels vertiefen, — ein Satz, der beinahe unsterblich geworden. Sie suchen ein einfaches Verhältnis von etwas Incommensurablem [5]), d. h. sie fallen auch in die Verwirrung, eine

---

[1]) *„Quæsitum est quando moriens moreretur, cum jam in morte esset, an cum etiam tum in vita foret. Et quando surgens surgeret, cum jam staret, an cum etiam tum sederet. Et qui artem disceret quando artifex fieret, cum jam esset, an cum etiam tum non esset. Utrum utrumcumque enim horum dices, absurde atque ridicule dixeris, multoque absurdius esse videbitur si aut utrumque esse dicas aut neutrum." (Aul. Gell. 7 : 13; cf. Sext. adv. Phys. 1 : 269.) Thomas: „Opposita sunt circa idem." (S. Th. 1 : 17, 1.) Aristoteles: „Item si contradictiones simul veræ de eodem omnes, patet quod omnia erunt unum." (Metaph. 1007 b.). „Nec inter contradictionem potest esse quidquam medium." (Metaph. 1011 b.) — Die Grenze als principium tertii intervenientis inter aliquid et aliud ist hier noch gar nicht zum Bewusstsein gekommen.* (B.)

[2]) Diog. Laërt. 2 : 108, 7 : 44; Aristot. de S. E. 25; Cic. Ac. Qu. 4 : 29; De Div. 2 : 4.

[3]) Diog. Laërt. 7 : 196.

[4]) Athen. IX, p. 401 (ed. Casaub. 1597); Suidas, s. v. Φιλητᾶς, T. III, p. 600; Menag. ad Diog. Laërt. 2 : 108.

[5]) *Das Krumme ist nicht das Grade und zeigt also nicht die 'rechte' Messbarkeit; die Curve und die Grade haben kein gemeinsames Maass, wenngleich das Grade, wie das Rechte und Wahre, beziehungsweise das Maass seiner und des Anderen ist.* (B.)

einfache Antwort zu verlangen, da ihr Inhalt ein widersprechender ist. Auch jenes Geschichtchen hat sich weiter herunter vererbt und wieder reproduciert, wie denn im Don Quijote ganz dasselbe vorkommt. Sancho, Statthalter der Insel Barataria, wird mit vielen verfänglichen Fällen versucht, als er zu Gericht sitzt, unter anderen mit folgendem Handel. In seiner Statthalterschaft befindet sich eine Brücke, die ein reicher Mann zum Besten der Reisenden hatte errichten lassen, — aber einen Galgen dabei. Einem jeden war der Uebergang über die Brücke mit der Bedingung gestattet, dass er die Wahrheit sagen müsse, wohin er gehe; log er, so musste er an dem Galgen baumeln. Nun kam einer an die Brücke und auf die Frage, wohin er gehe, erklärte er, er sei hierher gekommen, um an diesen Galgen gehängt zu werden. Die Brückenaufseher waren in grosser Verlegenheit hierüber. Denn hängten sie ihn, so hatte er die Wahrheit gesagt und man musste ihn passieren lassen; liessen sie ihn laufen, so hätte er die Unwahrheit gesagt. In dieser Verlegenheit wandten sie sich an die Weisheit des Statthalters, der den weisen Ausspruch tat, dass in so zweifelhaften Fällen man die gelindeste Maassregel zu ergreifen und ihn also laufen zu lassen habe. Sancho hat sich nicht den Kopf zerbrochen. Was Folge der Rede sein soll, wird zum Inhalte derselben gemacht, mit der Bestimmung, dass das Gegenteil des Inhalts die Folge sei: Hängen, als wahr gesprochen, soll nicht das Hängen zur Folge haben, Nicht-Hängen, als geschehene Tat, soll dagegen das Hängen zur Folge haben. So ist die höchste Strafe als Folge der Tod; beim Selbstmord ist der Tod aber selbst zum Inhalte des Verbrechens gemacht, kann also nicht Strafe sein.

Ich führe ferner gleich noch ein solches Beispiel nebst der Antwort an. Menedem wurde gefragt, ob er seinen Vater zu schlagen aufgehört habe? Man wollte ihn dadurch in Verlegenheit setzen, weil einfach Ja oder Nein antworten hier gleich bedenklich ist. Denn sagte er „Ja", so hatte er ihn also geschlagen; „Nein", so schlug er noch fort. Menedem erwiderte daher: „Ich habe weder aufgehört, noch habe ich ihn geschlagen", womit sich der Gegner nicht zufrieden geben wollte.[1]) Durch diese Antwort, die zweiseitig ist, Eins sowohl als das Andere aufhebt, ist die Frage in der Tat beantwortet; ebenso wie die obige Frage, ob der wahr rede, der gesteht, dass er lüge, durch die Antwort „Er redet wahr und lügt zugleich, und die Wahrheit ist dieser Widerspruch". Aber ein Widerspruch ist nicht das Wahre, und kann nicht in die Vorstellung kommen[2]); daher beseitigt ihn auch Sancho Pansa durch sein Urteil. Tritt das 'Bewusstsein' der Entgegengesetzten hervor, so hält die Vorstellung ihren Widerspruch aus einander; in der Tat aber kommt er in sinnlichen Dingen, wie Raum, Zeit u. s. w., vor, und ist dann nur an ihnen aufzuzeigen. Diese Sophismen sind also nicht der 'Schein' eines Widerspruchs, sondern es ist ein 'wirklicher' Widerspruch vorhanden; diese Wahl zwischen zwei Entgegengesetzten, die im Beispiele vorgelegt wird, ist selbst ein... Widerspruch.

Der 'Verborgene' (διαλανθάνων) und die 'Elektra'[3]) gehen darauf, dass der

---

[1]) Diog. Laërt. 2 : 135.

[2]) *Eine speculative Verfänglichkeit. Das Wahre ist die Einheit, welche die vielen Widersprüche setzt, dieselben aufzuheben, und in die also alles sich Widersprechende aufgeht oder verschwindet; das Vorgestellte, ferner, mag gleich das Widerstrebende sein, ist aber nicht unmittelbar das (sich) Widersprechende.* (B.)

[3]) D. L. 2 : 108, Luc. V. Auct. 22—23, Aristot. de S. E. 24.

Widerspruch gesetzt wird, jemanden zugleich zu kennen und nicht zu kennen. Ich frage einen: „Kennst du deinen Vater?" Er antwortet: „Ja." Ich frage weiter: „Wenn ich dir nun jemand zeige, der hinter einem Vorhange verborgen ist, kennst du ihn?" — „Nein." — „Nun, es ist dein Vater; du kennst also deinen Vater auch nicht." Ebenso bei der 'Elektra'. Soll von ihr gesagt werden, sie kannte ihren Bruder Orest, der vor ihr stand, oder nicht? Diese Wendungen sehen flach aus; inzwischen ist es interessant, sie näher zu betrachten. 'Kennen' bedeutet einerseits Einen als Diesen haben, nicht unbestimmt im Allgemeinen. Der Sohn 'kennt' also den Vater, wenn er ihn sieht, d. h. wenn er ein Dieser für ihn ist; verborgen aber ist er nicht ein Dieser für ihn, sondern ein 'aufgehobener' Dieser. Der Verborgene als ein Dieser in der Vorstellung wird ein allgemeiner und verliert sein sinnliches Sein, ist damit aber in der Tat eben nicht ein wahrer Dieser. Das Widersprechende, dass der Sohn seinen Vater zugleich kennt und nicht kennt, wird also durch die nähere Bestimmung aufgelöst; Der Sohn 'kennt' den Vater als sinnlichen Diesen, nicht aber als einen Diesen der Vorstellung. Umgekehrt Elektra kennt den Orest nicht als einen sinnlichen Diesen, aber in ihrer Vorstellung kennt sie ihn; der Diese der Vorstellung und der Diese hier sind ihr nicht dasselbe. Es kommt auf diese Weise in diesen Geschichtchen gleich der höhere Gegensatz des 'Allgemeinen' und des 'Diesen' herein, insofern 'in der Vorstellung haben' überhaupt heisst im Elemente des Allgemeinen; der aufgehobene Diese ist nicht nur eine Vorstellung, sondern hat seine Wahrheit im Allgemeinen. Das Allgemeine ist dann aber eben dies, dass es die Einheit Entgegengesetzter ist, und so ist es in dieser Bildung der Philosophie überhaupt das wahre Wesen, worin das sinnliche Sein des Diesen negiert ist. Das Bewusstsein hierüber ist es besonders, was, wie wir bald sehen werden, sich von Stilpo aufgezeichnet findet.

Andere von dergleichen Witzen sind bedeutender; z. B. die Argumentationen, die der 'Häufende' (σωρίτης) und der 'Kahle' (φαλακρός) genannt werden.[1] Beide beziehen sich auf das schlechte Unendliche und das quantitative Fortgehen, das zu keinem qualitativen Gegensatze kommen kann, und sich am Ende doch bei einem qualitativ absoluten Gegensatze befindet. Der 'Kahlkopf' ist das umgekehrte Problem vom 'Häufler'. Es wird gefragt: „Macht Ein Korn einen Haufen? oder: „Macht Ein Haar weniger einen Kahlkopf?" — „Nein." — „Noch eins?" — „Noch keinen." Diese Frage wird nun immer wiederholt, während immer Ein Korn dazugelegt, oder Ein Haar ausgezogen wird. Wo endlich gesagt wird, dass es doch ein Haufe oder Kahlkopf sei, hat dann also das zuletzt zugelegte Korn oder das zuletzt ausgerissene Haar den Haufen oder Kahlkopf ausgemacht, — was zuerst geläugnet wurde. Aber wie kann wiederum Ein Korn einen Haufen bilden, der doch aus so viel Körnern besteht? Der Satz ist, dass Ein Korn keinen Haufen mache, der Widerspruch, dass Eins Setzen oder Nehmen ebenso in's Entgegengesetzte, das Viele, übergeht. Denn 'Eins Wiederholen' ist eben 'Setzen des Vielen'; die Wiederholung macht, dass einige viele Körner zusammenkommen. Das Eins wird also zu seinem Gegenteil, einem Haufen; das weggenommene Eins wird zur Kahlheit. 'Eins' und 'ein Haufe' sind sich entgegengesetzt, aber auch eins; oder das quantitative Fortgehen scheint nichts zu verändern, sondern

---

1) Aristot. Phys. 7 : 5, Cic. Acad. Qu. 4 : 29, Hor. Ep. 2 : 1. 45—47, D. L. 2: 108, 7 : 82.

bloss zu vermehren und zu vermindern, ist aber zuletzt ins Gegenteil übergegangen. Wir trennen 'Qualität' und 'Quantität' immer von einander und nehmen im 'Vielen' nur einen quantitativen Unterschied an; aber dieser gleichgültige Unterschied der Menge oder Grösse schlägt hier endlich in den qualitativen Unterschied um[1]), wie denn eine unendlich kleine oder unendlich grosse Grösse keine Grösse mehr ist.[2]) Diese Bestimmung des Umschlagens ist von der grössten Wichtigkeit, wiewohl sie unserem Bewusstsein nicht unmittelbar vorliegt: Einen Groschen, Einen Taler ausgeben, sagt man z. B., macht nichts aus; aber mit allem dem Nichts-Ausmachen wird der Beutel leer und ausgemacht, was ein sehr 'qualitativer' Unterschied ist. Oder wird das Wasser immer mehr erwärmt, so schlägt es bei 80° Reaumür plötzlich in Dampf um. Das Dialektische dieses Uebergangs von Quantität und Qualität in einander ist das, was unser Verstand nicht anerkennt; er bleibt dabei, das Qualitative sei nicht quantitativ und das Quantitative nicht qualitativ. In jenen Beispielen, die wie Spässe aussehen, liegt aber auf diese Weise die gründliche Betrachtung der Denkbestimmungen, auf die es ankommt.

Die Wendungen, welche Aristoteles in seinen Elenchen anführt, zeigen alle einen sehr formalen Widerspruch auf, der in der Sprache vorkommt, weil eben in ihr das Einzelne in's Allgemeine aufgenommen ist. „Wer ist das?" — „Es ist Koriskos." — „Ist Koriskos nicht männlichen Geschlechts?" — „Ja." — „'Das' ist sächlichen Geschlechts, also wird Koriskos sächlichen Geschlechts gesetzt."[3]) Oder Aristoteles ('De sophist. elench.' c. 24) führt auch das Argument an „dir ist ein Hund Vater (σὸς ὁ κύων πατήρ)", du also selbst ein Hund, — was Plato, wie wir bereits angegeben haben, einem Sophisten in den Mund legte; es ist ein Handwerksburschenwitz, wie er sich im Eulenspiegel findet. Aristoteles giebt sich dabei redlich viele Mühe, die Verwirrung aufzuheben, indem er sagt, das 'Dein' und das 'Vater' sei nur accidenteller Weise (παρὰ τὸ συμβεβηκός), nicht der Substanz nach (κατὰ τὴν οὐσίαν), mit einander verknüpft. In Erfindung von dergleichen Witzen sind die Griechen der damaligen und späteren Zeit ganz unerschöpflich gewesen. Bei den Skeptikern werden wir späterhin die dialektische Seite weiter ausgebildet und auf einen höheren Punkt gebracht sehen.

c. *Stilpo.*

Einer der berühmtesten Eristiker ist Stilpo, ein geborner Megariker. Diogenes erzählt, dass „er ein sehr gewaltiger Streiter gewesen und alle so sehr an Scharfsinn der Rede übertraf, dass ganz Griechenland, auf ihn schauend, in Gefahr gewesen sei (μικροῦ δεῆσαι), zu megarisieren." Er lebte zur Zeit Alexanders des Grossen und nach dessen Tode (Ol. 114, 1; 324 v. Chr.) in Megara, als die Generale Alexander's Krieg mit einander führten. Ptolemäus Soter, Demetrius Poliorcetes des Antigonus Sohn erwiesen ihm, wie sie Megara eroberten, viele Ehre. „In Athen soll alles aus den Werkstätten herausgelaufen sein, um ihn

[1]) *In der Chemie z. B. entspricht bekanntlich bestimmten Quantitätsveränderungen eine ebenso bestimmte Ænderung der Qualität.* (B.)

[2]) *Das Unendliche ist das Eine welches Grosses und Kleines, Ganzes und Grenze, zugleich, aber nicht Grösse als solche ist.* (B.)

[3]) Aristot. De soph. el. c. 14; Buhle ad h. l. argum. p. 512.

zu sehen, und als ihm jemand sagte, man bewundere ihn wie ein fremdes Tier, antwortete er Nein, sondern wie einen wahren Menschen."[1]) Bei Stilpo hebt sich dies vornehmlich heraus, dass er das Allgemeine im Sinne der formalen abstracten Verstandesidentität nahm. Die Hauptsache in seinen Beispielen ist aber immer die, die Form der Allgemeinheit gegen das Besondere geltend gemacht zu haben.

Diogenes (2 : 119) führt zuerst in Beziehung auf den Gegensatz des 'Diesen' und des 'Allgemeinen' von ihm an: „Wer sagt, es sei ein Mensch (ἄνθρωπον εἶναι), sagt Niemand; denn er sagt nicht diesen oder jenen. Denn warum eher diesen als jenen? Also auch nicht diesen." Dass 'Mensch' das Allgemeine ist und nicht 'Dieser' bestimmt gemeint ist, giebt jeder leicht zu, aber 'Dieser' bleibt uns noch in unserer Vorstellung daneben stehen. Allein Stilpo sagt, dass der 'Diese' gar nicht sei und 'gesagt' werden könne, dass nur das Allgemeine sei.[2]) Diogenes Laertius versteht dies freilich so, als „hob Stilpo die Gattungen auf (ἀνῄρει καὶ τὰ εἴδη)", und Tennemann (Bd. II, S. 158) stimmt ihm bei. Vielmehr lässt sich aus dem, was von ihm angeführt wird, das Gegenteil schliessen: dass er das Allgemeine behauptet und das Einzelne aufgehoben habe. Denn eben dies, dass die Form der Allgemeinheit festgehalten wird, drückt sich weiter in einer Menge von Anekdoten aus, die von Stilpo aus dem gemeinen Leben erzählt werden. So sagte er: „Der Kohl ist nicht das hier Aufgezeigte (τὸ λάχανον οὐκ ἔστι τὸ δεικνύμενον). Denn der Kohl ist schon vor vielen tausend Jahren gewesen, also ist dieses (Aufgezeigte) nicht Kohl", d. h. nur das Allgemeine 'ist', 'dieser' Kohl 'ist' nicht. Wenn ich sage 'dieser' Kohl, so sage ich ganz etwas Anderes als ich meine, denn ich sage 'alle anderen' Kohle. Noch wird eine Anekdote in diesem Sinne angeführt. „Er war in Unterredung mit Krates, einem Kyniker, begriffen und brach sie ab, um Fische zu kaufen. Krates sagte darüber: Wie, du verlässt die Rede?" (In dem Sinne, wie auch im gemeinen Leben einer ausgelacht wird, oder für ungeschickt gilt, der nichts antworten zu können scheint, und die Rede als so Grosses gilt, dass es besser scheint, wenn nur überhaupt etwas geantwortet wird, als gar nichts, man also keine Antwort schuldig bleibt.) „Stilpo antwortete: Keineswegs, sondern die Rede habe ich, dich aber verlasse ich, denn die Rede bleibt, aber die Fische werden verkauft." Was in diesen einfachen Beispielen erwähnt wird, scheint trivial, weil es solch' eine triviale Materie ist; in anderen Formen erscheint es aber wichtig genug, um weitere Bemerkungen darüber zu machen.

Dass nämlich das Allgemeine im Philosophieren geltend gemacht wird, so dass sogar nur das Allgemeine gesagt werden könne und das gemeinte Diese[3]) gar nicht, — das ist ein Bewusstsein und Gedanke, zu dem die philosophische

---

[1]) Diog. Laërt. 2 : 113. 115. 119.

[2]) *Chrysipp (D. L. 7 : 187) hat umgekehrt die scherzhafte Bemerkung gemacht, wer Wagen sage, lasse aus seinem Munde Wagen hervorgehen. Dinge denken und sagen ist Gedanken denken und Worte sagen.* (B.)

[3]) *Die 'Meinung' ist die Ansicht, das dieses oder jenes und überhaupt etwas unter Ausschluss seines Anderen Wahrheit habe; als vereinzelte Ansicht ist dieselbe noch nicht gültige Einsicht und nur der Begriff Letzterer ist der Begriff der Weisheit. — 'Dieses' ist das gemeinte Einzelne, welches ohne übersinnliche Wahrheit etwas Gewisses und Wahres sein soll, in seiner Abstraction von seinem Anderen aber keine Wahrheit hat; die Meinung, dass das Sinnliche ohne Weiteres, das Sinnliche ohne Begriff, seine Wahrheit habe, ist Einseitigkeit und Wahn.* (B.)

Bildung unserer Zeiten noch gar nicht gekommen ist. Der gemeine Menschenverstand, oder auch der Skepticismus neuerer Zeit, oder die Philosophie überhaupt, die behauptet, dass die sinnliche Gewissheit (das, was jeder sieht, hört u. s. f.) Wahrheit habe, oder dass dies 'wahr' sei, dass es ausser uns sinnliche Dinge gebe, — mit diesen braucht sich eigentlich gar nicht eingelassen zu werden in Ansehung einer Widerlegung aus Gründen.[1]) Denn indem sie unmittelbar behaupten, das Unmittelbare sei das Wahre, so brauchen sie nur nach dem aufgefasst zu werden, was sie sagen; sie sagen nämlich immer etwas anderes als sie meinen. Es ist das Frappanteste, dass sie das gar nicht sagen 'können', was sie meinen; denn sagen sie „das Sinnliche", so ist dies ein Allgemeines, 'alles' Sinnliche, ein Negatives des Diesen, — oder Dieser ist 'alle' Diese. Das Denken enthält nur Allgemeines, das Diese ist nur ein Gemeintes; 'sage' ich Dieses, so ist es das Allgemeinste. Z. B. 'Hier' ist das was ich zeige; jetzt rede ich; aber Hier und Jetzt sind 'alle' Hier und Jetzt. Ebenso wenn ich sage 'Ich', so meine ich 'mich', diese einzelne von allen anderen unterschiedene Person; ich bin aber eben 'so' ein Gemeintes, und kann 'mich', den ich meine, gar nicht 'sagen'. Ich ist ein absoluter Ausdruck, der alle anderen Ich ausschliesst; aber Ich sagen Alle von sich, denn jeder ist ein Ich. Fragen wir „Wer ist da?" so bezeichnet die Antwort „Ich" álle Ich. Auch das Einzelne ist so nur Allgemeines, da im Wort, als einer aus dem Geiste geborenen Existenz, das Einzelne, wenn man es auch meint, gar nicht platzfinden kann, sondern wesentlich nur das Allgemeine überhaupt ausgedrückt wird. Will ich mich durch das Alter, meinen Geburtsort, durch das, was ich getan, wo ich zu dieser Zeit gewesen bin oder bin, unterscheiden und als diesen Einzelnen bestimmen, so geht es damit ebenso. Ich bin 'jetzt' so viele Jahre alt, aber eben dieses Jetzt, das ich sage, ist álle Jetzt. Bestimme ich von einer Zeitperiode an, z. B. Christi Geburt, so ist diese Epoche wieder allein durch das Jetzt fixiert, das sich immer verrückt. Jetzt bin ich fünfunddreissig Jahre alt[2]), und Jetzt ist 1805 nach

---

[1]) *Der 'Empirismus' meint, man solle die Dinge nehmen wie sie sind, nicht aus denselben etwas Anderes machen, was jedoch bedeutet, man solle über sie keine Worte machen. Der 'Empirist' darf auch selbst von Dingen und Sachen nicht reden; die Alten haben, wie man sieht, die Bemerkung gemacht, die Dinge liessen sich weder denken noch sagen, und im neunten Jahrhundert sagt ein Schüler des Hrabanus Maurus: „Res proferri non potest, nihil enim profertur nisi vox." Kant hat auch wieder nur gelehrt, das Wahre am Dinge bleibe als Ding an sich dem Denken unerreichbar; wir jedoch haben zu bedenken, dass freilich die Sache in ihre Denk- und Sagbarkeit nicht aufgeht, dies aber nicht eine unerkennbare Wahrheit am Dinge sondern das Unwahre des Dinges an sich bedeutet. Von einer Wahrheit ohne Idealität kann nicht die Rede sein und das Ding wird gerade insofern zur Wahrheit erhoben, als in der Idealität seine Realität aufgehoben wird.* (B.)

[2]) *Das Alter, in dem Hegel zuerst Geschichte der Philosophie gelesen und wohl auch das erste Capitel seiner Phänomenologie des Geistes geschrieben hat. K. Phil. Fischer im Jahre 1845: „Stilpo ist der Vater der Reflexion, durch die Hegel im ersten Abschnitte der Phänomenologie die Unwirklichkeit und Unwesentlichkeit des Einzelnen zu beweisen sucht." ('Spec. Char. u. Kritik des Hegel'schen Systems' S. 33.) Tatsächlich hat Hegel, nachdem Kant (4:88) bemerkt hatte, dass die Vernunft wider ihren Willen ihre geheime Dialektik offenbare, sein Wissen von den Alten gleich in Jena zu einer öffentlichen Dialektik der sinnlichen Gewissheit benutzt; hatte schon Kant gelegentlich (1:30. 145) die Wahrheit im Widerspruch aufgesucht, so machte jetzt Hegel dies mit besseren geschichtlichen*

Christi Geburt; beide Zeitpunkte bestimmen sich nur durch einander, aber das Ganze ist unbestimmt. Dass Jetzt 1805 Jahre seit Christi Geburt verflossen sind, ist eine Wahrheit, die bald schal werden wird, und die Bestimmtheit des Jetzt hat ein anfang- und endloses Vor und Nach von Bestimmungen. Ebenso beim 'Hier' ist ein jeder 'Dieser' hier; denn jeder ist in einem Hier. Es ist dies die Natur der Allgemeinheit, die sich in der Sprache geltend macht. Wir helfen uns dann durch den Namen überhaupt, womit wir vollkommen etwas Einzelnes bestimmen; allein wir geben zu, nicht die Sache selbst ausgesprochen zu haben. Der Name als Name ist kein Ausdruck, der das enthält was ich bin; er ist ein (und zwar zufälliges) Zeichen des tätigen Gedächtnisses.

Indem Stilpo das Allgemeine als das Selbstständige aussprach, löste er alles auf. Simplicius sagt (in Phys. Arist. p. 26): „Indem die sogenannten Megariker als ausgemachte Vordersätze annahmen, dass das verschieden sei, dessen Bestimmung verschieden sei (ὧν οἱ λόγοι ἕτεροι, ταῦτα ἕτερά ἐστιν), und dass die Verschiedenen von einander getrennt seien (τὰ ἕτερα κεχώρισται ἀλλήλων), so schienen sie zu beweisen, dass jedes Ding von sich selbst getrennt sei (αὐτὸ αὑτοῦ κεχωρισμένον ἕκαστον). Da also der 'musische' Sokrates eine andere Bestimmung (λόγος) ist als der 'weisse' Sokrates, so wäre Sokrates von sich selbst getrennt." — D. h. indem die Eigenschaften der Dinge Bestimmtheiten für sich sind, ist jede derselben zur Selbstständigkeit fixiert, das Ding aber damit ein Aggregat von vielen selbstständigen Allgemeinheiten. Das hat Stilpo behauptet. Weil nun nach ihm die allgemeinen Bestimmungen in ihrer Trennung allein das 'wahrhaft' Reale sind, das Individuum aber die ungetrennte Einheit verschiedener Ideen ist, hat nichts Individuales für ihn Wahrheit.

Es ist sehr merkwürdig, dass diese Form der 'Identität' im Stilpo zum Bewusstsein kam und er auf diese Weise nur 'identische Sätze' ausgesprochen wissen wollte. Plutarch führt von ihm an, „man dürfe keinem Gegenstande ein verschiedenes Prädicat beilegen (ἕτερον ἑτέρου μὴ κατηγορεῖσθαι); man müsse also nicht sagen 'Der Mensch ist gut', noch 'Der Mensch ist ein Feldherr', sondern 'Der Mensch ist nur der Mensch', 'Gut ist nur gut', 'Der Feldherr nur der Feldherr'; auch nicht, 'Zehntausend Ritter', sondern, 'Ritter sind nur Ritter', 'Zehntausend sind nur zehntausend' u. s. w. Wenn wir von einem Pferde das Laufen aussagen, so ist, sagt er, das Prädicat mit dem Gegenstande, dem es beigelegt wird, nicht identisch, sondern eine andere sei die Begriffsbestimmung (τοῦ τί ἦν εἶναι τὸν λόγον) 'Mensch', eine andere die (Bestimmung) 'Gut'. Ebenso unterscheiden sich Pferd und Laufen. Denn wenn wir nach dem Begriffe eines jeden gefragt werden, so geben wir für beide nicht denselben an. Daher seien die im Irrtum, welche Verschiedenes von Verschiedenem aussagen. Denn wäre 'Mensch' und 'Gut' dasselbe, und ebenso 'Pferd' und 'Laufen', wie könnte man auch von dem Brot und der Arznei das 'Gut', und vom Löwen und Hunde das 'Laufen' aussagen?" [1]) Plutarch bemerkt dabei, Kolotes greife den Stilpo hierüber auf eine pomphafte Weise an (τραγῳδίαν ἐπάγει), als ob er damit das praktische Leben aufhöbe (τὸν βίον ἀναιρεῖσθαι).

Vorkenntnissen zum philosophischen Princip, welches ihn von vorn herein begreifen liess, dass das Sprechen sich 'vernéhmen' lässt und auch als ein Sprechen über die 'Realität' unmittelbar Wirklichkeit der 'Idealität', als solche aber über das Sachliche 'hinaus' ist. (B.)

[1]) Plutarch. advers. Coloten, cc. 22—23, pp. 1119—1120, ed. Xyl. (pp. 174—176, Vol. XIV, ed. Hutten).

„Welcher Mensch aber," meint Plutarch, „hat darum schlechter gelebt? Welcher Meusch, der diese Rede vernimmt, erkennt nicht, dass sie ein gebildeter Scherz ist (παίζοντός ἐστιν εὐμούσως)?"

2. Die kyrenaische Schule.

Die 'Kyrenaiker' haben ihren Namen von Aristipp aus Kyrene in Africa, dem Urheber und Haupte der Schule. Wie sich Sokrates als Individuum ausbilden wollte, so war auch bei seinen Schülern, namentlich in der kyrenaischen und kynischen Schule, das individuale Leben und die praktische Philosophie der Hauptzweck. Blieben nun die Kyrenaiker nicht bei der Bestimmung des Guten im Allgemeinen stehen, indem sie es vielmehr in das 'Vergnügen' des Einzelnen setzten[1]), so scheinen die Kyniker 'dem' ganz entgegen zu sein[2]), da sie den bestimmten Inhalt der Befriedigung als Naturbedürfnis mit der Bestimmung der Negativität gegen das, was andere tun, ausdrückten. Wie aber die Kyrenaiker damit ihre besondere Subjectivität befriedigten, so auch die Kyniker, und beide Schulen haben daher im Ganzen denselben Zweck, die Freiheit und Selbstständigkeit des Individuums. Indem wir gewohnt sind, die Lust, welche die Kyrenaiker zur höchsten Bestimmung des Menschen machten, als inhaltslos zu betrachten, weil man sie auf tausenderlei Weise haben und sie das Resultat vom Allerverschiedensten sein kann, so erscheint uns zunächst dieses Princip als trivial, und es ist auch im Allgemeinen so, — wie wir denn auch zu sagen gewohnt sind, dass es ein Höheres giebt als das Vergnügen. Die philosophische Ausbildung dieses Princips, die übrigens nicht viel auf sich hat, wird mehr Aristipp's Nachfolger, Aristipp dem Jüngeren, zugeschrieben. Besonders werden aber dann von den späteren Kyrenaikern Theodor, Hegesias und Annikeris bestimmt als solche genannt, die das aristippische Princip weiter wissenschaftlich ausgebildet haben, bis es dann verkommen und in Epikurismus übergegangen ist. Die weitere Fortbildung aber des kyrenaischen Princips zu betrachten, hat besonders deshalb Interesse, weil diese Fortbildung durch die notwendige Consequenz der Sache über das Princip ganz hinausgeführt ist und dieses eigentlich aufgehoben hat. Die Empfindung ist das unbestimmt Einzelne. Wenn nun aber das Denken, die Besonnenheit, die Geistesbildung in diesem Principe geltend gemacht wird, so verschwindet durch das Princip der Allgemeinheit des Denkens jenes Princip der Zufälligkeit, Einzelnheit, blossen Subjectivität, und dass diese grössere Consequenz des Allgemeinen darum eine Inconsequenz gegen das Princip sei, ist eigentlich das innerhalb dieser Schule allein Merkwürdige.

a. *Aristipp.*

Aristipp war lange mit Sokrates umgegangen und hatte sich bei ihm gebildet; oder er war vielmehr schon ein entschiedener höchst gebildeter Mann, ehe er den Sokrates aufsuchte. Er hatte von ihm entweder in Kyrene oder bei den olympischen Spielen, welche die Kyrenaiker als Griechen ebenfalls besuchten, gehört. Sein Vater war Kaufmann und er selbst kam auf einer Reise, die Handelsverhältnisse zum Zweck hatte, nach Athen. Er forderte zuerst unter allen

---

1) Τὸ ἀγαθὸν ἡμῖν ἡδονή. *Plat. Phil. 66 c.* Τέλος ἡ κατὰ μέρος ἡδονή. *D. L. 2:87.*
2) Ὁ πόνος ἀγαθόν. *D. L. 6:2.* Τέλος τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν. *D. L. 6:104.*

Sokratikern Geld von denen, die er unterwies; er selbst schickte auch dem Sokrates Geld, der es aber zurückschickte.[1] Mit den allgemeinen Worten vom 'Guten' und 'Schönen', bei denen Sokrates stehen blieb, hat er sich nicht befriedigt, sondern das ins Bewusstsein reflectierte Wesen in seiner höchsten Bestimmtheit als 'Einzelnheit' genommen, und indem ihm das allgemeine Wesen, als Denken, von der Seite der Realität das einzelne Bewusstsein war, setzte er den Genuss als das Einzige, um welches sich der Mensch vernünftigerweise zu bekümmern habe.[2] Bei Aristipp ist sein Charakter, seine Persönlichkeit das Wichtigste, und was uns von ihm aufbehalten worden, betrifft mehr seine Lebensweise als seine philosophischen Lehren. Er suchte das Vergnügen als ein gebildeter Geist, der sich eben dadurch zur vollkommenen Gleichgültigkeit gegen alles Besondere, gegen Leidenschaften, gegen Bande jeder Art erhoben hatte. Wenn man das Vergnügen zum Princip macht, haben wir sogleich die Vorstellung vor uns, dass man bei dem Genusse desselben ein abhängiger Mensch und das Vergnügen somit dem Princip der Freiheit entgegen sei. So aber ist weder die kyrenaische noch die epikureische Lehre, die im Ganzen dasselbe Princip hat, vorzustellen. Denn für sich ist die Bestimmung des Vergnügens wohl, kann man sagen, ein der Philosophie entgegengesetztes Princip; indem es aber die Wendung nimmt, dass die 'Bildung des Gedankens' zur einzigen Bedingung gemacht wird, unter der das Vergnügen gewonnen werden kann, so ist die vollkommene Freiheit des Geistes erhalten, da sie von der Bildung unzertrennlich ist. Genug, Aristipp schätzte die Bildung auf's höchste, und ging davon aus, dass nur die Lust ein Princip für den philosophisch Gebildeten sei; sein Hauptprincip war also dies, dass das, was angenehm empfunden sei, nicht unmittelbar, sondern nur durch Nachdenken gewusst werde.

Nach diesen Grundsätzen lebte Aristipp, und das Interessanteste von ihm sind die vielfachen Anekdoten, die erzählt werden, indem sie Züge einer geistreichen und freien Sinnesart enthalten. Weil er in seinem Leben darauf ging, das Vergnügen nicht ohne Verstand zu suchen, — und dadurch ist er auf seine Weise Philosoph, — so suchte er es teils mit der Besonnenheit, welche einer augenblicklichen Lust sich nicht ergiebt, weil ein grösseres Uebel daraus entspringt, teils (als gehöre Philosophie dazu, nur nicht ängstlich zu sein) ohne jene Ængstlichkeit, die sich allenthalben vor möglichen übelen und schlimmen Folgen fürchtet, — überhaupt aber ohne alle Abhängigkeit von den Dingen, und ohne sich an etwas zu befestigen, das selbst veränderlicher Natur ist. Er genoss, sagt Diogenes, das Vergnügen der Gegenwart, ohne sich nach solchem zu bemühen, das nicht gegenwärtig war; er habe in jede Lage gepasst, sich in alle Umstände finden können, — sei an den Höfen der Könige wie im elendesten Zustande sich gleich geblieben. Plato soll zu ihm gesagt haben: „Dir allein ist es gegeben, den Purpur und Lumpen tragen zu können." Besonders hielt er sich beim Dionys auf, war dort sehr beliebt, und schmarotzte da mit, immer aber in grosser Unabhängigkeit; Diogenes, der Kyniker, nannte ihn deshalb 'den königlichen

---

[1]) Diog. Laërt. 2:65; Tennemann, Bd. II, S. 103; Bruck. 'Hist. crit. philos.' T. I, p. 584 sqq.

[2]) *Man vergleiche hier beim Xenophon ('Erinnerungen' 1:6, 8) die Bemerkung des Sokrates, dass er kein Sklave des Bauches, des Schlafes und der Wollust sei, weil er Anderes und Angenehmeres habe.* (B.)

lichen Hund'. Als er von einem Manne, der ihm seinen Sohn übergeben wollte, fünfzig Drachmen forderte, dieser aber die Summe zu hoch fand und meinte, dafür einen Sklaven kaufen zu können, antwortete Aristipp: Tue das, so wirst du deren zwei haben. Als Sokrates ihn fragte: „Woher hast du so vieles Geld?" erwiderte er: „Woher du so weniges?" Als eine Hetäre ihm sagte, sie habe ein Kind von ihm, sagte er: „Du weisst so wenig, ob von mir, als wenn du, durch Dorngebüsche spazierend, sagen kannst, welcher davon dich gestochen." Einen Beweis seiner vollkommenen Gleichgültigkeit giebt uns Folgendes. Als Dionysios ihn einst angespieen, ertrug er es geduldig und sagte, darüber getadelt: „Die Fischer lassen sich vom Meer benetzen, um Gründlinge zu fangen, und ich sollte dies nicht ertragen, um solch' einen Wallfisch zu fangen?" Als einst Dionys ihn aufforderte, von drei Hetären eine zu wählen, nahm er sie alle mit, sagend, auch dem Paris sei es gefährlich gewesen, eine vorgezogen zu haben; als er sie aber bis zum Vorhofe des Hauses geführt, entliess er sie alle drei. Aus dem Besitze des Geldes machte er sich auch nichts, gegen die Consequenz, die aus dem Vergnügen zu folgen scheint; er verschwendete es ebenso um einen Leckerbissen. Er kaufte einmal ein Rebhuhn um 50 Drachmen (etwa 20 Fl.). Als ihn einer darüber schalt, fragte er: „Hättest du es nicht um einen Obol erkauft?" Und als jener dies bejahte, antwortete er: „Nun, mir sind 50 Drachmen nicht mehr wert." Auch wurde es auf einer Reise in Africa dem Sklaven einmal sauer, eine Summe Geldes zu schleppen; als Aristipp dies sah, sagte er: „Wirf weg was zu viel ist, und trage was du kannst." — Ueber den Wert der Bildung auf die Frage, wie ein Gebildeter sich vom Ungebildeten unterscheide, erwiderte er: „so, dass ein Stein nicht auf dem anderen sitze", d. h. der Unterschied ist so gross, wie der eines Menschen von dem Steine. Dies ist nicht ganz unrichtig, denn der Mensch ist, wie er als Mensch sein soll, erst durch Bildung; sie ist seine zweite Natur, durch die er erst von dem Besitz nimmt, was er von Natur hat, und so erst als Geist ist. Wir dürfen jedoch hierbei nicht an 'unsere' ungebildeten Menschen denken, denn bei uns haben diese durch den ganzen Zustand, durch die Sitten, die Religion Teil an einer Quelle der Bildung, die sie hoch stellt gegen die, welche nicht in einem solchen Zustande leben. Diejenigen, welche die anderen Wissenschaften betreiben, die Philosophie aber vernachlässigen, verglich Aristipp mit den Freiern der Penelope in der Odyssee, die wohl die Melantho und die anderen Mägde haben konnten, aber die Königin nicht erhielten.[1]

Aristipps und seiner Nachfolger 'Lehre' ist höchst einfach, indem er die Beziehung des Bewusstseins auf das Wesen in ihrer oberflächlichsten ersten Gestalt auffasste und das Wesen als das Sein aussagte, wie es unmittelbar für das Bewusstsein ist, d. h. eben die 'Empfindung'. Es wird jetzt ein Unterschied zwischen dem Wahren, dem Geltenden, dem Anundfürsichseienden gemacht, und dem Praktischen, dem Guten, was Zweck sein soll; in Ansehung beider aber, sowohl des theoretisch als des praktisch Wahren, machen die Kyrenaiker nun die Empfindung zum Bestimmenden. Ihr Princip ist damit näher nicht das Objective selbst, sondern die Beziehung des Bewusstseins auf das Gegenständliche: das Wahre sei nicht 'was' als Inhalt in der Empfindung ist, sondern sie selbst als Empfindung; sie sei nicht objectiv, sondern das Gegenständliche bestehe

[1]) Diog. Laërt. 2 : 66—67. 72. 77 (Horat. Serm. 2 : 3, v. 101). 79—81.

[illegible] ker sagen also, die Empfindungen seien die Kriterien, [illegible] erkannt werden und seien untrüglich; das die Empfindung [illegible] weder erkennbar noch untrüglich. Wenn wir also ein [illegible] empfanden, so könnten wir diesen Zustand mit Wahrheit und [illegible] behaupten, dass aber die Ursachen dieser Empfindungen [illegible] ein süsser Gegenstand seien, könnten wir nicht mit [illegible] Hiermit stimmt auch das zusammen, was diese Männer [illegible] aussprechen, denn auch auf die Zwecke erstrecken sich die [illegible] Empfindungen seien entweder angenehm oder unangenehm, [illegible] Die unangenehmen Empfindungen nennen sie nun das [illegible] der Schmerz, die angenehmen das Gute, deren untrüglicher [illegible] So seien die Empfindungen die Kriterien für das Erkennen [illegible] für das Handeln. Wir leben, indem wir ihnen folgen, auf die [illegible] und die 'Befriedigung' (εὐδοκήσει) achtend: auf jene nach den [illegible] Anschauungen (κατὰ τὰ ἄλλα πάθη), auf diese nach dem Angenehmen." [1]) [illegible] ist nämlich die Empfindung nicht mehr die gleichgültige Verschieden- [illegible] sinnlichen Affectionen (τὰ ἄλλα πάθη), sondern die Entgegensetzung [illegible] als die positive oder negative Beziehung auf den Gegenstand des [illegible] welche eben das Angenehme oder Unangenehme ist.

[illegible] treten wir in eine Sphäre, wo zweierlei Bestimmungen das Haupt- [illegible] ausmachen, um das es sich in den vielen sich ausbildenden sokratischen [illegible] ausgenommen bei Plato und Aristoteles, überall handelt, besonders bei [illegible] Neuakademikern u. s. w. Der 'eine' Punkt nämlich ist die Bestim- [illegible] selbst im Allgemeinen, — das Kritérion, der zweite, was die Bestimmung [illegible] das Subject sei. Und es kommt so die Vorstellung von dem 'Weisen' vor: [illegible] der Weise tue, wer der Weise sei, u. s. f. Warum diese zwei Ausdrücke [illegible] so häufig hervortreten, hängt mit dem Vorhergehenden zusammen. Einerseits [illegible] jetzt das Interesse, einen Inhalt für 'das Gute' zu finden, denn sonst kann man Jahre lang darüber schwatzen; diese nähere Bestimmung des Guten ist nun eben das Kriterion. Andererseits tritt das Interesse des Subjectes hervor, und das ist die Folge der durch Sokrates bewirkten Umkehrung des griechischen Geistes. Wenn die Religion, die Verfassung, die Gesetze eines Volkes gelten, wenn die Individuen eines Volkes eins mit denselben sind, so wird nicht die Frage aufgeworfen: Was hat das Individuum für sich zu tun? In einem gesitteten religiösen Zustande findet es vielmehr die Bestimmung des Menschen in dem Vorhandenen gegeben, und diese Sitten, Religion und Gesetze sind auch 'in ihm' vorhanden. Wenn hingegen das Individuum nicht mehr in der Sitte seines Volkes steht, sein Substantiales nicht mehr hat an der Religion, an den Gesetzen u. s. f. seines Landes, so findet es nicht mehr vor was es will, und befriedigt sich nicht mehr in seiner Gegenwart; ist dieser Zwiespalt aber entstanden, so muss das Individuum sich in sich vertiefen, und da seine Bestimmung suchen. Dies ist nun näher die Ursache davon, dass die Frage hervortritt: Was ist für das Individuum das Wesentliche? Wonach soll es sich bilden, wonach streben? So wird für das Individuum ein Ideal aufgestellt, und dies ist hier dann 'der Weise'; das, was man das Ideal des Weisen zu nennen pflegt, ist die Einzelnheit des Selbstbewusstseins, die als allgemeines Wesen aufgefasst wird. Es

---

[1]) Sext. Empir. adv. Math. 7 : 191. 199—200.

ist derselbe Standpunkt, wie wenn es jetzt heisst: „Was kann ich wissen?" „Was soll ich glauben?" „Was darf ich hoffen?" Was ist das höchste Interesse des Subjectes? Nicht: „Was ist Wahrheit, Recht, allgemeiner Zweck der Welt?" Sondern, statt nach der Wissenschaft des an und für sich Objectiven, wird gefragt: Was ist wahr und recht, insofern es Einsicht und Ueberzeugung des Individuums, sein Zweck und eine Weise seiner Existenz ist? Diese Rednerei vom Weisen ist allgemein bei den Stoikern, Epikureern u. s. w., aber — begrifflos. Denn es handelt sich nicht um den weisen Mann, sondern um die Weisheit des Universums, die reale Vernunft. Eine dritte Bestimmung ist dies: Das Allgemeine ist das Gute, die Seite der Realität ist das Vergnügen, das Glück, als eine einzelne Existenz und unmittelbare Wirklichkeit. Wie stimmt nun beides zusammen? Die jetzt auftretenden und folgenden philosophischen Schulen haben diesen 'Zusammenhang' beider Bestimmungen, die höher Sein und Denken sind, aufgestellt.

b. *Theodor.*

Von den späteren Kyrenaikern ist noch erstlich Theodor zu erwähnen, der sich dadurch berühmt gemacht hat, dass er das Dasein der Götter läugnete und deswegen aus Athen verbannt wurde. Ein solches Datum kann aber weiter kein Interesse, noch eine speculative Bedeutung haben, denn die positiven Götter, die Theodor läugnete, sind selbst kein Gegenstand der speculativen Vernunft. Er hat sich noch dadurch ausgezeichnet, dass er in die Vorstellung dessen, was dem Bewusstsein das Wesen war, mehr das Allgemeine hineinbrachte, indem „er 'Freude' und 'Leid' als den Entzweck bestimmte, so aber, dass jene dem 'Verstande' zugehöre, dieses dem 'Unverstande'. Das Gute bestimmte er als Verstand und 'Gerechtigkeit', das Böse aber als das Entgegengesetzte; Vergnügen und Schmerz aber als gleichgültig. [1]) Wenn dies zum Bewusstsein kommt, dass die einzelne sinnliche Empfindung, wie sie unmittelbar ist, nicht als Wesen zu betrachten ist, so wird dann gesagt, sie müsse 'mit Verstand' genossen werden, d. h. eben die Empfindung als das, was sie ist, ist nicht das Wesen. Das Sinnliche überhaupt als Empfindung, theoretisch oder praktisch, ist nämlich etwas ganz Unbestimmtes, dieses oder jenes Einzelne; die Beurteilung dieses Einzelnen wird daher notwendig, d. h. dasselbe muss in der Form der Allgemeinheit betrachtet werden, und somit kommt diese notwendig wieder herein. Dieses Hinausgehen über die Einzelnheit ist aber die Bildung, welche eben, durch die Beschränkung der einzelnen Empfindungen und Vergnügen, dieselben harmonisch machen will, wenn sie auch zunächst nur dies berechnet, wobei grösseres Vergnügen zu finden sei. Auf die Frage nun, welches unter den vielen Vergnügen, die ich als ein Vielseitiger geniessen kann, dasjenige sei, worin die grösste Harmonie mit 'mir' ist, ich also die grösste Befriedigung finde, muss geantwortet werden: Die grösste Harmonie mit mir ist nur in der Uebereinstimmung meines besonderen Daseins und Bewusstseins mit meinem wesentlichen substantiellen Sein. Dies fasste Theodor nun als Verstand und Gerechtigkeit, damit man erkenne, worin das Vergnügen zu suchen sei. Wenn aber gesprochen wird, dass die 'Glückseligkeit' mit Ueberlegung gesucht werden müsse, so sind dies leere Worte und ein gedankenloses Sprechen. Denn die Empfindung, worin

---

[1]) Diog. Laërt. 2 : 97—98 (101—102).

die Glückseligkeit enthalten, ist ihrem Begriffe nach das Einzelne, sich Verändernde, ohne Allgemeinheit und Bestand. Das Allgemeine, der Verstand, hängt also als eine leere Form an einem ihm ganz unangemessenen Inhalte, und so unterschied Theodoros das Gute seiner Form nach vom Zweck, als dem Guten seiner Natur und seinem Inhalte nach.

c. *Hegesias.*

Merkwürdig ist deswegen, dass ein anderer Kyrenaiker, Hegesias, eben diese Unangemessenheit der Empfindung und der Allgemeinheit, welche gegen das Einzelne ist und ebensowohl das Angenehme als das Unangenehme in sich hat, erkannte. Indem er überhaupt das Allgemeine fester auffasste und mehr geltend machte, verschwand ihm alle Bestimmung der Einzelnheit, und damit verschwand in der Tat das kyrenaische Princip. Es kam ihm zum Bewusstsein, dass die einzelne Empfindung nichts an sich sei, und indem er dennoch 'das Vergnügen' zum Zwecke machte, so ist es ihm 'das Allgemeine' gewesen. Ist das Vergnügen aber Zweck, so ist nach dem Inhalte zu fragen; untersucht man nun diesen Inhalt, so ist jeder Inhalt ein besonderer, welcher dem Allgemeinen nicht angemessen ist, also der Dialektik anheimfällt. Bis zu dieser Consequenz des Gedankens hat Hegesias das kyrenaische Princip verfolgt. Jenes Allgemeine ist in dem enthalten, was er aussprach, wie wir es oft genug sagen hören: „dass es keine vollkommene Glückseligkeit gebe. Der Körper werde von mannigfaltigen Leiden geplagt und die Seele leide da mit; es sei deswegen gleichgültig, das Leben oder den Tod zu erwählen. An sich sei nichts angenehm oder unangenehm." D. h. eben das Kriterion des Angenehmen und Unangenehmen, indem die Allgemeinheit daran herausgehoben wird, ist so selber ganz unbestimmt gemacht, und, weil es dann keine objective Bestimmtheit in sich selber hat, ein leeres Wort geworden; vor dem Allgemeinen, was so festgehalten ist, schwindet die Summe aller Bestimmtheiten, die Einzelnheit des Bewusstseins als solche, hiermit aber überhaupt selbst das Leben als unwesentlich. „Die Seltenheit, Neuheit oder der Ueberdruss des Vergnügens erzeuge in einigen Vergnügen, in anderen Missvergnügen. Armut und Reichtum hätten keine Bedeutung für das Angenehme, denn wir sähen die Reichen nicht vorzüglicher die Freude geniessen als die Armen. Ebenso sei Sklaverei und Freiheit, edle und unedle Geburt, Ruhm und Unberühmtheit gleichgültig für das Angenehme. Nur dem Toren könne daran gelegen sein, zu leben, dem Weisen sei dies gleichgültig" und er mithin unabhängig. „Der Weise handele nur um sein selbst willen; er halte keinen Anderen seiner gleich würdig. Denn wenn er auch von Anderen die grössten Vorteile erlange, so komme dies 'dem' nicht gleich, was er sich selbst gebe. Hegesias und seine Freunde hoben auch die Empfindung auf, weil sie keine genaue Erkenntnis gebe", was im Ganzen skeptisch ist. „Sie sagen ferner noch: Zu tun sei, was mit Gründen das Beste scheine. Dem Fehler gehöre Verzeihung; denn niemand fehle freiwillig, sondern durch eine Leidenschaft überwältigt. Der Weise hasse nicht, sondern belehre vielmehr; sein Bestreben gehe überhaupt nicht sowohl darauf, Güter zu erlangen, als die Uebel zu fliehen, denn sein Zweck sei, ohne Beschwerde und Leid zu leben." [1]) Diese Allgemeinheit,

[1]) Diog. Laërt. 2 : 93—95.

welche aus dem Princip der Freiheit des individuellen Selbstbewusstseins hervorging, sprach Hegesias als den Zustand der 'vollkommenen Gleichgültigkeit des Weisen' aus, — eine Gleichgültigkeit gegen alles, auf die wir alle philosophischen Systeme dieser Art werden hinausgehen sehen, und die ein Aufgeben aller Realität, das gänzliche Insichzurückgehen des Lebens ist. Es wird erzählt, dass dem Hegesias, der in Alexandrien lebte, das Lehren von dem damaligen Ptolemäer verboten worden, weil er viele seiner Zuhörer mit einer solchen Gleichgültigkeit und einem solchen Ueberdruss des Lebens erfüllte, dass sie es sich selbst nahmen.[1])

d. *Annikeris.*

Noch werden Annikeris und seine Anhänger angeführt, welche die Bestimmtheit des Princips der kyrenaischen Schule eigentlich ganz verlassen und damit der philosophischen Bildung eine andere Richtung gegeben hatten. Es wird nämlich von ihnen angeführt, dass „sie Freundschaft im gemeinen Leben so wie Dankbarkeit, Ehrfurcht gegen Eltern und für's Vaterland etwas zu tun, zugestanden hätten. Und obschon der Weise sich dadurch Beschwerlichkeiten und Geschäften unterziehe, so könne er dessen ungeachtet glücklich sein, wenn er selbst 'wenig Vergnügen' dabei gewinne. Freundschaft sei nicht um des Nutzens willen allein zu errichten, sondern wegen des sich erzeugenden Wohlwollens, und aus Liebe zum Freunde seien auch Lasten und Beschwerlichkeiten zu übernehmen."[2]) So verliert sich das Allgemeine, theoretisch Speculative in der Schule; sie sinkt herunter und geht mehr zum Popularen über. Dies ist also die zweite Wendung, welche der Gang der kyrenaischen Schule genommen hat, während die erste Wendung das Ueberspringen des Princips selbst war. Eine Weise moralischen Philosophierens entsteht, die späterhin auch bei Cicero und den Peripatetikern seiner Zeit das Uebergewicht hatte; für die Consequenz des Denkens ist da aber kein Interesse mehr.

3. Die kynische Schule.

Von den Kynikern ist nichts Besonderes zu bemerken, da sie wenig philosophische Ausbildung hatten und es nicht zu einem System der Wissenschaft brachten, sondern erst später wurden ihre Sätze durch die Stoiker zu einer philosophischen Disciplin erhoben. Bei den Kynikern wie bei den Kyrenaikern war die Richtung, zu bestimmen, was dem Bewusstsein sowohl für seine Erkenntnis als für seine Handlungen das Princip sein sollte. Die Kyniker haben nun auch das Gute als allgemeinen Zweck gesetzt und gefragt, worin ist es für den individuellen Menschen zu suchen? Wenn die Kyrenaiker aber, ihrem bestimmten Princip nach, das Bewusstsein seiner als eines Einzelnen oder das Gefühl zum Wesen für das Bewusstsein machten, so dagegen die Kyniker diese Einzelnheit, insofern sie unmittelbar für mich die Form der Allgemeinheit hat, d. h. insofern ich ein gegen alle Einzelnheit gleichgültiges freies Bewusstsein bin. Sie stehen so zunächst den Kyrenaikern entgegen[3]), denn während diesen

[1]) Cic. Tusc. Quæst. 1 : 34; Val. Max. 8 : 9.

[2]) Diog. Laërt. 2 : 96—97.

[3]) *Die Kyniker sind die umgekehrten Kyrenaiker, weshalb Epikur (D. L. 10 : 8) sie Feinde Griechenlands genannt hat; sie haben aus der Not eine Tugend gemacht und zunächst ist Antisthenes nicht bloss Tugendlehrer sondern auch Theist und Bilderfeind gewesen, was wohl in Athen als Atheismus empfunden wurde.* (B.)

das Gefühl als Princip erscheint, das freilich, indem es durch den Gedanken bestimmt werden soll, zur Allgemeinheit und vollkommenen Freiheit erweitert wird, fangen jene mit der vollkommenen 'Freiheit' und 'Unabhängigkeit' als Bestimmung des Menschen an. Da dies aber dieselbe Gleichgültigkeit des Selbstbewusstseins ist, welche Hegesias als das Wesen ausgesprochen hatte, so heben sich die Extreme der kynischen und kyrenaischen Denkweise durch ihre eigene Consequenz auf, und gehen in einander über. Bei den Kyrenaikern ist die rückkehrende Bewegung der Dinge ins Bewusstsein, wonach nichts für mich das Wesen ist; den Kynikern ist es ebenso nur um sich selbst zu tun, und das einzelne Selbstbewusstsein war gleichfalls Princip. Die Kyniker haben aber, wenigstens im Anfang, den Grundsatz für die Bestimmung des Menschen aufgestellt: Freiheit und Gleichgültigkeit sowohl des Gedankens als des wirklichen Lebens gegen alle äussere Einzelnheit, besondere Zwecke, Bedürfnisse und Genüsse, so dass die Bildung nicht nur zur Gleichgültigkeit dagegen und Unabhängigkeit in sich fortgehe, wie bei den Kyrenaikern, sondern zur ausdrücklichen Entbehrung und Beschränkung der Bedürfnisse auf das Notwendige, was die Natur unmittelbar fordere.[1]) Die Kyniker haben also als den Inhalt des Guten die höchste Unabhängigkeit von der Natur, d. h. eben die wenigsten Bedürfnisse, gesetzt; es ist eine Flucht vor dem Genusse, eine Flucht vor dem Angenehmen der Empfindung. Das Negative 'da'gegen ist hier das Bestimmende, wie auch später dieser Gegensatz der Kyniker und Kyrenaiker ebenso zwischen den Stoikern und Epikureern hervortritt. Dieselbe Negation aber, welche die Kyniker zum Princip machten, zeigte sich auch schon in der weiteren Ausbildung, welche die kyrenaische Philosophie genommen hat. Wissenschaftliche Wichtigkeit hat die kynische Schule nicht[2]); sie macht nur ein Moment aus, das notwendig im Bewusstsein des Allgemeinen vorkommen muss, dass nämlich das Bewusstsein sich in seiner Einzelnheit von aller Abhängigkeit der Dinge und des Genusses frei wissen muss. Wer am Reichtume oder dem Vergnügen hängt, dem ist als reales Bewusstsein in der Tat solche Dinglichkeit oder seine Einzelnheit das Wesen. Allein die Kyniker fixierten jenes negative Moment so, dass sie die Freiheit in die wirkliche Entsagung des sogenannten Ueberflüssigen setzten; sie erkannten nur diese abstracte bewegungslose Selbstständigkeit, die sich mit Genuss und Interesse für das allgemeine Leben und in demselben nicht einlässt. Allein die wahrhafte Freiheit besteht nicht in dieser Flucht des Genusses und der Beschäftigung, die auf andere Menschen und andere Lebenszwecke geht,

---

[1]) *Die stoische Formel, dass man der Natur gemäss leben solle, ist wohl eigentlich eine antistheneische gewesen und die bekannte Schilderung des Naturstaats im zweiten Buche der Politeia Platons wird auf 'die Hündischen' gehen; indem Platon im dritten Buche die Flötenspieler ausweist und nur die Hirtenflöte gelten lässt, entscheidet er wohl in ihrem Sinne. Der platonische Staat richtet sich gegen die nivellierenden Tendenzen der Kyniker, während er zugleich das Wertvolle derselben zu nützen sucht. Die Kyniker sind z. B. Plat. Civ. 607 b c sichtlich gemeint.* (B.)

[2]) *Eine Bemerkung, die wegen des Verlustes der Schriften des Antisthenes ihre Begreiflichkeit hat, ohne jedoch zuzutreffen: gleich in Plato steckt ungeheuer viel Antistheneisches, das nur durch die Unmöglichkeit, die beiderseitigen Socratica zu vergleichen und die damalige Gepflogenheit, ohne Nennung von Namen zu benutzen und zu bekämpfen, dem Auge der Gegenwart verborgen bleibt.* (B.)

sondern darin, dass das Bewusstsein, 'in dieser Verwickelung' in alle Realität, über ihr steht und frei von ihr ist.[1])

a. *Antisthenes.*

Antisthenes, ein Athener und Freund des Sokrates, war der erste, der als Kyniker auftrat. Er lebte zu Athen, und lehrte in einem Gymnasion, das Kynosarges hiess; er ist der einfache Hund (ἁπλοκύων) genannt worden.[2]) Seine Mutter war aus Thrakien, was im oft vorgeworfen wurde[3]), — ein Vorwurf, der bei uns unschicklich ist. Er antwortete: „Die Mutter der Götter war eine Phrygierin, und die Athener, die sich so viel darauf einbilden, Eingeborne zu sein, sind um nichts edler als die eingebornen Muscheln und Heuschrecken." Er hat sich bei Gorgias und Sokrates gebildet[4]) und ging aus dem Piraios täglich in die Stadt[5]), den Sokrates zu hören. Er hat mehrere Schriften verfasst, deren Titel Diogenes erwähnt[6]) und gilt nach allen Zeugen als ein höchst gebildeter und strenger Mann.[7])

---

1) *Was ist es, dem der Mensch entsagen soll? Der Weise hat der 'Meinung' entsagt, dass irgend welcher Genuss und irgend welche Entsagung etwas mehr als Eitelkeit sei.* (B.)

2) *Kynosarges='Hundshof'. Vgl. Plat. Gorg. 463 b, sowie Ps. Pl. Axioch. Anf. u. Ende, und D. L. 6 : 13. Demosthenes:* Εἰς τοὺς νόθους ἐκεῖ συντελεῖ *(Charidemus)* καθάπερ ποτὲ ἐνθάδε εἰς Κυνόσαργες οἱ νόθοι. *(Contra Aristocr. 213.) Plutarch:* τῶν νόθων εἰς Κυνόσαργες συντελούντων· τοῦτο δ' ἔστιν ἔξω πυλῶν γυμνάσιον Ἡρακλέους, ἐπεὶ κἀκεῖνος οὐκ ἦν γνήσιος ἐν θεοῖς, ἀλλ' ἐνείχετο νοθείᾳ διὰ τὴν μητέρα θνητὴν οὖσαν. *(Vit. Themist. 1 : 3.) Der tyrische Herakles oder Malkarth (Eus. Pr. Ev. 1 : 10) erscheint von einem Hunde begleitet in der Sage von der Entdeckung der Purpurfarbe, die bei Pollux und Malalas erhalten ist; Tacitus (Ann. 12 : 13) erwähnt Herakles den Assyrer als einen Jäger, und einen jagenden Gott mit einem Hunde hat man auf einem assyrischen Cylinder in der Tat gefunden. Die* ἀντισθένειοι ἄνδρες *(Aristot. Metaph. 1034 b) aber waren* σύνθηροι τοῦ ἀγαθοῦ *(X. M. 2 : 6, 35) und hatten wohl das Streben nach Tugend oder sittlicher Tüchtigkeit im volkstümlichen Tone eine Tugendjagd genannt, in der man sich gleichsam die tüchtigsten Hunde zu Mustern nehmen dürfe, als sie die Mitwelt spöttisch 'die Hündischen' nannte.* (B)

3) *Plat. Theæt. 174 a (vgl. Kant 2 : 349 Hartenstein), D. L. 1 : 104, 2 : 31, 6 : 1, Plut. de Ex. 17, cett.* (B.)

4) *D. L. 6 : 1—2. — Plato:* Τοῖς τε νέοις καὶ τῶν γερόντων τοῖς ὀψιμαθέσι θοίνην παρεσκευάκαμεν. *(Soph. 251 b.) 'Sokrates':* κρεῖττον ὀψιμαθῆ εἶναι ἢ ἀμαθῆ. *(Stob. Flor. 29 : 68.)* Ὀψιμαθὴς *ist Antisthenes nach Dion. Chrys. 30 : 25.* (B.)

5) *D. L. 6 : 3; cf. Plat. Civ. init., Axioch. init. Der Anfang der Politeia Platons setzt das Original des kynischen Axiochos voraus und ist als Verspottung einer antistheneischen Stelle zu denken.* (B.)

6) *Programmschrift war ein 'Herakles' (D. L. 6 ; 104. 105) und Hauptwerk waren etwa 'protreptische Reden' (D. L. 6 : 1. 16), ein rhetorisch gefärbtes Werk in drei Büchern, von denen eins zum Lobe der Selbsterkenntnis ein Wechselgespräch von alten Weisen und ein anderes (im Hinblick auf eine Komödie des Eupolis) zur Empfehlung der Selbstbeherrschung und Mässigkeit in der Liebe und beim Weine ein Festgelag im Hause des Kallias, eines Schwagers des Alkibiades beschrieb, wo ausser diesen beiden namentlich Protagoras, Hippias, Prodikos und Sokrates zugegen gewesen seien; der antistheneische Witz, die Reichen kämen nicht zu den Weisen sondern umgekehrt, weil die Weisen wüssten, was ihnen fehlte, jene aber nicht, dürfte dort gemacht worden sein, ebenso wie die Bemerkung, es sei weniger schlimm* εἰς κόρακας ἢ εἰς κόλακας ἐμπεσεῖν. *Der Ton war überhaupt ein scherzhafter, die Absicht aber durchaus Ermahnung zur 'Tugend'; unser*

Die Grundsätze des Antisthenes sind einfach, indem der Inhalt seiner Lehre beim Allgemeinen stehen bleibt; es ist also überflüssig, etwas Näheres davon anzuführen. Er giebt allgemeine Regeln, die in dergleichen schönen Redensarten bestehen, wie: „dass die Tugend sich selbst genüge und nichts bedürfe als der Charakterstärke des Sokrates. Das Gute sei schön, das Böse schimpflich. Die Tugend bestehe in Werken, und bedürfe nicht vieler Gründe noch Lehren. Die Bestimmung des Menschen sei ein tugendhaftes Leben. Der Weise begnüge sich mit sich selbst, denn er besitze alles, was die anderen zu besitzen scheinen. Ihm genüge seine eigene Tugend; er sei überall in der Welt zu Hause. Wenn er des Ruhmes entbehre, so sei dies nicht für ein Uebel, sondern für eine Wohltat anzusehen" u. s. f. Da sehen wir denn hier schon wieder die langweilige Rednerei von dem 'Weisen' anheben, die von den Stoikern so wie den Epikureern dann noch mehr ausgesponnen und weitläufiger gemacht worden ist. In diesem Ideale, wo es sich um die Bestimmung des Subjectes handelt, wird dann dessen Befriedigung darin gesetzt, seine Bedürfnisse zu vereinfachen; wenn aber Antisthenes sagt, dass die Tugend nicht der Gründe und Lehren bedürfe, so vergisst er, dass er selbst eben durch die Bildung seines Geistes sich diese Unabhängigkeit desselben erworben hatte allem zu entsagen, was die Menschen begehren.[1] Wir sehen zugleich, dass 'Tugend' jetzt eine andere Bedeu-

---

Schüler und Gegner der sophistischen Aufklärung ἔπαιζε ἅμα καὶ σπουδάζων, und Alkibiades, eine seiner Hauptfiguren, musste z. B. seine Abneigung gegen das bei den damaligen Gastmählern übliche Flötenspiel kundgeben, statt dessen Stellen aus Homer, Euripides und anderen Dichtern vorgetragen und allegorisierend erörtert wurden. Dabei sollte Sokrates als edler αὐτάρκης gegen die berühmten Sophisten hervorleuchten. Dass Unterhaltungen über Dichterstellen bei Gastmählern das Flötenspiel und den Wein ersetzen sollten, hat Plato nach seinem Bruche mit Antisthenes (Prot. 347, cf. D. L. 3 : 39) den Sokrates verneinen und das Gerede über erborgte Weisheit vielmehr für ein Zeichen der Geistesarmut erklären lassen; die richtigen Trinkgenossen seien sich selbst zur Unterhaltung genug und blieben anständig, auch nachdem sie gar viel Wein getrunken hätten. Sokrates selbst, lässt er in seinem Symposion den Alkibiades behaupten, könne so viel trinken wie er wolle, ohne jemals aufzuhören, der besonnene Weise zu sein. (Conv. 214.) Die 'Wolken' des Aristophanes in vorliegender Gestalt, Xenophons Symposion, Platons Kleitophon Symposion Protagoras Politeia I Charmides Hippiasgespräche, so wie der wieder nicht erhaltene Kallias des Æschines (D. L. 2 : 61), sind sämtlich im Hinblick auf des Antisthenes Sophisteneinkehr beim Schwager des Alkibiades geschrieben worden, und überhaupt haben die, wohl im ersten Jahrzehnt nach Sokrates' Tode verfassten, 'anregenden Gespräche' des ersten Kynikers die spätere griechische Literatur vielfach mitbestimmt. (B.)

[7]) *Im Philebos Platons (44 c, 51 a) wird wider den Hedonismus der früher verspottete, jetzt aber verstorbene, Gegner als Verbündeter angerufen und dabei dessen edle Naturanlage und sein richtiger moralischer Sinn anerkannt; Antisthenes scheint die Ansicht Schopenhauers von der Negativität der Lust gehegt zu haben, nach der dieselbe in der Abwesenheit des Schmerzes bestehen soll. (Vgl. Eth. Nic. 10 : 1.) Jedenfalls ist es eine kynisierende Aussage, wenn Philo von Alexandrien die Lust ihrer Natur nach böse nennt: vgl. Phil. 'de Leg. All.' 3 : 21 und D. L. 9 : 101. — Ungebildet heissen Plat. Phd. 91 a gewisse Zanklustige und ungebildet nennt auch Aristoteles (Metaph. 1043 b) die Antistheneer; bei Cicero (ad Att. 12 : 38) heisst Antisthenes „homo acutus magis quam eruditus", wenngleich er mehr nur eine heraklitische Verachtung blosser Vielwisserei zur Schau getragen hatte und ein in der Tat belesener Mann war.* (B.)

[1]) *Dass man die Tugend lehren könne, hat freilich gerade Antisthenes betont: D. L. 6 : 10, 105, Plat. Clitoph. 408 b, Prot. 320 b.* (B.)

tung erhalten hat: sie ist nicht mehr bewusstlose Tugend [1]), wie die unmittelbare eines Bürgers eines freien Volkes, die seine Pflichten gegen Vaterland, Stand und Familie so erfüllt, wie diese Verhältnisse es unmittelbar fordern; das aus sich herausgegangene Bewusstsein muss jetzt, um Geist zu werden, alle Realität ergreifen und begreifen, d. h. derselben als der seinigen bewusst werden. Solcherlei Zustände aber, die 'Unschuld' oder 'Schönheit der Seele' und dergleichen genannt werden, sind Kinderzustände, die jetzt zwar an ihrer Stelle gepriesen werden, aus denen der Mensch jedoch, weil er vernünftig ist, heraustreten muss, um aus der aufgehobenen Unmittelbarkeit sich wieder zu erschaffen. Die Freiheit und Unabhängigkeit der Kyniker indessen, die nur darin bestand, die Gebundenheit durch Bedürfnisse auf's äusserste zu vermindern, ist abstract, indem sie, als negativer Art, wesentlich nur 'Entsagen' sein sollte. Die concrete Freiheit besteht darin, sich zwar gleichgültig gegen die Bedürfnisse zu verhalten, aber sie nicht zu vermeiden, sondern in diesem Genusse selbst frei zu sein, und in Sittlichkeit und in Anteil am rechtlichen Leben der Menschen zu verharren. Die abstracte Freiheit hingegen giebt die Sittlichkeit auf, indem das Individuum sich in seine Subjectivität zurückzieht, und ist folglich ein Moment der Unsittlichkeit.

Antisthenes hat noch in dieser kynischen Philosophie eine edle Gestalt gehabt. Aber dieser Gestalt liegt dann die Rohheit, die Gemeinheit des Betragens, die Schamlosigkeit sehr nahe, und in diese ist der Cynismus auch später übergegangen. [2]) Daher erklärt sich der viele Spott und die Spässe auf die Kyniker, und nur die individuale Manier und die Stärke des Charakters der Einzelnen macht sie interessant. Von Antisthenes schon wird erzählt, dass er anfing, auf die äusserliche Ærmlichkeit der Lebensweise einen Wert zu legen. Es gehörte zu dem Kynismus eine einfache Garderobe: ein dicker Prügel vom wilden Œlbaum, ein lumpiger

---

[1]) *Oder vielmehr Tüchtigkeit überhaupt, im Unterschiede von der bloss moralischen Tugend... der Genügsamkeit.* (B.)

[2]) *Ueber die 'sokratische' Predigt des ersten Kynikers hat in seinem Kleitophon zunächst Platon Gericht gehalten und er hat in derselben die eigentliche oder psychologisch-politische Bestimmung der Gerechtigkeit noch vermisst; von einer hündischen 'Schamlosigkeit' des Antisthenes jedoch, dem (Athen. 5 : 63) vielmehr* Πλάτων *ein* Σάθων *war, hat er nichts gewusst. Dass bei ihm der Blick durch die Mantelöffnung des schönen Charmides dem Sokrates zu Kopfe steigt, dürfte gerade eine Verspottung der antistheneischen Sittenpredigt sein, ebenso wie der ältere Bruder in Platons Symposion auch mit dem saufenden Sokrates geneckt werden sollte. Die von 'Diogenes dem Hunde' zurechtgewiesenen Jünglinge (Ep. 2) tragen den Mantel mit Anstand, und überhaupt ist die Schamlosigkeit nichts Kynisches, wofern dem Kyniker das Erröten als Farbe der Tugend erschien (D. L. 6 : 54), züchtiger Gang gefordert (D. L. 6 : 31) und ein schamlos hinknieendes Weib getadelt wurde (D. L. 6 : 37); auch von Krates (Stob. Flor. 74 : 48) ist das Schamgefühl eine Zierde genannt worden und er selbst hat nach Plutarch 'der Türenöffner' geheissen, weil er in jedes Haus ging und überall willkommen war. Die Frage „schämst du dich nicht?" ist bekanntlich eine fortwährend wiederkehrende 'kynische' gewesen und als solche von Platon belächelt worden; übrigens sagte freilich der Kyniker von der Sonne, was Origenes gegen Celsus (6 : 73) zur Rechtfertigung des Glaubens an Christi Geburt aus einem Weibe benutzt: das wahrhaft Reine sei der Beschmutzung nicht fähig. (D. L. 6 : 63.) Der richtige Hellene Epikur hat nicht wegen ihrer 'Schamlosigkeit' die hellenistischen Kyniker „Feinde Griechenlands" genannt (D. L. 10 : 8), und bei Julian (6 : 201) erscheint der Kyniker noch immer als der Prediger, der die Blutsverwandten, wenn er sie in Zwietracht findet, mit einander versöhnt; vgl. D. L. 6 : 74. 86 und Xenophons Memorabilien 2 : 2.* — (B.)

verdoppelter Mantel ohne Unterkleid, der auch Bett bei Nacht war, ein Bettelsack für die nötigen Lebensmittel und ein Becher zum Wasser-Schöpfen [1]) — gleichsam das Costüme, wodurch diese Kyniker sich signalisierten. Das, worauf sie den höchsten Wert legten, war die Vereinfachung der Bedürfnisse; dass dies frei mache, erscheint nun leicht plausibel. Denn die Bedürfnisse sind doch wohl eine Abhängigkeit von der Natur und diese steht der Freiheit des Geistes gegenüber; jene Abhängigkeit auf das Minimum zu reducieren, ist also ein Gedanke, der sich empfiehlt. Aber dieses Minimum ist selbst sogleich unbestimmt, und wenn dieser Wert darauf gesetzt wird, hierbei nur der Natur zu folgen, so wird eben damit ein zu grosser Wert auf die natürlichen Bedürfnisse und auf die Entbehrung der anderen gelegt. Es ist das, was auch im Princip des Mönchswesens vorkommt. [2]) Das Negative enthält zugleich eine affirmative Richtung auf das, dem entsagt wird, und die Entsagung und die Wichtigkeit dessen, dem entsagt wird, wird dadurch zu viel hervorgehoben. Die Kleidung der Kyniker erklärt daher schon [3]) Sokrates für 'Eitelkeit'. Denn „als Antisthenes ein Loch seines Mantels herauskehrte, sagte Sokrates zu ihm: Ich sehe durch das Loch deines Mantels deine Eitelkeit." [4]) Die Kleidung ist nicht eine Sache vernünftiger Bestimmung, sondern wird durch das Bedürfnis reguliert, das sich von selbst ergiebt; im Norden muss man sich anders kleiden als im Innern von Africa, ebenso geht man im Winter nicht in baumwollenen Kleidern. Das Weitere ist ohne Verstand, dem Zufall und der Meinung hingegeben, wie z. B. in neuerer Zeit die altdeutsche Kleidung in Rücksicht auf den Patriotismus wichtig war. Der Schnitt meines Rocks wird durch die Mode bestimmt; der Schneider wird ihn schon machen; da ist es also nicht meine Sache, etwas zu erfinden, sondern gottlob haben es schon Andere erfunden. Diese Abhängigkeit von der Gewohnheit, von der Meinung, ist zwar noch immer besser als von der Natur. Es ist aber nicht gehörig, dass man seinen Verstand auf dergleichen richtet; nur die Gleichgültigkeit ist der Gesichtspunkt, der dabei herrschen muss, indem ja auch die Sache selbst etwas Gleichgültiges ist. Man weiss sich etwas damit, hierin Eigentümliches zu haben und will dadurch Aufsehen machen; es ist aber eine Geckenhaftigkeit, sich 'gegen' die Mode zu setzen. Ich muss mich hierin also nicht selbst bestimmen, noch dies in den Kreis meiner Interessen ziehen, sondern es tun wie ich es bestimmt finde.

b. *Diogenes.*

Diogenes von Sinope, der bekannteste Kyniker, hat sich noch mehr als Antisthenes durch seine äussere Lebensweise, so wie durch seine beissenden, oft auch witzigen Einfälle und bitteren und sarkastischen Gegenreden ausgezeichnet; er

---

[1]) *Cf. Aristoph. Nub. 103. 363, Plat. Phdr. 229 a, Conv. 174 a; D. L. 6:6. 13. 22. 31. 37.* Τοὺς πόδας οὐδέποτε ἔσκεπεν ὁ Διογένης. *Dio Chrys. or. VI. In vernünftiger Würdigung tatsächlicher Lebensverhältnisse soll Peregrinus Proteus (Tat. ad Gr. 25) bemerkt haben, dass die bedürfnislosen Philosophen für ihren Ranzen des Lederarbeiters, für ihren Mantel des Webers und für ihren Stock des Holzhauers bedürften.* (B.)

[2]) *Den Vergleich der Kyniker mit den Capucinern hat zuerst Justus Lipsius gemacht; zu vgl. dessen 'manuductio ad stoicam philosophiam' 1:13.* (B.)

[3]) *Ein freilich wohl nur antikynisch literarischer.* (B.)

[4]) *D. L. 2:36, 6:8; cf. Aristoph. Nub. 440—442; D. L. 8:38.*

erhielt aber auch oft ebenso passende Antworten. Er ist 'Hund' genannt worden, wie er den Aristipp den 'königlichen' Hund nannte; denn dem Diogenes ist von Gassenjungen geschehen, was dem Aristipp von Königen. Diogenes ist nur durch seine Lebensweise berühmt; bei ihm, so wie bei den Späteren, nahm der Kynismus die Bedeutung mehr bloss einer Lebensweise als einer Philosophie an. Er beschränkte sich auf das engste Naturbedürfnis, wollte sich lustig machen über die Anderen, die nicht so dachten als er, und die sich über 'seine' Manier lustig machten. Dass er auch den Becher fortwarf, als er einen Knaben aus den Händen trinken sah, ist bekannt. Keine Bedürfnisse haben, sagte Diogenes, sei göttlich, 'so wenig als möglich' komme dem Göttlichen am Nächsten.[1] Er hat überall herumgelebt, in den Strassen Athens, auf Märkten, in Fässern[2], und gewöhnlich in der Stoa des Zeus in Athen sich aufgehalten und geschlafen, so dass er sagte, die Athener hätten ihm einen prächtigen Aufenthaltsort erbauen lassen. Der Gedanke der Kyniker bezieht sich also nicht nur auf die Kleidung, sondern auch auf die anderen Bedürfnisse. Eine solche Lebensart aber, wie die der Kyniker, die ein Resultat der Bildung sein soll, ist wesentlich bedingt durch die Bildung des Geistes überhaupt. Die Kyniker waren noch keine 'Anachoreten'; ihr Bewusstsein stand noch wesentlich in Beziehung auf anderes Bewusstsein. Antisthenes und Diogenes haben in Athen gelebt, und nur dort existieren können. Zur Bildung überhaupt gehört aber auch die Richtung des Geistes auf die grösste Mannigfaltigkeit der Bedürfnisse und der Weise ihrer Befriedigung. In neuerer Zeit haben sich die Bedürfnisse sehr vermehrt, und daraus entsteht nun ein Spalten der allgemeinen Bedürfnisse in viele besondere Bedürfnisse und Weisen der Befriedigung; dies gehört der Tätigkeit des Verstandes an, in deren Anwendung der Luxus seine Stelle hat. Moralischerweise kann man dagegen declamieren, aber in einem Staate müssen alle Anlagen, Richtungen und Weisen ihre vollkommene Breite haben und sich ergehen können, und jedes Individuum kann daran teilnehmen so weit es will; nur muss es sich im Ganzen nach dem Allgemeinen richten. Die Hauptsache ist also, keinen grösseren Wert darin zu legen als die Sache erfordert, oder im Allgemeinen keinen Wert darin zu legen, es zu besitzen, noch es zu entbehren.

Von Diogenes sind nur Anekdoten zu erzählen. Auf einer Seereise nach Ægina fiel er Seeräubern in die Hände und sollte als Sklave in Kreta verkauft werden. Befragt, was er verstehe, erwiederte er, Männern zu gebieten, und gab dem Herold auf, er solle ausrufen: „Wer will einen Herrn kaufen?" Es kaufte ihn ein gewisser Xeniades aus Korinth, dessen Söhne er unterrichtete und bildete. — Von seinem Aufenthalt in Athen werden besonders viel Geschichten

---

1) Τοὺς ἀγαθοὺς ἄνδρας θεῶν εἰκόνας εἶναι ἔφη· *D. L. 6 : 51.* Ἀγαθὸς *ist der* Χρηστός· *vgl. Hom. Clem. 3 : 57 u. Just. Apol. 1 : 15, 13.* Ὁ χρηστὸς ἐστι πανταχοῦ σωτήριος· *Joh. Stob. 4 : 275 Meineke.* Ἰησοῦς δὲ σωτηρία κυρίου ἑρμηνεύεται· *Phil. Jud. 'de Mut. Nom.' 21.* Καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν· αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν· *Matth. 1 : 21.* — Ὁ χρηστὸς Ἰησοῦς θεοῦ εἰκών ἐστιν. *1 Cor. 11 : 7, Col. 1 : 15.* (B.)

2) *'Diogenes im Fasse' (D. L. 6 : 23. 38, Luc. Fug. 20, Juv. 14 : 308) ist wohl bloss eine aus irgend einer verlorenen Schrift aufgegriffene Phantasiegestalt, ebenso wie der von Sokrates getadelte Antisthenes im zerrissenen Mantel, der ja nur ein von Æschines verspotteter wider den Kleiderluxus eifernder Tugendlehrer sein dürfte.* (B.)

erzählt. Er war dort der Gegensatz der Grobheit und Wegwerfung zu Aristipp's Schmarotzerphilosophie. Aristipp setzte keinen Wert in seine Genüsse, so wenig als in seine Entbehrungen, Diogenes aber in seine Ærmlichkeit. Diogenes wusch einmal seinen Kohl, als Aristipp bei ihm vorüberging und rief ihm zu: „Wenn du deinen Kohl selbst zu waschen wüsstest, würdest du nicht den Königen nachlaufen." Aristipp entgegnete passend: „Wenn du mit Menschen umzugehen wüsstest, würdest du nicht Kohl waschen." In Plato's Wohnung trat er einst mit schmutzigen Füssen auf die schönen Fussteppiche herum, sagend: „Ich trete den Hochmut des Plato zusammen." „Ja, aber mit einem anderen Hochmut," erwiderte Plato ebenso passend. Als Diogenes einst ganz vom Regen durchnässt da stand und die Umstehenden ihn beklagten, sagte Plato: „Wenn ihr euch seiner erbarmen wollt, so geht nur weg von hier." Auch hier ist seine Eitelkeit, sich zu zeigen und Bewunderung zu erhaschen, als der Grund hinzuzudenken, welcher ihn dies tun macht und der hinwegfallen würde, wenn man ihn verliesse. Als er einmal Prügel gekriegt hatte, wie oft die Anekdoten sich da herum drehen, legte er ein grosses Pflaster auf seine Wunde und schrieb die Namen derer darauf, die ihn geschlagen hatten, um sie so dem Tadel aller auszusetzen. Als junge Leute ihn umstanden und sagten, „wir fürchten, du möchtest uns beissen," erwiederte er: „Seid ohne Sorgen, der Hund frisst keinen Mangold." Bei einem Essen hat ein Gast ihm wie einem Hunde Knochen zugeworfen; er ging hin an ihn und hat ihn angepisst, wie ein Hund. Einem Tyrannen, der ihn fragte, aus welchem Erze man Statuen giessen müsse, gab er die gute Antwort: „Aus dem Erze, woraus die Statuen des Harmodios und Aristogeiton gegossen wurden." Er versuchte auch rohes Fleisch zu essen; das ist ihm aber schlecht bekommen er konnte es nicht verdauen und starb in einem sehr hohen Alter, wie er gelebt hatte, auf der Strasse. [1])

c. *Spätere Kyniker.*

Antisthenes und Diogenes waren, wie erinnert, sehr gebildete Menschen. Die folgenden Kyniker empören nicht minder durch ein Æusserstes von Schamlosigkeit, aber waren häufig weiter nichts als schweinische Bettler, die ihre Befriedigung in der Unverschämtheit fanden, welche sie gegen Andere bewiesen. Sie sind in der Philosophie keiner weiteren Beachtung würdig, und verdienten den Namen 'Hunde', der dieser philosophischen Schule bei Zeiten gegeben wurde, in vollem Sinne, denn der Hund ist dieses unverschämte Tier. Krates aus Theben und Hipparchia eine Kynikerin haben auf öffentlichem Markte ihr Beilager celebriert. [2]) Diese Unabhängigkeit, deren sich die Kyniker rühmten,

---

1) Diog. Laërt. 6:29—30 (74); 2:68; 6:26. 41. 33. 45—46. 50. 76—77 (34).

2) *Das dürfte wohl nur auf die Notiz zurückzuführen sein, das Ehepaar habe sein Nachtlager in der Stoa Poikile gehabt, oder auch bloss in der theoretischen Behauptung der Kyniker, dass an sich die öffentliche Vollziehung der Ehe nichts Böses sei; vgl. mit D. L. 6:96—97 Clem. Alex. Strom. IV p. 523 Sylb., Sext. Hypot. 1:153, 3:200, Lact. I. D. 3:15, Aug. de C. D. 14:20. — „Und hier hat man dem Kyniker ein schweres Unrecht abzubitten. Man hat seinen Namen geschändet zum Namen für unverschämt gemeines Reden und Benehmen; man hat ihn zum Clown der Philosophie gemacht; man hat sie alle historisch geglaubt, die burlesken Scenen, und man hat nicht gesehen, dass diese 'Cynismen' paidiastische*

wird aber vielmehr zur Abhängigkeit, denn während jede andere Sphäre des tätigen Lebens das affirmative Moment der freien Geistigkeit enthält, heisst jenes, die Sphäre sich versagen, worin das Element der Freiheit genóssen werden kann.

DRITTES KAPITEL.

Erster Periode dritte Abteilung: Plato und Aristoteles.

Die Ausbildung der philosophischen Wissenschaft als Wissenschaft, und näher des sokratischen Standpunktes zur Wissenschaftlichkeit fängt mit Plato an und wird von Aristoteles vollendet; sie sind so, wenn irgend welche, Lehrer des Menschengeschlechts zu nennen. 1)

A. PLATO.

Plato gehört auch zu den Sokratikern, ist der berühmteste der Freunde und Zuhörer des Sokrates, und fasste das Princip desselben, dass das Wesen im Bewusstsein sei, in seiner Wahrheit auf, indem nach ihm das Absolute im Gedanken, und alle Realität der Gedanke ist, — nicht der einseitige Gedanke, oder in dem Sinne des schlechten Idealismus, nach welchem der Gedanke wieder auf eine Seite tritt und sich als bewusster Gedanke fasst und der Realität gegenüberstellt, sondern der Gedanke, der in einer Einheit ebensowohl Realität als Denken ist, der Begriff und seine Realität in der Bewegung der Wissenschaft, als die Idee eines wissenschaftlichen Ganzen. Während also Sokrates den anundfürsichseienden Gedanken nur als Zweck für den selbstbewussten Willen aufgefasst hatte, verliess Plato diesen engen Gesichtspunkt und erweiterte das bloss abstracte Recht des selbstbewussten Denkens, das Sokrates zum Princip erhoben hatte, zum Gebiete der Wissenschaft; wodurch er eine Construierung und Ableitung aus dem Principe möglich machte, wenn seine Darstellung auch noch nicht 'wissenschaftlich' ist. 2)

Phantasiegeburten des literarischen Symposions sind, Scherzrollen, angepasst der bacchantischen Scenerie." (K. Joël a. a. O. 2:883) Gerade das chilonische ἐγκράτειαν ἄσκει ist kynisch; die Kyniker sind noch nach Hippol. Rom. de H. 8:20 Enkratiten oder 'Continentes' (Cod. Theod. 16:20) und wofern man von 'philosophischer' Enthaltsamkeit im Altertum redet, ist als 'das Unmittelbare' die ἄσκησις κυνική (Luc. 'de m. P.' 17) zu erwähnen. (B.)

1) *Hegels Darstellung der platonischen und aristotelischen Philosophie gehört zum Anregendsten was er hinterlassen; eine englische Uebersetzung derselben ist 1870 und 1871 in einem 'Journal of speculative Philosophy' von dem amerikanischen Hegelianer W. T. Harris veröffentlicht worden.* (B.)

2) *„In Platons Philosophie haben die treibenden Wurzeln und Zweige früherer Philosophie sich bis zur Blüte potenziert, aus der die spätere Frucht langsam heranreift." (A. Bœckh.) Dadurch setzt sich wieder das sich Aufhebende; Plato, der des Antisthenes Einseitigkeit und Principienreiterei in eigener Vielseitigkeit überwindet und dabei die Mythen liebt, Aristoteles, der durch sein reiches Wissen über den Lehrer systematisierend hinausgeht, ohne dass seine Metaphysik und Logik zur Einheit zusammengehen, oder etwa die Dynamis und Energeia zu Momenten der Idee würden, u. Pyrrho, der das Ueberlieferte und mangelhaft Entwickelte bereits wieder skeptisch auflöst, verhalten sich philosophisch wie das theosophische, das wissenschaftliche und das philosophische Bewusstsein.* (B.)

Plato ist eins von den welthistorischen Individuen, seine Philosophie eine von den welthistorischen Existenzen, die von ihrer Entstehung an auf alle folgende Zeiten, für die Bildung und Entwickelung des Geistes, den bedeutendsten Einfluss gehabt haben.[1] Denn das Eigentümliche der platonischen Philosophie ist eben diese Richtung auf die intellectuale, übersinnliche Welt, die Erhebung des Bewusstseins in das geistige Reich, so dass das Geistige, was dem Denken angehört, in dieser Gestalt für das Bewusstsein Wichtigkeit bekommt und darin eingeführt wird, so wie umgekehrt das Bewusstsein in diesem Boden einen festen Fuss fasst. Indem nun auch die christliche Religion dieses hohe Princip, dass das innere geistige Wesen des Menschen sein wahrhaftes Wesen ist, wenngleich in ihrer eigentümlichen Weise als die Bestimmung des Menschen zur Säligkeit, zum allgemeinen Princip gemacht hat, so hat eben Plato und seine Philosophie den grössten Teil daran gehabt, dass jene zu dieser Organisation des Vernünftigen, zu diesem Reiche des Uebersinnlichen geworden ist, da er ja schon den grossen Anfang dazu gemacht hatte.

Vorher haben wir seiner Lébensumstände zu erwähnen. Plato war ein Athener, wurde im 3. Jahre der 87. Olympiade, oder nach Dodwell Ol. 87, 4 (429 v. Chr. Geburt) zu Anfang des peloponnesischen Krieges geboren[2], in dem Jahre, in welchem Perikles starb. Er war hiernach 39 oder 40 Jahre jünger als Sokrates. Sein Vater Ariston leitete sein Geschlecht von Kodros her; seine Mutter Periktione stammte von Solon ab. Der Vatersbruder seiner Mutter war jener berühmte Kritias, der ebenfalls mit Sokrates eine Zeit lang umging und der Talentvollste, geistreichste, daher auch der gefährlichste und verhassteste unter den dreissig Tyrannen Athens war. Kritias wird mit dem Kyrenaiker Theodor und dem Diagoras aus Melos gewöhnlich von den Alten als Gottesläugner aufgeführt; Sextus Empiricus (adv. Math. 9 : 51—54) hat uns ein hübsches Fragment aus einem seiner Gedichte aufbewahrt. Plato nun, aus diesem vornehmen Geschlechte entsprossen, fehlten die Mittel seiner Bildung nicht; er erhielt durch die angesehensten Sophisten eine Erziehung, welche in ihm alle Geschicklichkeiten übte, die für einen Athener gemäss geachtet wurden. Er erhielt erst später von seinem Lehrer den Namen Plato; in seiner Familie hiess er Aristokles. Einige schreiben seinen Namen der Breite seiner Stirn, andere dem Reichtum seiner Rede, Andere der Wohlgestalt seiner Figur zu.[3]

In seiner Jugend cultivierte er die Dichtkunst und schrieb Tragödien — wie auch wohl bei uns die jungen Dichter mit Tragödien anfangen, — Dithyramben und Lieder. Von den letzten sind uns in der griechischen Anthologie noch verschiedene aufbehalten, die auf seine verschiedenen Geliebten gehen, unter anderen ein bekanntes Epigramm an einen Aster, einen seiner besten Freunde, das einen artigen Gedanken enthält, der sich auch in Shakspere's Romeo und Julia findet:

> Nach den Sternen blickst du, mein Aster; o möcht' ich der Himmel
> Werden, um da auf dich mit so viel Augen zu sehn.[4]

---

1) *Cicero: „Audiamus enim Platonem, quasi quendam deum philosophorum." ('De D. N.' 2 : 12.)*

2) *„Plato natus a. 427, obit a. 347." (Ritter u. Preller.)*

3) Diog. Laërt. 3 : 1—4 (Tennemann, Bd. I, S. 416; II, S. 190).

4) Diog. Laërt. 3 : 5. 29.

Er dachte übrigens in seiner Jugend nicht anders, als sich den Staatsgeschäften zu widmen. In seinem zwanzigsten Jahre wurde er aber von seinem Vater zu Sokrates gebracht und hatte acht Jahre mit ihm Umgang. Es wird erzählt, dass Sokrates die Nacht vorher geträumt habe, er habe einen jungen Schwan auf seinen Knien sitzen, dessen Flügel schnell gewachsen und der jetzt mit den lieblichsten Gesängen zum Himmel aufgeflogen sei. Ueberhaupt erwähnen die Alten vieler solcher Züge, die die hohe Verehrung und Liebe beurkunden, die der stillen Grösse Plato's, seiner Erhabenheit in der höchsten Einfachheit und Lieblichkeit, von seinen Zeitgenossen und den Späteren zu Teil geworden ist und ihm den Namen des Göttlichen gegeben hat.[1] Sokrates' Umgang und Weisheit konnte Plato indessen nicht genügen; er beschäftigte sich noch mit den älteren Philosophen, vornehmlich dem Heraklit. Aristoteles (Met. 1 : 6) giebt an, dass er, schon ehe er zu Sokrates gekommen, mit Kratylos umgegangen und in die heraklitische Lehre eingeweiht worden sei. Er studierte auch die Eleaten und insbesondere die Pythagoreer und hatte Umgang mit den berühmtesten Sophisten. Nachdem er sich so in die Philosophie vertieft hatte, verlor er das Interesse an Dichtkunst und Staatsangelegenheiten, entsagte denselben gänzlich und widmete sich ganz den Wissenschaften. Seine Pflicht des Kriegsdienstes als Athener erfüllte er, wie Sokrates; er soll drei Feldzüge mitgemacht haben.[2]

Wir haben schon erwähnt, dass Plato nach der Hinrichtung des Sokrates, wie viele andere Philosophen, aus Athen floh und sich zu Euklid nach Megara begab. Von dort ging er dann bald auf Reisen, zuerst nach Kyrene in Afrika, wo er sich besonders auf Mathematik unter Anleitung des berühmten Mathematikers Theodor legte, den er auch in mehreren seiner Dialoge als mitsprechende Person einführt. Plato selbst brachte es in der Mathematik bald zu hoher Fertigkeit. Es wird ihm die Lösung des delischen oder delphischen Problems zugeschrieben, das vom Orakel aufgegeben wurde und sich, ähnlich dem pythagoreischen Lehrsatze, auf den Cubus bezieht: nämlich die Verzeichnung einer Linie anzugeben, deren Cubus gleich sei der Summe von zwei gegebenen Cubis. Dieses erfordert eine Construction durch zwei Curven.[3] Bemerkenswert ist,

---

1) *Cicero: „Quis enim uberior in dicendo Platone? Jovem sic ajunt philosophi, si græce loquatur, loqui." (Brut. 31, 121.) „Longe omnium quicumque scripserunt aut locuti sunt exstitit et gravitate et suavitate princeps Plato." (Or. 19, 62.) Philo Judæus;* ὁ λιγυρώτατος Πλάτων. *(Quod omn. prob. lib. 2.) Clemens Alexandrinus:* οἷον θεοφορούμενος. — Θεῖος ἦν ὁ Πλάτων καὶ Ἀπολλωνιακός. *(Anon. vit. Plat.) — Eduard Zeller (2 : 378): „Plato ist mit Einem Wort eine apollinische Natur."* (B.)

2) Plat. Epist. VII, pp. 324—326 (pp. 428—431); Diog. Laert. 3 : 5—6. 8.

3) *„Delium illud problema cubi duplicandi Hippocrates Chius solvi posse docuerat si inter duas lineas, quarum una duplo esset major altera, duas medias proportionales sumere didicissemus. Multorum hujus novi problematis solutiones Eutocius affert, penultimam Eratosthenis, qui in epistula ad Ptolemæum Evergeten scripta longe lateque suum inventum exponit." Th. Preyer, 'Inscr. gr. metr.' (Lps. 1891) p. 93; cf. Eutocii Comm. in lib. II Archimedis de sphæra et cylindro (p. 110 Heiberg). Siehe auch das Problem selbst bei Plut. 'de genio Socratis' 7 (cf. Plat. Men. 84 c, 85 b), 'de E ap. Delphos' 6, Qu. Conv. 8 : 2. 1, 7. — Die Verdoppelung des Cubus setzt das Auffinden zweier Mittel zwischen der Seite eines Kubus und dem Doppelten derselben voraus. Zwischen a und 2a findet man* $a : x = x : y$ *und* $x : y = y : 2a$, *oder* $x^2 = ay$ *und* $y^2 = 2ax$; *indem man zwischen beiden Gleichungen y ausscheidet, ergiebt sich* $x^2 = 2a^3$ *und die zwei Gleichungen*

welche Art von Aufgaben die Orakel jetzt gemacht haben: es war bei einer Seuche, wo man sich an das Orakel wandte, und da gab es diese ganz wissenschaftliche Aufgabe; es ist eine Veränderung im Geiste der Orakel, die höchst merkwürdig ist. Von Kyrene ging Plato nach Italien und Ægypten. In Gross-Griechenland lernte er teils die Pythagoreer der damaligen Zeit, Archytas von Tarent, den berühmten Mathematiker, Philolaos und Andere kennen, teils kaufte er die Schriften der älteren Pythagoreer um schweres Geld ein. Auf Sicilien hat er Freundschaft mit Dion geknüpft. Nach Athen zurückgekehrt trat er als Lehrer, sich mit seinen Schülern unterhaltend, in der Akademie auf, einem zur Ehre des Heros Akademos angelegten Haine oder Spaziergange, in dem sich ein Gymnasion befand. [1]) Aber Plato ist der wahre Heros der Akademie geworden, der die alte Bedeutung des Namens der Akademie verdrängt und den Heros, an dessen Stelle er sich setzte, verdunkelt hat, damit dieser unter Plato's Schutz auf die Nachwelt komme. [2])

Seinen Aufenthalt und seine Geschäfte in Athen unterbrach Plato durch ein zweimaliges Reisen nach Sicilien zu Dionysios dem Jüngeren, dem Herrscher von Syrakus und Sicilien. Diese Verbindung mit Dionys war das bedeutendste oder einzige äussere Verhältnis, in welches Plato trat, das aber nichts Dauerndes erzeugt hat. Der nächste Anverwandte des Dionys, Dion, und andere angesehene Syrakusaner, Freunde des Dionys, trugen sich mit der Hoffnung, dass Dionysios, den sein Vater sehr ungebildet hatte aufwachsen lassen und in den sie den Begriff der Philosophie und die Achtung für dieselbe gelegt und ihn sehr begierig gemacht hatten, Plato kennen zu lernen, — dass Dionysios durch die Bekanntschaft mit Plato sehr viel gewinnen würde und seine noch ungebildete Natur, die nicht böse schien, durch Plato's Idee von einer wahrhaften Staatsverfassung so bestimmt werden würde, dass diese durch ihn in Sicilien zur Verwirklichung käme. Plato liess sich, teils durch die Freundschaft Dions, teils besonders weil er selbst die höhere Hoffnung hegte, durch Dionys eine wahrhafte Staatsverfassung in die Wirklichkeit gesetzt zu sehen, zu dem schiefen Schritt verleiten, nach Sicilien zu reisen. Oberflächlich angesehen, scheint die Vorstellung von einem jungen Fürsten, neben dem ein weiser Mann steht, der ihn durch seinen Unterricht inspiriert, recht annehmlich und ist in hundert politischen Romanen zugrundegelegt; sie ist aber in sich hohl. Dionysios fand wohl viel Gefallen an Plato und fasste eine solche Achtung zu ihm, dass er wünschte, auch von ihm geachtet zu werden, allein dies hielt nicht lange aus. Dionysios war eine von den mittelmässigen Naturen, die in ihrer Halbheit zwar nach Ruhm und Auszeichnung streben, aber keiner Tiefe und keines Ernstes fähig sind [3]) sondern nur den Schein davon haben und ohne festen Charakter sind, — ein Wollen und Nichtkönnen, wie heutigestags die Ironie eine Person auf das Theater bringt,

---

entsprechen zwei Kegelschnitten (Parabeln), deren Schnitte die gesuchten Linien ergeben. In diesem Sinne bezeichnet die Formel $x^2 = 2a^3$ die Lösung des delischen Problems; siehe auch F. M. Jaeger, 'Aphorismen en Curiosa der Wiskunde': Haarlem 1894 S 56. (B.)

[1]) Diog. Laërt. 3 : 6—7. 9. 18—21; Plat. epist. VII, pp. 326—327 (pp. 431—433).

[2]) Diog. Laërt. 3 : 21—23.

[3]) *A. Schwegler (1819—'57) im Jahre 1848: „eine jener mittelmässigen Naturen, die in ihrer Halbheit zwar nach Ruhm und Auszeichnung streben, aber keiner Tiefe und keines Ernstes fähig sind." ('Gesch. der Phil.' § 14.)*

die tüchtig und vortrefflich zu sein meint und doch nur ein Lump ist. Und damit kann auch nur ein solches Verhältnis vorgestellt werden, denn nur die Halbheit lässt sich 'leiten'; aber eben diese Halbheit ist es auch, die, indem sie die Veranlassung zu einem solchen Plane giebt, ihn selbst zugleich unausführbar macht. Der Unwille brach äusserlich in ein Zerfallen der Persönlichkeiten gegen einander aus: Dionysios zerfiel in Misshelligkeiten mit seinem Verwandten Dion und Plato wurde eben darin verwickelt, weil er die Freundschaft mit Dion nicht aufgeben wollte, und Dionys nicht sowohl einer Freundschaft, die sich auf Achtung und einen gemeinsamen ernsten Zweck gründet, fähig war, als er teils nur persönliche Zuneigung zu Plato gefasst hatte, teils auch nur die Eitelkeit ihn an ihn fesselte. Dionys konnte es jedoch nicht erlangen, dass Plato sich ihm fest verbinde; er wollte ihn allein besitzen und dies war eine Zumutung, die bei diesem keinen Eingang fand. [1])

Plato reiste daher ab; nach der Trennung fühlten jedoch beide das Bedürfnis, sich wieder zu vereinigen. Dionysios rief ihn zurück, um eine Versöhnung herbeizuführen, denn er konnte es nicht ertragen, sich Plato nicht haben fest verbinden zu können; vorzüglich fand es Dionysios unerträglich, dass derselbe nicht den Dion aufgeben wollte. Plato gab sowohl dem Andringen seiner Familie und des Dion als vorzüglich des Archytas und anderer Pythagoreer aus Tarent nach, an die sich Dionysios gewendet hatte, und die sich auch für die Versöhnung des Dionysios mit Dion und Plato interessierten; ja sie verbürgten sich sogar für seine Sicherheit und Freiheit, wieder abzureisen. Dionysios konnte die Anwesenheit des Plato ebensowenig als seine Abwesenheit ertragen, und durch die erstere fühlte er sich gêniert. War auch durch Plato und des Dionysios übrige Umgebung eine Achtung für die Wissenschaft in ihm angefacht und er dadurch gebildet worden, so konnte er doch nicht ins Tiefere gebracht werden. Seine Teilnahme an der Philosophie war ebenso oberflächlich als seine vielfachen Versuche in der Dichtkunst, und indem er alles sein wollte, Dichter, Philosoph und Staatsmann, konnte er es nicht aushalten, von anderen geleitet zu sein. Es begründete sich also kein tieferes Verhältnis, sondern abwechselnd näherten sie sich wieder und trennten sich von neuem, so dass auch der dritte Aufenthalt in Sicilien mit Kaltsinnigkeit endigte und das Verhältnis sich nicht herstellte. Dieses mal stieg sogar die Spannung wegen der Verhältnisse mit Dion so hoch, dass, als Plato aus Unzufriedenheit über das Verfahren des Dionys mit Dion wieder wegreisen wollte, Dionysios ihm die Gelegenheit dazu benahm und zuletzt mit Gewalt abhalten wollte, Sicilien zu verlassen, bis endlich die Pythagoreer von Tarent eintraten [2]), den Plato von Dionys zurückforderten, seine Abreise durchsetzten und ihn nach Griechenland brachten, wobei auch noch der Umstand mitwirkte, dass Dionysios die üble Nachrede scheute, mit Plato nicht auf einem guten Fusse zu stehen. [3]) So scheiterten Plato's Hoffnungen, denn es war eine

---

1) Plat. epist. VII, pp. 327—330 (pp. 433—439); III, pp. 316—317 (pp. 410—411).

2) Diesen Umstand verlegt Diogenes Laertios am angeführten Orte (3 : 21—22) nicht, wie der Verfasser der platonischen Briefe, in die Zeit der zweiten Reise des Plato zu Dionys dem Jüngeren, also seines dritten Aufenthalts in Sicilien, sondern in die zweite Reise des Plato nach Sicilien überhaupt, welche seinem ersten Aufenthalt bei Dionys dem Jüngeren entspricht. (C. L. M.)

3) Plat. epist. VII, pp. 337—342 (pp. 453—461), pp. 344—350 (pp. 466—477); III, pp. 317—318 (pp. 411—415).

Verirrung Plato's, durch Dionys die Staatsverfassungen den Forderungen seiner philosophischen Idee anpassen zu wollen.

Später schlug es Plato daher anderen Staaten, die sich ausdrücklich an ihn wandten und ihn darum ersuchten, unter anderen den Bewohnern von Kyrene und den Arkadiern, selber ab, ihr Gesetzgeber zu werden. Es war eine Zeit, wo viele griechische Staaten nicht mehr mit ihren Verfassungen zurecht zu kommen wussten, ohne etwas Neues zu können.[1] Jetzt, in den letzten dreissig Jahren[2], hat man auch viele Verfassungen gemacht, und jedem Menschen, der sich viel damit beschäftigt hat, wird es leicht' sein, eine solche zu machen. Aber das Theoretische reicht bei einer Verfassung nicht hin, da es nicht Individuen sind, die sie machen, sondern sie ein Geistiges, ein Göttliches ist, was sich durch die Geschich'te macht. Es ist so stark, dass der Gedanke eines Individuums gegen diese Macht des Weltgeistes — nichts bedeutet, und wenn solche Gedanken etwas bedeuten, d. h. realisiert werden können, so sind 'sie' nichts Anderes als das Product dieser Macht des allgemeinen Geistes. Der Einfall, dass Plato Gesetzgeber werden sollte, war dieser Zeit nicht angemessen; Solon und Lykurg waren es, aber in der Zeit Plato's war dies nicht mehr zu bewerkstelligen. Plato lehnte ein weiteres Einlassen in den Wunsch jener Staaten ab, weil sie nicht in die erste Bedingung einwilligten, welche er ihnen machte, und diese war die Aufhebung alles Privateigentums[3], — ein Princip, das wir später noch bei seiner praktischen Philosophie betrachten werden. So geehrt im Ganzen und besonders in Athen lebte Plato bis ins erste Jahr der 108. Olympiade (348 v. Chr. Geb.), und starb an seinem Geburtstage, bei einem Hochzeitsschmause, im 81. Jahre seines Alters.[4]

Wir haben zuerst von der unmittelbaren Weise zu sprechen, in der Plato's Philosophie uns hinterlassen ist und das sind die Schriften, die wir von ihm haben; sie sind ohne Zweifel eines der schönsten Geschenke, welche uns das Schicksal aus dem Altertum aufbewahrt hat. Seine Philosophie aber, die in ihnen nicht eigentlich in systematischer Form vorgetragen ist, daraus darzustellen, ist nicht so sehr durch sie selbst erschwert, als dadurch, dass diese Philosophie von verschiedenen Zeiten verschieden aufgefasst worden, besonders aber von den plumpen Händen neuerer Zeiten vielfach betastet worden ist, die ihre rohen Vorstellungen entweder da hineingetragen, unvermögend das Geistige geistig zu fassen, oder dasjenige für das Wesentliche und Merkwürdigste in Plato's Philosophie angesehen, was in der Tat der Philosophie nicht angehört, sondern der Vorstellungsweise; eigentlich aber erschwert nur Unkenntnis der Philosophie die Auffassung der platonischen Philosophie.[5] Form und Inhalt

---

[1]) Plat. epist. VII, p. 326 (p. 431).

[2]) Aus den Vorlesungen von 1825.

[3]) Diog. Laërt. 3 : 23 (Menag. ad h. l.); Ælian. Var. Histor. 2 : 42; Plutarch. 'ad principem ineruditum', init. p. 779 ed. Xyl.

[4]) Diog. Laërt. 3 : 2; Bruckeri 'Hist. crit. philos.' T. I, p. 653.

[5]) *Auch durch geschichtliche Unklarheiten wird dieselbe erschwert, indem sich Plato keineswegs in seinen Lehren einfach gleich geblieben ist und es seine grosse Schwierigkeit hat, den Wechsel seiner Ansichten im Verhältnis zu den mitphilosophierenden Zeitgenossen annähernd chronologisch zu ermitteln. Zunächst aber schreibt Aulus Gellius: „Qui de Xenophontis Platonisque vita et moribus pleraque omnia exquisitissime scripsere, non afuisse ab eis motus quosdam tacitos et occultos*

dieser Werke sind von gleich anziehender Wichtigkeit. Beim Studium derselben müssen wir aber wissen, einerseits was wir in ihnen von Philosophie zu suchen haben und finden können und eben damit andererseits, was der platonische Standpunkt nicht leistet, weil seine Zeit überhaupt es nicht leisten kánn. So kann es sein, dass sie das Bedürfnis, mit dem 'wir' zur Philosophie treten, sehr unbefriedigt lassen; es ist aber immer besser, sie befriedigen uns im Ganzen

---

simultatis æmulationisque mutuæ putaverunt et ejus rei argumenta quædam conjectaria ex eorum scriptis protulerunt." (13 : 3, 1.) In der Tat nimmt Platon in seinem wohl um 385 geschriebenen 'Phaidros' im Widerspruch mit Antisthenes, der nach D. L. 6 : 15 den Lysias gegen Isokrates verteidigt hat, die Partei des letzteren gegen den ersten, etwa gleichzeitig mit der 'Helena', in der Isokrates den Antisthenes angreift. Und Xenophons 'Erinnerungen' (1 : 4, 1) wissen um 382 von einem Bruche Platons mit Antisthenes, der für uns wohlerwogen in Plato's Kleitophon noch zutageliegt und mit einer Kritik von des Antisthenes Protreptik eingesetzt hat; wir selbst können noch immer lesen, wie sich Plato-Clitophon mit einem Zwar-Aber von der Sokratik des Antisthenes offen abgekehrt hat. Sokrates-Antisthenes hat erzählen hören, dass Clitophon-Plato in einem Gespräche mit Lysias die sokratischen Unterhaltungen getadelt habe, und Plato bittet ihn alsdann, ihm die von dem Kyniker so höchlich gelobte Freiheit der Rede zu gestatten, welche er gern annehmen wolle, ihm seine Meinung zu sagen. Und da kommt er zuerst auf die rhetorische Redeweise der kynischen Sokratik, um mit den Worten zu beschliessen: „Ich werde sagen, dass du für einen noch nicht angeregten Menschen alles wert bist, für einen angeregten aber beinahe sogar hinderlich, dass er in der Tugend zur Vollendung gelange und glücklich werde." In den Jahren 385—380 hat sich dann Plato wider Antisthenes wiederholt vernehmen lassen; Politeia, Symposion, Protagoras und Lysis, Charmides, Laches, Euthydem und zuletzt noch der um 367 verfasste Theætet enthalten sämtlich antikynische Polemik. Es fällt auf, dass das Schlussmotiv des Gastmahls, der Eros des Alkibiades zu Sokrates, Anfangsmotiv des Protagorasgesprächs ist und dort ausser Aristophanes alle Symposionsredner anwesend sind; ferner führt wieder der Protagoras zum lustiger persifflierenden Euthydem über. Der von 'Prodikos' Euthyd. 305 c gebrandmarkte Kritiker der eristischen Protreptiker ist Isokrates, und Prodikos, ebenso wie die Eristiker selbst, ist Maske für Antisthenes; Plato muss zwar den älteren Freund des Sokrates bekämpfen, erklärt sich aber mit ihm gegen den Angriff des Rhetors als sokratischen Philosophen solidarisch. Zum Euthydemgespräch verhält sich schliesslich der Theætet, eine Kritik von des Antisthenes Erkenntnistheorie, als eine wieder ernsthafte Parallelschrift; dort wie hier kritisiert Plato 'die anregenden Reden' des Kynikers, wehrt aber zugleich den Isokrates ab, der denselben ebenfalls angegriffen hatte. Plato's Theætet ist eine Schrift, in der nebenbei, wie schon im Protagoros, die kynische Allegorese mitgenommen wird, und aus der sich u. a. entnehmen lässt, dass die nachher stoische Vorstellung von einer körperlichen Seele, die gleich einer Wachstafel für Eindrücke empfänglich sei, von Antisthenes herstammt; das Theæt. 201 e ein Mann bekämpft wird, der das lehrt, was Aristoteles dem Antisthenes zuschreibt, hat zuerst Schleiermacher gesehen, der auch verspürt hat, dass im Kratylos die Lehre des Antisthenes zuerst — zum Teil parodiert — vorgetragen, dann dialektisch widerlegt wird. Nach Antisthenes Tode, etwa 360—350, sind Parmenides, Sophist, Philebos, Timaios, Kritias und Gesetze geschrieben; „ego ipse Plato," sagt da (Soph. 248 b) der jetzt selbst alt gewordene und seinerseits wieder vom Stagiriten belästigte Denker, habe eine Gigantomachie anbinden müssen, in der schon der ältere Widersacher ein γηγενής (248 c) war; auch Antisthenes war auf seine Weise Empirist und wollte nichts wissen von einem idealen Sein, welches allerdings von mir selbst zunächst nur halb richtig gelehrt worden wir. Im Philebos (44 c, 51 a) wird der 'Urhund' sogar als Verbündeter angerufen und dabei seine edle Naturanlage und sein richtiger moralischer Sinn anerkannt; da war aber eben Plato alt und der 'Hund' tot. (B.)

nicht, als wenn wir sie als das Letzte ansehen wollen. Plato's Standpunkt ist bestimmt und notwendig, man kann aber bei ihm nicht bleiben, noch sich auf ihn zurückversetzen, denn die Vernunft macht jetzt hö'here Anforderungen. Ihn für uns zum Höchsten zu machen, als den Standpunkt, den 'wir' uns nehmen müssen, — das gehört zu den Schwächen unserer Zeit, die Grösse, das eigentlich Ungeheure der Anforderung des Menschengeistes nicht tragen zu können, sich erdrückt zu fühlen und darum schwachmütig von ihm sich zurückzuflüchten. Mann muss 'über' Plato stehen, d. h. das Bedürfnis des denkenden Geistes unserer Zeit kennen, oder vielmehr dieses Bedürfnis håben. Wie in der Pädagogik das Bestreben ist, die Menschen zu erziehen, um sie vor der Welt zu verwahren, d. h. sie in einem Kreise — z. B. des Comptoirs, oder, idyllisch, des Bóhnenpflanzens — zu erhalten, in dem sie von der Welt nichts wissen und keine Notiz von ihr nehmen, so in der Philosophie ist zurückgegangen worden zum religiösen Glauben, so zur platonischen Philosophie. Beides sind Momente, die ihren wesentlichen Standpunkt und Stellung haben, aber sie sind nicht die Philosophie unserer Zeit. Man hätte Recht, zu Plato zurückzukehren, um aus ihm die Idee der speculativen Philosophie wieder zu lernen, aber es ist eine Leichtigkeit, so schön zu sprechen, nach Lust und Liebe, im Allgemeinen von Schönheit und Vortrefflichkeit. Vollends das Literarische Herrn Schleiermachers, die kritische Sonderung, ob die einen oder die anderen Nebendialoge echt seien (über die grossen kann ohnehin nach den Zeugnissen der Alten kein Zweifel sein), ist für Philosophie ganz überflüssig und gehört der Hyperkritik unserer Zeit an.[1])

Es ist dann aber allerdings auch die Beschaffenheit der platonischen Werke selbst, welche in ihrer Vielseitigkeit uns verschiedene Gestalten des Philosophierens darbietet und so zu einer ersten Schwierigkeit wird, die dem Verständnis der platonischen Philosophie entgegensteht. Hätten wir noch die mündlichen Reden (ἄγραφα δόγματα) Plato's unter dem Titel „Ueber das Gute" (περὶ τἀγαθοῦ), die seine Schüler verzeichnet haben und Aristoteles in seinem Werke „Von der Philosophie" oder „Von den Ideen" oder „Vom Guten" (worüber Brandis geschrieben hat) citiert und vor sich gehabt zu haben scheint, wenn er die platonische Philosophie abhandelt, so würden wir dann Plato's Philosophie in einfacherer Gestalt vor uns haben, weil er darin systematischer verfuhr.[2]) So aber

---

[1]) *Kuno Fischer: „Unter diesem Gesichtspunkte hat Hegel die grosse und epochemachende Arbeit Schleiermachers über Plato, den Anfang und die Grundlage der platonischen Kritik, die sich durch das neunzehnte Jahrhundert erstreckt hat, in ihrer Bedeutung zu wenig erkannt und gewürdigt." (A. a. O., S. 1052.) — Den richtigen Gesichtspunkt freilich für die chronologische Auffassung der platonischen Lehren haben Schleiermacher und Hermann selbst noch nicht gehabt, indem sie sich noch nicht klar gemacht hatten, dass Plato anfangs Antistheneer gewesen ist und am Ende seines Lebens wieder gegen Aristoteles hat kämpfen müssen, also nicht einsahen, was etwa eine Reihenfolge Gorgias Apologie Clitophon Symposion Staat Phædo Parmenides Sophist Philebos geschichtlich bedeutet; wenn sich aber Hegel in seinem auf das Wesen der geschichtlichen Entwicklung gerichteten Interesse gegen die historisch kritischen Detailfragen ablehnend verhalten hat, so ist das nichtsdestoweniger eine Einseitigkeit gewesen, die er auf seine Weise mit Mängeln seiner sonst gross gedachten Construction gebüsst hat.* (B.)

[2]) Brandis: 'De perditis Aristotelis libris de ideis et de bono, sive philosophia', pp. 1—13. (Vergl. Michelet: 'Examen critique de l'ouvrage d'Aristote intitulé Métaphysique', 1835, pp. 28—78.) (C. L. M.)

haben wir nur seine Dialoge und diese Gestalt erschwert es uns, sogleich eine bestimmte Vorstellung von seiner Philosophie zu gewinnen. Die Form des Dialogs enthält nämlich sehr heterogene Elemente, worin eigentliches Philosophieren über das absolute Wesen und das Vorstellen von demselben mannigfaltig vermischt ist, und dies macht eben jene Verschiedenseitigkeit der platonischen Werke aus.

Eine andere Schwierigkeit soll die sein, dass man exoterische und esoterische Philosophie unterscheidet. Tennemann (Band II, S. 220) sagt: „Plato bediente sich desselben Rechtes, welches jedem Denker zusteht, von seinen Entdeckungen nur so viel als er für gut fand und nur denen mitzuteilen, welchen er Empfänglichkeit zutraute. Auch Aristoteles hatte eine esoterische und exoterische Philosophie, nur mit dem Unterschiede, dass bei diesem der Untesschied bloss formal, beim Plato hingegen auch zugleich material war." — Wie einfältig! Das sieht so aus, als sei der Philosoph im Besitze seiner Gedanken wie der äusserlichen Dinge; die philosophische Idee ist aber ganz etwas Anderes, und besitzt umgekehrt den Menschen. Wenn Philosophen sich über philosophische Gegenstände explicieren, müssen sie sich nach ihren Ideen richten; sie können sie nicht in der Tasche behalten. Spricht man auch mit einigen äusserlich, so ist immer die Idee darin enthalten, wenn die Sache nur Inhalt hat. Zur Uebergabe einer äusserlichen Sache gehört nicht viel, aber zur Mitteilung der Idee gehört Geschicklichkeit; diese bleibt immer etwas Esoterisches und man hat also nicht bloss das Exoterische der Philosophen. Das sind oberflächliche Vorstellungen.[1])

Es kann unter die Schwierigkeiten, die eigentliche Speculation Plato's zu erfassen, drittens nicht die äusserliche Seite gerechnet werden, dass Plato in seinen Dialogen nicht in eigener Person spricht, sondern Sokrates und viele andere Personen redend einführt, von denen man nicht immer wisse, welche eigentlich das vortrage, was Plato's Meinung sei. Wegen dieses historischen Umstandes, der auch der Vielseitigkeit des Plato anzugehören scheint, ist allerdings von Alten und Neueren viel darüber gesprochen worden, er habe nur geschichtlich die Weise und Lehre des Sokrates besonders vorgestellt, von diesem oder jenem Sophisten viel in seine Dialoge aufgenommen und offenbar viele ältere Philosopheme, vornehmlich pythagoreische, heraklitische und eleatische vorgetragen, bei deren letzteren sogar die eleatische Weise der Behandlung sehr hervortrete, so dass diesen Philosophien zum Teil die ganze Materie der Abhandlung und nur die äussere Form dem Plato angehöre, — es also nötig wäre, dabei deswegen zu unterscheiden, was ihm eigentümlich angehöre oder nicht, oder ob jene Ingredienzien mit einander übereinstimmen. Bei sokratischen Dialogen, wie sie Cicero giebt, kann man eher die Personen herausfinden, aber bei Cicero ist kein gründliches Interesse vorhanden. Bei Plato kann jedoch von dieser Zweideutigkeit eigentlich nicht die Rede sein und diese Schwierigkeit ist nur scheinbar. Aus den Dialogen des Plato geht seine Philosophie ganz deutlich hervor; denn sie sind nicht so beschaffen, wie die Unterredung mehrerer, die aus vielen Monologen besteht, wo dann der eine dies, der andere jenes meint und bei seiner Meinung bleibt, sondern die Verschiedenheit der Meinungen, die vor-

---

[1]) *„Plato like Hegel has no secret doctrine, no esoteric sense, though unwise persons have often sought to discover one in both." A. E. Taylor in 'Mind', 1896 p. 299.*

kommt, wird untersucht, und es ergiebt sich ein Resultat als das Wahre, — oder die ganze Bewegung des Erkennens, wenn das Resultat negativ ist, ist es, die Plato angehört. Was also von dem in den Dialogen Dargestellten dem Sokrates oder dem Plato angehöre, bedarf keiner weiteren Untersuchung. Ferner ist aber zu bemerken, dass, indem das Wesen der Philosophie dasselbe ist, jeder folgende Philosoph die vorhergehenden Philosophien in die seinige aufnehmen wird und muss, — dass ihm 'das' eigentümlich angehört, wie er sie weiter fórtgebildet. Die Philosophie ist nicht so etwas Einzelnes wie ein Kunstwerk, und selbst an diesem ist es die Geschicklichkeit der Kunst, die der Künstler von anderen empfangen hat und wieder ausübt. Die Erfindung des Künstlers ist der Gedanke seines Ganzen und die verständige Anwendung der vorgefundenen und bereiteten Mittel; der unmittelbaren Einfälle und eigentümlichen Erfindungen können dabei unendlich viele sein. Aber die Philosophie hat Einen Gedanken, Ein Wesen zu Grunde liegen, und an die Stelle der früheren wahren Erkenntnis desselben kann nichts Anderes gesetzt werden, sondern sie muss in den Späteren ebenso notwendig vorkommen. Ich habe daher auch schon bemerkt, dass Plato's Dialoge nicht so anzusehen sind, als ob es ihm darum zu tun gewesen sei, verschiedene Philosophen geltend zu machen, noch als ob seine Philosophie eine 'eklektische' Philosophie sei, die 'aus ihnen bestehe'; sie bildet vielmehr den Knoten, in dem diese abstracten einseitigen Principien jetzt auf concrete Weise wahrhaft vereinigt sind. In der allgemeinen Vorstellung der Geschichte der Philosophie sahen wir bereits, dass solche Knotenpunkte in der Linie des Fortganges der philosophischen Ausbildung eintreten müssen, in denen das Wahre concret ist. Das Concrete ist die Einheit unterschiedener Bestimmungen, Principien; diese, um ausgebildet zu werden, um bestimmt vor das Bewusstsein zu kommen, müssen zuerst für sich aufgestellt werden. Dadurch erhalten sie denn allerdings die Gestalt der Einseitigkeit gegen das folgende Höhere; dieses vernichtet sie aber nicht, lässt sie auch nicht liegen, sondern nimmt sie als Momente seines höheren Princips auf. In der platonischen Philosophie sehen wir so vielerlei Philosopheme aus früherer Zeit, aber aufgenommen in Plato's tieferes Princip und darin vereinigt. Dieses Verhältnis ist, dass die platonische Philosophie sich als eine Totalität der Idee beweist, also, als Resultat, die Principien der anderen in sich befasst. Häufig hat Plato nichts Anderes getan, als die Philosophien Ælterer dargelegt, und seiner ihm eigentümlichen Darstellung gehört nur dieses an, sie erweitert zu haben. Sein Timäos ist nach allen Zeugnissen [1]) die Erweiterung einer pythagoreischen Schrift, die wir auch noch haben [2]), und ebenso ist bei Parmenides seine Erweiterung der Art, dass sein Princip in seiner Einseitigkeit aufgehoben ist. [3])

Nach Beseitigung dieser beiden letzten Schwierigkeiten ist zur Lösung der ersten zuvörderst die Fórm zu charakterisieren, in der Plato seine Ideen vorgetragen hat; anderenteils ist sie aber von dem, was Philosophie als solche bei ihm ist, abzuziehen. Die Form der platonischen Philosophie ist bekanntlich die

---

[1]) Scholia in Timæum, p. 423—424 (ed. Bekk.: Commentar. crit. in Plat. T. II).

[2]) *Die dem Lokrer Timaios beigelegte Abhandlung von der Weltseele ist nur ein Auszug aus dem Timaios Platons, der übrigens in demselben pythagoreische Ansichten auf eigene Weise verarbeitet haben dürfte.* (B.)

[3]) *Plato's Parmenides ist freie Erfindung.* (B.)

'dialogische'. Die Schönheit dieser Form ist vornehmlich anziehend, doch muss man nicht, wie häufig geschieht, dafür halten, dass sie die vollkommenste Form der philosophischen Darstellung sei; sie ist eine Eigentümlichkeit Plato's [1]), und als Kunstwerk allerdings wert zu achten.

Zur äusseren Form gehört zunächst die 'Scenerie' und das 'Dramatische'. Plato macht seinen Dialogen eine Umgebung von Wirklichkeit des Locals und dann auch der Personen, und geht von einer individualen, diese Personen zusammenführenden Veranlassung aus, die für sich schon sehr lieblich und offen ist. Die Hauptperson ist Sokrates; von den anderen sind uns viele bekannte Sterne, wie Agathon, Zeno, Aristophanes u. s. w. Wir werden zu einem Orte, im Phädros zum Platanenbaum, zum klaren Wasser des Ilyssos, durch welchen Sokrates und Phädros hindurchgehen, in anderen Dialogen zu den Hallen der Gymnasien, zur Akademie, zu einem Gastmahle geführt. Dadurch, dass Plato selbst nie namentlich auftritt, sondern lauter anderen Personen seine Gedanken in den Mund legt, wälzt er alles Thetische, Dogmatisierende völlig ab, und wir sehen ebenso wenig ein darstellendes Subject auftreten, als in der Geschichte des Thukydides oder im Homer. Xenophon lässt teils sich selbst auftreten, teils kehrt er überall das Absichtliche heraus, die Lehrweise und das Leben des Sokrates durch Beispiele zu rechtfertigen. Bei Plato dagegen ist alles ganz objectiv und plastisch, und er wendet eine grosse Kunst an, das Vorgetragene weit von sich zu entfernen, oft sogar in die dritte oder vierte Person hinauszuschieben.

Im 'Ton' der Darstellung des persönlichen Verhaltens der Unterredungen herrscht ferner die edelste Urbanität gebildeter Menschen; man lernt daraus die Feinheit des Betragens und sieht den Weltmann, der sich zu benehmen weiss. 'Höflichkeit' drückt nicht ganz Urbanität aus und enthält etwas mehr, einen Ueberfluss, nämlich noch Bezeugungen von Achtung, Ausdruck von Vorzug und Verpflichtungen; 'Urbanität' ist die wahrhafte Höflichkeit und liegt dieser zu Grunde. Die Urbanität bleibt aber dabei stehen, einem jeden, mit dem man spricht, die persönliche vollkommene Freiheit seiner Sinnesart und Meinungen, so wie das Recht, sich zu äussern, einzuräumen, so dass man in seiner Gegenäusserung und seinem Widerspruch diesen Zug ausdrückt, sein eigenes Sprechen gegen das Æussern des Anderen für ein subjectives zu halten; denn es ist eine Unterredung, wo Personen als Personen auftreten, nicht die objective Vernunft sich mit sich bespricht. Bei aller Energie der Æusserung ist dann dies immer anerkannt, dass der Andere auch eine denkende Person ist, wie man denn überhaupt nicht vom Dreifuss versichern, noch dem Anderen über den Mund fahren muss. Diese Urbanität ist aber nicht Schonung, sondern vielmehr die grösste Offenheit und Freimütigkeit, und dies macht eben die Anmut der Dialoge Plato's aus.

Dieser Dialog ist endlich keine Conversation, in der was man sagt einen zufälligen Zusammenhang hat und haben soll, ohne dass die Sache erschöpft wäre. Wenn man sich bloss unterhalten will, wird die Zufälligkeit und Willkür der Einfälle zur Regel gemacht. In der Einleitung freilich haben die Dialoge Plato's zuweilen auch diese Weise der Unterhaltung, mithin die Gestalt zufälligen Fortgangs, indem er den Sokrates von den bestimmten Vorstellungen der Individuen, von dem Kreise ihrer Ideen ausgehen lässt; aber später werden diese

---

[1]) *Oder vielmehr der sokratischen Schule, zu der er gehört.* (B.)

mt,
: di
Pl
tes
ab
gen
rd
bil
lb-
nd
er
nc
u
le

desselben mit dem Begriffe, oder das Erkennen, das in Plato erschien, realisierte sich noch nicht in ihm zu dem Ganzen. Hier geschieht es also, teils dass sich die Vorstellung des Wesens wieder von seinem Begriffe trennt und er ihr gegenübertritt, ohne dass es ausgesprochen wäre, dass der Begriff allein das Wesen ist, so dass wir Plato von Gott und wieder im Begriffe von dem absoluten Wesen der Dinge sprechen sehen, aber getrennt, oder in einer Verbindung, worin beides getrennt scheint und Gott als unbegriffenes Wesen der Vorstellung angehört. Teils tritt für die weitere Ausführung und Realität die blosse Vorstellung ein, an die Stelle des Fortgehens im Begriffe Mythen, selbstgebildete Bewegungen der Vorstellung, oder aus der sinnlichen Vorstellung aufgenommene Erzählungen, die zwar durch den Gedanken bestimmt sind, aber ohne dass dieser sie in Wahrheit durchdrungen hätte, sondern überhaupt so, dass das Geistige durch Formen der Vorstellung bestimmt ist. Es werden z. B. sinnliche Erscheinungen des Körpers, der Natur aufgenommen, und Gedanken darüber, die sie gar nicht so erschöpfen als wenn sie durch und durch gedacht wären, und der Begriff selbstständig an sich selbst fortginge.

Dies in Beziehung auf's 'Auffassen' der platonischen Philosophie betrachtet, so geschieht es um dieser beiden Umstände willen, dass entweder zu viel oder zu wenig in ihr gefunden wird. 'Zu viel' finden die Ælteren, die sogenannten Neuplatoniker, welche teils, wie sie die griechische Mythologie allegorisierten und als einen Ausdruck von Ideen darstellten, — was die Mythen allerdings sind, — ebenso die Ideen in den platonischen Mythen erst herausgehoben haben und diese damit erst zu Philosophemen machten, — denn darin allein besteht das Verdienst der Philosophie, dass das Wahre in der Form des Begriffes ist, — teils, was in der Form des Begriffes bei Plato ist, so für den Ausdruck des absoluten Wesens (z. B. die Wesenslehre im Parmenides für Erkenntnis Gottes) nahmen, als habe Plato selbst es nicht davon unterschieden. Es ist aber in den platonischen reinen Begriffen nicht die Vorstellung als solche aufgehoben, oder nicht gesagt, dass diese Begriffe ihr Wesen sind; oder sie sind nicht mehr als eine Vorstellung für Plato, nicht Wesen. 'Zu wenig' finden die Neueren besonders; denn diese hängen sich vorzüglich an die Seite der Vorstellung, und sehen in ihr Realität. Was in Plato Begriffenes oder rein Speculatives vorkommt, gilt ihnen für ein Herumtreiben in abstracten logischen Begriffen oder für leere Spitzfindigkeiten, dagegen dasjenige als Philosophem, was in der Weise der Vorstellung ausgesprochen ist. So finden wir bei Tennemann (Bd. II, S. 376) und anderen eine steife Zurückführung der platonischen Philosophie auf die Formen unserer vormaligen Metaphysik, z. B. der Beweise vom Dasein Gottes.

Wie sehr also auch die mythische Darstellung der Philosopheme an Plato gerühmt wird und das Anziehende seiner Dialoge ausmacht, so ist sie doch eine Quelle von Missverständnissen, und es ist schon eins, wenn man diese Mythen für das Vortrefflichste hält. Viele Philosopheme sind zwar durch die mythische Darstellung dem Verständnis näher gebracht, dennoch ist sie nicht die wahrhafte Weise der Darstellung; Philosopheme sind Gedanken, die, um rein zu sein, als solche vorgetragen werden müssen. Der Mythos ist immer eine Darstellung, welche, als die ältere, sinnliche Bilder hereinbringt, die für die Vorstellung zugerichtet sind, nicht für den Gedanken; darin liegt aber eine Ohnmacht des Gedankens, der sich noch nicht für sich festzuhalten weiss, und so nicht der freie Gedanke ist. Die Mythe gehört zur Pädagogie des Menschengeschlechts,

Dialoge Entwickelung der Sache, worin das Subjective der Conversation verschwindet, indem sich im Ganzen ein schöner consequenter dialektischer Fortgang findet. Sokrates redet, leitet ab, geht für sich in seinem Räsonnement fort, zieht ein Resultat, und giebt diesem allen nur die äussere Wendung, es in Gestalt der Frage vorzutragen; denn die meisten Fragen sind darauf eingerichtet, dass der andere nur durch Ja oder Nein antwortet. Der Dialog scheint das Zweckmässigste zu sein, ein Räsonnement darzustellen, weil es hin- und hergeht; diese seine verschiedenen Seiten werden nun an verschiedene Personen verteilt, damit die Sache lebendiger werde. Der Dialog hat aber den Nachteil, dass der Fortgang von der Willkür herzukommen scheint; das Gefühl am Ende des Dialogs bleibt daher immer, dass die Sache auch hätte anders ausfallen können. In den platonischen Dialogen ist diese Willkür jedoch nur scheinbar vorhanden, denn sie ist zugleich dadurch entfernt, dass die Entwickelung nur Entwickelung der Sache und dem dazwischen Redenden wenig überlassen ist. Solche Personen sind, wie wir schon bei Sokrates sahen, plastische Personen der Unterredung; es ist einem da nicht um seine Vorstellung zu tun, oder, wie die Franzosen sich ausdrücken, 'pour placer son mot'. Wie beim Abhören des Katechismus die Antworten vorgeschrieben sind, so in diesen Dialogen, denn der Autor lässt die Antworter sprechen, was er will. Die Frage ist dabei so auf die Spitze gestellt, dass nur eine ganz einfache Antwort möglich ist, und das ist eben das Schöne und Grosse dieser dialogischen Kunst, wodurch sie zugleich unbefangen erscheint.

Es verbindet sich nun mit diesem Æusserlichen der Persönlichkeit zunächst, dass sich die platonische Philosophie nicht für sich als ein eigentümliches Feld ankündigt, wo man eigene Wissenschaft in eigener Sphäre beginnt, sondern sie lässt sich teils auf die gewöhnlichen Vorstellungen der Bildung überhaupt, wie Sokrates, teils auf die Sophisten, teils auch auf frühere Philosophen ein, und erinnert ebenso in der Ausführung an Beispiele und Weisen des gemeinen Bewusstseins. Eine systematische Exposition der Philosophie können wir in dieser Weise nicht finden. Darin liegt freilich eine Unbequemlichkeit für's Uebersehen, indem kein Maassstab vorhanden ist, ob der Gegenstand erschöpft sei oder nicht. Nichtsdestoweniger ist Ein Geist, Ein bestimmter Standpunkt der Philosophie darin enthalten, wenn auch der Geist nicht in der bestimmten Form hervortritt, die wir fordern. Die philosophische Bildung Plato's, so wie die allgemeine Bildung seiner Zeit, war noch nicht für eigentliche wissenschaftliche Werke reif, die Idee war noch zu frisch und neu, und erst bei Aristoteles ist sie zur wissenschaftlichen systematischen Darstellung gediehen.

Mit diesem Mangel Plato's in der Form seiner Darstellung hängt dann auch ein Mangel in Ansehung der concreten Bestimmung der Idee selbst zusammen, indem die verschiedenen Elemente der platonischen Philosophie, die in diesen Dialogen dargestellt werden, nämlich die blossen Vorstellungen vom Wesen und das begreifende Erkennen desselben, überhaupt selbst in einer ungebundeneren popularen Weise vermischt sind, so dass besonders jene zu einer mythischen Darstellung fortgehen, — eine Vermischung, welche für diesen Anfang der eigentlichen Wissenschaft in ihrer wahren Gestalt notwendig ist. Plato's erhabener Geist, der eine 'Anschauung' oder 'Vorstellung' des Geistes hatte, durchdrang diesen seinen Gegenstand mit dem speculativen Begriffe; aber er fing dieses Durchdringen nur erst an, und umfasste noch nicht die ganze Realität

desselben mit dem Begriffe, oder das Erkennen, das in Plato erschien, realisierte sich noch nicht in ihm zu dem Ganzen. Hier geschieht es also, teils dass sich die Vorstellung des Wesens wieder von seinem Begriffe trennt und er ihr gegenübertritt, ohne dass es ausgesprochen wäre, dass der Begriff allein das Wesen ist, so dass wir Plato von Gott und wieder im Begriffe von dem absoluten Wesen der Dinge sprechen sehen, aber getrennt, oder in einer Verbindung, worin beides getrennt scheint und Gott als unbegriffenes Wesen der Vorstellung angehört. Teils tritt für die weitere Ausführung und Realität die blosse Vorstellung ein, an die Stelle des Fortgehens im Begriffe Mythen, selbstgebildete Bewegungen der Vorstellung, oder aus der sinnlichen Vorstellung aufgenommene Erzählungen, die zwar durch den Gedanken bestimmt sind, aber ohne dass dieser sie in Wahrheit durchdrungen hätte, sondern überhaupt so, dass das Geistige durch Formen der Vorstellung bestimmt ist. Es werden z. B. sinnliche Erscheinungen des Körpers, der Natur aufgenommen, und Gedanken darüber, die sie gar nicht so erschöpfen als wenn sie durch und durch gedacht wären, und der Begriff selbstständig an sich selbst fortginge.

Dies in Beziehung auf's 'Auffassen' der platonischen Philosophie betrachtet, so geschieht es um dieser beiden Umstände willen, dass entweder zu viel oder zu wenig in ihr gefunden wird. 'Zu viel' finden die Älteren, die sogenannten Neuplatoniker, welche teils, wie sie die griechische Mythologie allegorisierten und als einen Ausdruck von Ideen darstellten, — was die Mythen allerdings sind, — ebenso die Ideen in den platonischen Mythen erst herausgehoben haben und diese damit erst zu Philosophemen machten, — denn darin allein besteht das Verdienst der Philosophie, dass das Wahre in der Form des Begriffes ist, — teils, was in der Form des Begriffes bei Plato ist, so für den Ausdruck des absoluten Wesens (z. B. die Wesenslehre im Parmenides für Erkenntnis Gottes) nahmen, als habe Plato selbst es nicht davon unterschieden. Es ist aber in den platonischen reinen Begriffen nicht die Vorstellung als solche aufgehoben, oder nicht gesagt, dass diese Begriffe ihr Wesen sind; oder sie sind nicht mehr als eine Vorstellung für Plato, nicht Wesen. 'Zu wenig' finden die Neueren besonders; denn diese hängen sich vorzüglich an die Seite der Vorstellung, und sehen in ihr Realität. Was in Plato Begriffenes oder rein Speculatives vorkommt, gilt ihnen für ein Herumtreiben in abstracten logischen Begriffen oder für leere Spitzfindigkeiten, dagegen dasjenige als Philosophem, was in der Weise der Vorstellung ausgesprochen ist. So finden wir bei Tennemann (Bd. II, S. 376) und anderen eine steife Zurückführung der platonischen Philosophie auf die Formen unserer vormaligen Metaphysik, z. B. der Beweise vom Dasein Gottes.

Wie sehr also auch die mythische Darstellung der Philosopheme an Plato gerühmt wird und das Anziehende seiner Dialoge ausmacht, so ist sie doch eine Quelle von Missverständnissen, und es ist schon eins, wenn man diese Mythen für das Vortrefflichste hält. Viele Philosopheme sind zwar durch die mythische Darstellung dem Verständnis näher gebracht, dennoch ist sie nicht die wahrhafte Weise der Darstellung; Philosopheme sind Gedanken, die, um rein zu sein, als solche vorgetragen werden müssen. Der Mythos ist immer eine Darstellung, welche, als die ältere, sinnliche Bilder hereinbringt, die für die Vorstellung zugerichtet sind, nicht für den Gedanken; darin liegt aber eine Ohnmacht des Gedankens, der sich noch nicht für sich festzuhalten weiss, und so nicht der freie Gedanke ist. Die Mythe gehört zur Pädagogie des Menschengeschlechts,

indem sie reizt und anlockt, sich mit Inhalt zu beschäftigen. Als Verunreinigung des Gedankens durch sinnliche Gestalten kann sie aber nicht ausdrücken was der Gedanke will; ist der Begriff dann erwachsen, so bedarf er der Mythe nicht mehr. Oft sagt Plato, es sei schwer, sich über diesen Gegenstand auszulassen, er wolle daher einen Mythos aufstellen [1]; leichter ist dies allerdings. Auch sagt Plato von einfachen Begriffen, dass sie abhängige vorübergehende Momente seien, die ihre letzte Wahrheit in Gott hätten, und indem er nun von diesem zuerst spricht, ist derselbe — eine blosse Vorstellung. So gehn die Manier der Vorstellung und die echt speculative durch einander.

Um daher die Philosophie Plato's aus seinen Dialogen aufzufassen, ist es unsere Sache, das, was der Vorstellung angehört, insbesondere wo er für die Darstellung einer philosophischen Idee zu Mythen seine Zuflucht nimmt, von der philosophischen Idee selbst zu unterscheiden; nur dann weiss man, dass solches, was nur der Vorstellung als solcher, nicht dem Gedanken angehört, nicht das Wesentliche ist. Kennt man aber nicht für sich, was Begriff, was speculativ ist, so ist die Gefahr unabwendlich, dass man, durch diese Mythen veranlasst, eine ganze Menge Sätze und Theoreme aus den Dialogen zieht und sie als platonische Philosopheme aufführt, die für sich gar nicht solche sind, sondern durchaus nur der Weise der Vorstellung angehören. So z. B. bedient sich Plato in seinem Timaios (p. 41 Steph., p. 43 Bekk.) der Form, Gott habe die Welt gebildet und die Daimonen hätten dabei gewisse Beschäftigungen gehabt, was ganz in der Weise der Vorstellung gesprochen ist. Wird es nun aber für ein philosophisches 'Dogma' Plato's genommen, dass Gott die Welt geschaffen, dass höhere Wesen geistiger Art existieren und bei der Welterschaffung Gott hülfreiche Hand geleistet haben, so steht dies zwar wörtlich im Plato, und doch — ist es nicht zu seiner Philosophie gehörig. Wenn er in Weise der Vorstellung von der Seele des Menschen sagt, dass sie einen vernünftigen und einen unvernünftigen Teil habe, so ist dies ebenso nur im Allgemeinen zu nehmen, aber Plato behauptet damit nicht philosophisch, dass die Seele aus zweierlei Substanzen, zweierlei Dingen 'zusammengesetzt' sei. Wenn er das Erkennen, das Lernen, als eine 'Wiedererinnerung' vorstellt, so kann dies heissen, dass die Seele vor der Geburt des Menschen präexistiert habe. Ebenso wenn er von dem Hauptpunkte seiner Philosophie, von den 'Ideen', dem Allgemeinen, als dem bleibenden Selbstständigen spricht, als den 'Mustern' der sinnlichen Dinge, so können wir dann leicht dazu verleitet werden, jene Ideen nach der Weise der modernen Verstandeskategorien als 'Substanzen' zu denken, die im Verstande Gottes, oder für sich, als selbstständig, z. B. als 'Engel', jenseits der Wirklichkeit existieren. [2] Kurz alles, was in der Weise der Vorstellung ausgedrückt ist, nehmen die Neueren geradezu

---

[1] *Gorgias Phaidros Phaidon Politeia enthalten z. B. die vier grossen Seelenmythen, — das vorzüglich Theosophische Platons.* (B.)

[2] *Die platonische Ideenlehre als eine Lehre von überweltlichen 'Substanzen' oder Wesenheiten ist allerdings nicht 'die' platonische Philosophie; sie ist aber ein, freilich wohl ziemlich schnell überwundenes, Stadium derselben gewesen. Nachdem Plato dieselbe in Phaidros und Phaidon aufgestellt hatte, hat er in Parmenides und Sophist Abschied von ihr genommen und die Freunde der Ideen Soph. 248 a sind seine eigenen Schüler aus früheren Tagen. Die Polemik gegen die Ideenlehre im ersten Buche der aristotelischen Metaphysik ist einer Jugendschrift des Aristoteles „über Philosophie" entnommen und Plato's 'Gesetze' enthalten die 'dort' bekämpfte Ideenlehre nicht mehr.* (B.)

für 'Philosophie'. So kann man platonische Philosophie in dieser Art aufstellen, indem man durch Plato's eigene Worte dazu berechtigt ist; weiss man aber, was das Philosophische ist, so kümmert man sich um solche Ausdrücke nicht und weiss, was Plato wollte.[1])

In der Darstellung der platonischen Philosophie selbst, zu der ich jetzt überzugehen habe, kann zwar beides nicht gesondert, aber es muss bemerkt und anders beurteilt werden, als besonders von den Neueren geschehen ist. Wir haben einerseits den allgemeinen Begriff Plato's von der Philosophie und dem Erkennen, andererseits die besonderen Teile derselben, die bei ihm hervortreten, zu entwickeln.

Was nun den allgemeinen Begriff der Philosophie betrifft, so ist das Erste die Vorstellung, die Plato vom 'Werte' der Philosophie überhaupt hatte. Wir sehen ihn ganz von der Höhe der Erkenntnis der Philosophie durchdrungen, und er zeigt einen Enthusiasmus für das Denken dessen, was an und für sich ist. Wenn die Kyrenaiker die Beziehung des Seienden auf das einzelne Bewusstsein, die Kyniker die unmittelbare Freiheit als das Wesen setzten, so dagegen Plato die sich mit sich selbst vermittelnde Einheit des Bewusstseins und Wesens, oder das Erkennen. Er drückt überall die erhabensten Vorstellungen von der Würde der Philosophie aus, so wie das tiefste Gefühl und entschiedenste Bewusstsein, alles andere für geringer zu achten; er spricht von ihr mit der grössten Begeisterung, mit Energie, mit allem Stolze der Wissenschaft, wie wir es heutzutage nicht wagen würden. Von der sogenannten 'Bescheidenheit' der Wissenschaft gegen andere Sphären ist nichts zu finden, noch des Menschen gegen Gott; Plato hat das volle Bewusstsein, wie nahe und Eins mit Gott die menschliche Vernunft ist. Man erträgt es, dies bei Plato zu lesen, einem Alten, weil es so nichts Præsentes mehr ist; einem modernen Philosophen aber würde man es höchlich übelnehmen.[2]) Philosophie ist dem Plato das höchste Besitztum, das Wesen für den Menschen; sie allein sei das, was der Mensch zu suchen habe. Unter einer Menge von Stellen hierüber führe ich zunächst eine aus dem Timaios (p. 47 Steph., p. 54 Bekk.) an: „Die Kenntnis der vortrefflichsten Dinge fängt von den Augen an; das Unterscheiden des sichtbaren Tages und der Nacht, die Monate und Umläufe der Planeten haben die Kenntnis der Zeit erzeugt, und die Nachforschung der Natur des Ganzen uns gegeben. Woraus wir dann die Philosophie gewonnen haben, und ein grösseres Gut als sie, von Gott den Menschen gegeben, ist weder gekommen noch wird je kommen."

Am berühmtesten und zugleich am Verrufensten ist, wie er sein Bewusstsein hierüber in der Republik ausdrückt, da es so sehr den gemeinen Vorstellungen der Menschen widerspricht, und es fällt um so mehr auf, weil es die Beziehung der Philosophie auf den Staat, mithin auf die Wirklichkeit betrifft. Denn wenn man ihr auch sonst wohl Wert beilegt, so bleibt sie dabei doch in den Gedanken der Individuen; hier aber geht sie auf Verfassung, Regierung, 'Wirk-

---

[1]) *Hegel deutet an, wie die Beschränktheiten im eigenen Ausdruck vorkommenden Falls zu nehmen sind: er selbst hatte weit mehr begriffen, als er sagen konnte oder durfte.* (B.)

[2]) *Fr. Paulsen im Jahre 1898: „Das Specialistentum tut heute noch viel mehr als im achtzehnten Jahrhundert trotzig gegen die Philosophie." ('Imm. Kant' S. 65.) Freilich sind auch die Professoren der Philosophie nicht ohne Ausnahme Kenner und Lehrer der Weisheit.* (B.)

lichkeit'. Nachdem Plato dort den Sokrates den wahren Staat hat exponieren lassen, so lässt er diese Darstellung durch Glaukon unterbrechen, der verlangt, dass Sokrates zeige, wie es möglich sei, dass ein solcher Staat existiere. Sokrates macht viel Hin- und Herreden, will nicht daran gehen, sucht Ausflüchte, um davon freigelassen zu werden, und behauptet, er sei nicht verpflichtet, wenn er die Beschreibung dessen gebe, was gerecht sei, auch darzulegen, wie es in die Wirklichkeit zu setzen sei; doch müsse man das angeben, wodurch, wenn nicht Vollkomenheit, doch Annäherung möglich gemacht würde. Endlich, da in ihn gedrungen wird, spricht er: „So soll es denn gesagt werden, wenn es auch von einer Flut des Gelächters und vollkommener Unglaublichkeit sollte übergossen werden. Wenn also nicht entweder die Philosophen in den Staaten regieren, oder die jetzt sogenannten Könige und Gewalthaber wahrhaft und vollständig philosophieren und so Herrschermacht und Philosophie in Eins zusammenfallen und die vielerlei Sinnesarten, die jetzt für sich abgesondert nach dem Einen oder dem Anderen sich wenden, — so giebt es, o Freund Glaukon, für die Völker kein Ende ihrer Uebel, noch, denke ich, für das menschliche Geschlecht überhaupt, und der Staat, von dem ich sprach, wird nicht eher erzeugt werden und das Licht der Sonne sehen," als bis dies geschieht. „Dies ist es," setzt Sokrates hinzu, „was ich so lange gezaudert habe, zu sagen, weil ich weiss, dass es so sehr gegen die gemeine Vorstellung geht." Plato lässt den Glaukon erwidern: „Sokrates, du hast ein solches Wort und Sache ausgesprochen, dass du dir vorstellen musst, es werde eine Menge, und das nicht schlechte Leute, ihre Mäntel abwerfen und nach der nächsten besten Waffe greifen, und samt und sonders in geschlossenem Gliede auf dich losgehen; und wenn du sie nicht mit Gründen zu besänftigen wissen wirst, so wirst du es schwer zu büssen haben." [1])

Plato stellt hier schlechthin die Notwendigkeit dieser Verbindung der Philosophie und der Regierung auf. Was diese Forderung betrifft, so kann es als eine grosse Anmaassung erscheinen, dass den Philosophen die Regierung der Staaten in die Hände gegeben werden soll, denn der Boden der Geschichte ist ein anderer als der Boden der Philosophie. In der Geschichte soll zwar die Idee als die absolute Macht sich hervorbringen; mit anderen Worten, 'Gott' regiert in der Welt. Die Geschichte ist aber die Idee, die auf 'natürliche' Weise, nicht mit dem Bewússtsein der Idee, vollbracht wird. Es wird freilich nach allgemeinen Gedanken des Rechts, des Sittlichen, Gottgefälligen gehandelt; man muss aber wissen, dass Handeln zugleich ein Treiben des Subjectes als solchen für besondere Zwecke ist. Die Verwirklichung der Idee geschieht also durch eine Vermischung von Gedanken und Begriffen mit unmittelbaren particularen Zwecken, so dass dieselbe nur einerseits durch den Gedanken, andererseits durch die Umstände, durch die menschlichen Handlungen, als Mittel, produciert wird. Diese Mittel scheinen oft der Idee entgégengesetzt zu sein, das schadet aber nichts; alle jene bestimmten Zwecke sind vielmehr nur Mittel, die Idee hervorzubringen, weil 'sie' die absolute Macht ist. Die Idee kommt mithin zustande in der Welt, da hat es keine Not; es ist aber nicht nötig, dass die Regierenden die Idee haben.

Um jedoch die Æusserung, dass die Regenten der Völker Philosophen sein sollen, zu beurteilen, muss man wohl bedenken, was unter Philosophie im pla-

[1]) Plat. De Republica, V. pp. 471—474 (pp. 257—261).

tonischen Sinne und im Sinne der damaligen Zeit überhaupt verstanden wurde. Das Wort 'Philosophie' hat zu verschiedenen Zeiten sehr verschiedene Bedeutungen gehabt. Es gab eine Zeit, wo man einen Menschen, der nicht an Gespenster, nicht an den Teufel glaubte, einen 'Philosophen' nannte; wenn dergleichen Vorstellungen überhaupt vorbei sind, so fällt es keinem Menschen mehr ein, jemanden deshalb einen 'Philosophen' zu nennen. Die Engländer nennen das 'Philosophie', was wir experimentierende Physik nennen; ein Philosoph ist da jemand, der solche Versuche macht, theoretische Kenntnis der Chemie, des Maschinenwesens u. s. w. besitzt. Bei Plato vermischt sich nun die Philosophie mit dem Bewusstsein des Uebersinnlichen, das bei uns 'religiöses' Bewusstsein ist; platonische Philosophie ist so das Bewusstsein des an und für sich Wahrhaften 'und' Rechten, das Bewusstsein und die Gültigkeit allgemeiner Zwecke im Staate. In der ganzen Geschichte von der Völkerwanderung an, wo die christliche Religion die allgemeine Religion wurde, hat es sich aber um nichts anderes gehandelt, als das übersinnliche Reich, was zunächst für sich gewesen ist, dieses an und für sich Allgemeine und Wahre, auch in der Wirklichkeit danach zu bestimmen. Dies ist das fernere Geschäft der Bildung überhaupt gewesen. Ein Staat, eine Regierung und Verfassung moderner Zeit hat daher eine ganz andere Grundlage als ein Staat älterer Zeit, und besonders der Zeit, in der Plato lebte. Wie die Griechen im Allgemeinen damals mit ihren demokratischen Verfassungen und dem Zustande, der daraus hervorging, vollkommen unzufrieden gewesen sind, so haben auch alle Philosophen die Demokratien der griechischen Staaten, wo die Bestrafung der Generale und dergleichen geschah, verdammt. Gerade in einer solchen Verfassung, sollte man zwar denken, müsste es sich am ehesten vom Besten des Staats handeln; es herrschte aber eine zufällige Willkür, die nur augenblichlich durch überwiegende Individualitäten, durch Virtuosen der Staatskunst, wie Aristides, Themistokles und Andere, aufgebessert wurde, — ein Zustand, der dem Untergange dieser Verfassung vorherging. In unseren Staaten dagegen ist der Zweck des Staats, das allgemeine Beste, ganz anders innewohend und gewalthabend als in älterer Zeit. Der gesetzliche Zustand, der Zustand der Gerichte, der Verfassung, des Volksgeistes ist so fest in sich selbst, dass nur für das Augenblickliche zu entscheiden bleibt, und es fragt sich sogar, was und ob überhaupt etwas vom 'Individuum' abhängig sei. Regieren heisst uns, dass im wirklichen Staat nach der Natur der Sache gehandelt werde, und indem dazu das Bewusstsein des Begriffes der Sache gehört, so wird dann die Wirklichkeit mit dem Begriff in Uebereinstimmung gebracht, damit aber die Idee in die Existenz gesetzt Das Resultat hiervon ist also, dass, wenn Plato sagt, die Philosophen sollten regieren, er das Bestimmen des ganzen Zustandes durch allgemeine Principe meint. Dies ist in den modernen Staaten viel mehr ausgeführt, indem allgemeine Principe wesentlich ihre Basen sind, — freilich nicht gerade aller, aber doch der meisten. Einige sind schon auf dieser Stufe, andere sind im Kampfe darüber, aber es ist allgemein anerkannt, dass solche Principien das Substantiale der Verwaltung und Regierung ausmachen söllen.

Die Forderung des Plato ist so der Sache nach erfüllt. Was 'wir' aber Philosophie nennen, die Bewegung in reinen Gedanken, betrifft die Form, die etwas Eigentümliches ist; auf dieser Form allein beruht es indessen nicht, dass nicht das Allgemeine, die Freiheit, das Recht in einem Staate zum Princip

gemacht sei. Ein Beispiel, was ein Philosoph auf dem Throne bewirken könnte, wäre Marc Aurel; es sind aber nur Privathandlungen von ihm anzuführen, und das römische Reich ist durch ihn nicht besser geworden. Friedrich II dagegen ist mit Recht 'der philosophische König' genannt worden. Er hat sich mit wolfischer Metaphysik und französischer Philosophie und Versen beschäftigt, und war so ein 'Philosoph' nach seiner Zeit; die Philosophie scheint eine besondere Privatsache seiner besonderen Neigung gewesen und davon unterschieden gewesen zu sein, dass er König war. Aber er ist auch ein philosophischer König in dem Sinne, dass er einen ganz allgemeinen Zweck, das Wohl, das Beste seines Staates sich selbst in seinen Handlungen und in allen Einrichtungen zum Princip gemacht hatte, gegen Tractate mit anderen Staaten, gegen die particularen Rechte in seinem eigenen Lande, welche er dem an und für sich allgemeinen Zwecke unterworfen hat. Ist dann aber später so etwas zur Sitte und Gewohnheit geworden, so heissen die folgenden Fürsten nicht mehr 'Philosophen', wenn auch dasselbe Princip vorhanden ist, und die Regierung, die 'Institutionen' vornehmlich, darauf gebaut sind.

In der 'Republik' spricht Plato weiterhin noch, in einem Bilde, von dem Unterschiede des Zustandes philosophischer Bildung und des Mangels an Philosophie; es ist ein weitläufiges Gleichnis, das merkwürdig und glänzend ist. Die Vorstellung, die er gebraucht, ist folgende: „Man stelle sich eine unterirdische Wohnung wie eine Höhle vor, mit einem langen Eingang, der gegen das Licht offen ist. Ihre Bewohner sind festgeschmiedet und mit unbeweglichen Nacken, so dass sie nur den Hintergrund der Höhle zu sehen vermögen. Weit hinter ihren Rücken brennt von oben eine Fackel. In diesem Zwischenraume befindet sich oben der Weg und zugleich eine niedrige Mauer. Und hinter dieser Mauer" (dem Lichte zu) „befinden sich Menschen, die über dieselbe, wie die Puppen über ein Marionettentheater, allerhand Statuen von Menschen und Tieren tragen und erheben, indem sie bald dazu untereinander sprechen, bald schweigen. Jene Angeschmiedeten würden so die Schatten hiervon, die auf die gegenüberstehende Wand fallen, allein sehen können und sie für die wahren Wesen nehmen; was aber jene, die sie herumtragen, unter einander sprechen, vernehmen sie durch den Wiederhall und halten es für die Reden dieser Schatten. Wenn es nun geschähe, dass einer losgemacht würde und den Nacken umkehren müsste, so dass er jetzt die Dinge selbst sähe, so würde er glauben, das, was er jetzt erblicke, seien wesenlose Träume, jene Schatten aber das Wahre. Und wenn sie gar jemand an das Licht selbst aus ihrem Kerker heraufzöge, würden sie von dem Lichte geblendet sein und nichts sehen, und würden den hassen, der sie an das Licht gezogen, als einen, der ihnen ihre Wahrheit genommen und dagegen nur Schmerz und Schaden zubereitet habe."[1]) Diese Art von Mythos hängt mit der eigentümlichen Bestimmung der platonischen Philosophie zusammen, die Vorstellung der sinnlichen Welt in den Menschen von dem Bewusstsein der übersinnlichen zu unterscheiden.

Indem wir nun weiter hiervon zu sprechen haben, so müssen wir zweitens die Natur des Erkennens nach Plato betrachten, damit aber die Darstellung der platonischen Philosophie selbst beginnen.

a. Näher bestimmte Plato nämlich die Philosophen als diejenigen, „welche

---

1) Plat. De Republica VII, pp. 514—516 (pp. 326—328).

'die Wahrheit' zu schauen begierig sind.[1]) — Glaukon: Dies ist richtig. Aber wie erläuterst du es? — Sokrates: Ich sage dies nicht jedem; du wirst aber darin mit mir übereinstimmend sein. — Worin? — Dass, da das Schöne dem Hässlichen entgegengesetzt ist, es zwei sind.[2]) — Warum nicht? — Mit dem Gerechten und Ungerechten, dem Guten und Bösen[3]) und jeder anderen Idee (εἶδος)[4]) verhält es sich eben so, dass jede derselben für sich Eins ist; dagegen, durch die Gemeinschaft mit den Handlungen und Körpern und anderen Ideen allenthalben hervortretend, erscheint eine jede als ein Vieles. — Du sagst recht. — Ich unterscheide nun hiernach einerseits die Schaulustigen und Künstelustigen und praktischen Menschen, — andererseits die, von denen die Rede ist, welche man richtig allein Philosophen nennt. — Wie meinst du das? — Nämlich solche, die gern schauen und hören, lieben schöne Stimmen und Farben und Gestalten, und alles, was aus dergleichen besteht, aber des Schönen Natur selbst ist ihr Gedanke unfähig zu sehen und zu lieben. — So verhält es sich. — Die aber vermögen, auf das Schöne selbst zu gehen und es für sich (καθ' αὑτό) zu sehen sind diese nicht selten? — Ja wohl. — Wer nun die schönen Dinge für schön hält, nicht aber die Schönheit selbst erfasst, noch, wenn jemand ihn auf die Erkenntnis derselben führt, folgen kann, — meinst du, dass er das Leben in einem wachen oder einem Traumzustande zubringe?" (D. h. die Nicht-Philosophen gleichen Träumenden.) „Sieh nämlich. Träumen, ist es nicht dies, wenn einer im Schlaf oder auch im Wachen das einer Sache nur Æhnliche nicht für etwas ihr Æhnliches sondern für die Sache selbst hält, der es gleicht? — Ich würde allerdings von einem solchen sagen, dass er träume. — So ist der Wachende dagegen der, welcher das Schöne selbst für das Seiende hält, und es selbst sowohl, als dasjenige, was nur Teil daran hat (μετέχοντα), erkennen kann, und beide nicht miteinander verwechselt."[5])

In dieser Bestimmung der Philosophie sehen wir schon überhaupt sogleich, was die so viel besprochenen platonischen Ideen sind. Die Idee ist nichts anderes als was uns unter dem Namen des Allgemeinen geläufiger ist[6]) und zwar

---

[1]) *Einmal, Civ. 475 e, heissen bei Plato diejenigen Philosophen, welche 'die Wahrheit' zu schauen wünschen, ein anderes mal, 539 c, suchen sie 'das Wahre'; die Bemerkung hätte hier nahegelegen, dass sich ein Schauenwollen der Idee so zu sagen noch theosophisch auf 'das Wahre' bezieht. Plato denkt das Wahre gleichsam phantasievoll vor sich her.* (B.)

[2]) *In dem æsthetisch Treffenden oder Charakteristischen und Interessanten sind das Schöne und das Hässliche Eins.* (B.)

[3]) *Die Ungerechtigkeit ist als Verneinung der Gerechtigkeit die Bosheit selbst, welche sich ihrerseits, wofern sie sich verkehren soll, in Güte verkehren muss; so ist das Gute das Gerechte in doppelter oder absoluter Verkehrung, welches weder gerecht noch ungerecht und eins ebensosehr wie das Andere ist.* (B.)

[4]) *Man sieht hier schon, dass die platonischen* εἴδη *und* ἰδέαι *als allgemeine Besonderheiten oder besondere Allgemeinheiten besondere Begriffe, Begriffsbesonderungen sind, welche die Lehre der Vernunft als Besonderungen des Begriffes 'Ideen' nennen wird, damit sich hinterdrein die platonische Idee als das durch die Wissenschaftlichkeit noch nicht hindurchgegangene Wahre erweise. Die platonische Idee ist die Idee selbst, die Idee überhaupt, — in der Weise des annoch Unentwickelten.* (B.)

[5]) Plat. De Republica V, pp. 475—476 (pp. 265—266).

[6]) *Zu vgl.* τὰ τῶν παιγνιέων εἴδεα· *Hdt. 1:94;* τὸ εἶδος τῆς νόσου· *Thuc. 2:50.* Κλεάνθης ἔφη κατὰ Ζήνωνα καταληπτὸν εἶναι τὸ ἦθος ἐξ εἴδους. *D. L. 7:173. Plato:* ἀναίσθητα ὑφ' ἡμῶν εἴδη, νοούμενα μόνον. *Tim. 51 d.* Οὐχ ἐν τόπῳ τὰ εἴδη. *Aristot.*

so, dass dieses nicht als das formal Allgemeine, welches nur eine Eigenschaft der Dinge ist, sondern als das an und für sich selbst Seiende, als das Wesen, als dasjenige genommen wird, was allein wahrhaft ist. Wir übersetzen εἶδος zunächst 'Gattung' oder 'Art' und die Idee ist auch allerdings die 'Gattung', aber wie sie mehr durch den Gedanken gefasst und für ihn ist.[1] Wenn freilich unser Verstand meint, 'Gattung' sei nur dies, gleiche Bestimmungen von mehreren Einzelnen als Merkmal zur Bequemlichkeit durch unsere Reflexion zusammenzufassen, so haben wir das Allgemeine in ganz äusserer Form. Die Gattung des Tiers ist aber, lebendig zu sein; diese Lebendigkeit ist seine Substantialität und nimmt man ihm diese, so ist es nichts mehr. Philosophie ist dem Plato also überhaupt die Wissenschaft dieses an sich Allgemeinen, zu dem er, im Gegensatze gegen das Einzelne, immer wiederkehrt und darauf zurückkommt. „Als Plato von der Tischheit und Becherheit sprach, sagte Diogenes, der Kyniker: Ich sehe wohl einen Tisch und einen Becher, aber nicht die Tischheit und Becherheit." [2]) Richtig, erwiederte Plato, denn Augen, womit man den Tisch und Becher sieht, hast du wohl, aber womit man Tischheit und Becherheit sieht, — den Geist hast du nicht (νοῦν οὐκ ἔχεις)." [3]) Was Sokrates begann, ist von Plato vollführt worden, welcher nur das Allgemeine, die Idee, das Gute [4]) als das Wesenhafte

---

Phys. 4 : 3, cf 3 : 4. Εἰ γάρ που εἶεν, οὐκ ἂν εἶεν. *Luc. Vit. Auct. — Xenophanes:* θεῶν ἰδέας ἔγραφον. *(Clem. Alex. Strom. V.) Herodot (6 : 119):* παρέχεται τριφασίας ἰδέας. *Gestalten sind die* ἰδέαι *dem Anaxagoras bei Simpl. Comm. in A. Phys. 33 b. Democritus:* γνώμης δύο εἰσὶν ἰδέαι. *(Sext. adv. Math. 7 : 139.) Thucydides:* τοιαύτη ἦν ἐπὶ πᾶν τὴν ἰδέαν. *(2 : 51.)* Πᾶσα ἰδέα θανάτου. *(3 : 81.) Plato:* φαμὲν τὰς ἰδέας νοεῖσθαι μέν, ὁρᾶσθαι δ'οὔ. *Civ. 507 b. Aristoteles:* τὸ καθόλου καὶ ἐπὶ πᾶσιν ἀδύνατον αἰσθάνεσθαι. *(Anal. Post. 1 : 31.)* Ἄνευ τοῦ καθόλου οὐκ ἔστιν ἐπιστήμην λαβεῖν. *(Metaph. 1086 b.)* Τὸ δὲ καθόλου οὐκ οὐσία. *(Metaph. 1087 a.)* Οὐ δοτέον τόδε τι εἶναι τὸ κοινῇ κατηγορούμενον ἐπὶ πᾶσιν. *(Soph. El. 22.)* Πᾶσα δὲ οὐσία δοκεῖ τόδε τι σημαίνειν. *(Cat. 3 : 5.)*

[1]) *Als species findet sich die* ἰδέα *bei Cic. Acad. Post. 1 : 8, und D. L. 7 : 60—61 verhalten sich als Lebewesen und Mensch, als genus und species, als Gattung und Art,* γένος *und* εἶδος; *wir werden aber bei Platon Eidos und Idee nicht einfach verwechseln dürfen.* Εἶδος *und* ἰδέα *verhalten sich ihm mehr oder weniger wie* διαίρεσις *und* συναγωγή, *wie Unterscheidung und Zusammenfassung, indem* εἶδος *die von anderen verschiedene Art,* ἰδέα *deren eigene Vieleinigkeit bezeichnet; im mittleren platonischen Sinne könnte man sagen:* πᾶν εἶδος ἰδίαν τινὰ ἰδέαν ἔχει. *(Vgl. z. B. Civ. 596 a.) Wird ihm doch gelegentlich die* ἰδέα *ausgesprochenermaassen zur* μορφή. *Die* εἴδη *sind dem alt gewordenen Platon 'eben nur' Artbegriffe gewesen; er hat da den Primat von Leben und Seele. d. h. der Selbstverkehrung als solcher, verspürt gehabt, weshalb ihm da* νοῦς ἐπιστήμη τε *(Tim. 37 c)* ἐν τῇ ψυχῇ *(Legg. 892 a) ein vorübergehendes Dasein führten; da wurde denn der Selbstbewegung der Seele (Legg. 896 a und 904 c) der Inhalt des Wissens und der Tätigkeit zuerkannt. Im Philebos (30 c) sagt er geradezu, es gebe ohne 'Seele' weder Weisheit noch Verstand.*

[2]) Ἵππον μὲν ὁρῶ, ἱππότητα δὲ οὐχ ὁρῶ· *Antisthenes ap. Simpl. in Aristot. Cat. 66 b 45. („Sententiae multae modo Antistheni modo Diogeni tribuuntur." — Cf. Plat. Theaet. 195 d.)* Ὁ Ἀντισθένης ἔφη τὰ γένη καὶ τὰ εἴδη ἐν ψιλαῖς ἐπινοίαις εἶναι. *Ammonius Hermiae (p. 563) in Porph. Isagog. 22 b. — Philo Judaeus:* Ἔνιοι τὰς ἀσωμάτους ἰδέας ὄνομα κενὸν εἶναί φασιν. *('De sacr.' 13) Anselmus: „Non nisi flatum vocis putant esse universales substantias." ('De Fide Trin.' c. 2.) Philo:* Ἡ δὲ ἀναιροῦσα δόξα ἰδέας πάντα συγχεῖ· *l. l. Clemens Alexandrinus:* Ἡ γὰρ ἰδέα ἐννόημα θεοῦ. *(Strom. V p. 553 Sylb) — Thomas Aquinas: „Qui negat ideas infidelis est." (Qu. disp. de Veritate 3.)* (B.)

[3]) Diog. Laërt. 6 : 53, cf. Plat. De Rep. VI, p. 508 (p. 319).

[4]) τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν· *Civ. 508 e.*

erkennt. Durch die Darstellung seiner Ideen hat Plato die Intellectualwelt eröffnet, die aber nicht jenseits der Wirklichkeit im Himmel, an einem anderen Orte, sondern die wirkliche Welt ist[1]), wie auch bei Leukipp das Ideelle der Wirklichkeit näher gebracht ist und nicht — metaphysisch — hinter die Natur gesteckt worden. Das Wesen der Ideenlehre ist sonach die Ansicht, dass nicht das sinnlich Existierende das Wahre, sondern allein das in sich bestimmte, an und für sich Allgemeine das Seiende in der Welt, die Intellectualwelt also das Wahre, Wissenswerte, überhaupt das Ewige, an und für sich Göttliche sei. Die Unterschiede sind nicht seiende sondern nur vorübergehende, doch ist das Absolute des Plato, als das in sich eine und mit sich Identische, zugleich concret in sich, indem es eine in sich selbst zurückgehende Bewegung und ewiges Beisichsein ist. Die Liebe zu den Ideen ist aber das, was Plato 'Enthusiasmus' nennt.

Der Missverstand der platonischen Ideen geht nach zwei Seiten hin, deren eine dem Denken angehört, welches formal ist und allein das Sinnliche oder das als sinnlich Vorgestellte — was Plato doch als blosse Schatten ausgiebt — für die wahre Wirklichkeit hält. Wenn Plato nämlich von dem Allgemeinen als dem Wesen spricht, so fällt solchem Vorstellen entweder dies ein, dass das Allgemeine nur als Eigenschaft uns gegenwärtig, also ein blosser Gedanke in unserem Verstande ist, oder aber dass Plato auch dieses Allgemeine als Substanz nimmt, als ein Wesen an ihm selbst, das aber dann ausser uns fällt. Wenn Plato ferner den Ausdruck gebraucht, die sinnlichen Dinge seien als Abbilder (εἰκόνες) dem, was an und für sich ist, ähnlich, oder die Idee sei ihr Muster und Vorbild (παράδειγμα), so werden denn diese Ideen, wenn auch nicht geradezu zu 'Dingen', doch zu einer Art von transscendenten Wesen gemacht, die anderswo in einem ausserweltlichen Verstande weit von uns hinausliegen und vorgestellte Bilder sind, die wir nur nicht sehen, wie das Vorbild des Künstlers, nach dem er eine gegebene Materie bearbeitet und es ihr eindrückt. Indem sie nämlich ebenso von dieser sinnlichen gegenständlichen Wirklichkeit, die für Wahrheit gilt, entfernt sind, als von der Wirklichkeit des einzelnen Bewusstseins abgelöst werden, tritt ihr Subject, dessen ursprüngliche Vorstellungen sie sind, ausser dem Bewusstsein und wird selbst nur als ein Anderes des Bewusstseins vorgestellt.

Das zweite Missverständnis, das in Ansehung der Ideen obwaltet, ist, wenn dieselben nicht ausser unserem Bewusstsein verlegt werden, sondern als unserer Vernunft zwar notwendige Ideale gelten, deren Erzeugungen aber weder jetzt Realität haben, noch sie je erreichen können. Wie dort das Jenseits ein ausserweltliches Vorgestelltes ist, worin die Gattungen substanziiert werden, so ist hier unsere Vernunft ein solches Jenseits der Realität. Wenn sie dann aber auch so genommen werden, dass sie in uns die 'Formen' der Realität sind, so ist es wieder ein Missverstand, als ob sie ästhetischer Natur wären, so dass sie als 'intellectuale Anschauungen' bestimmt sind, welche sich unmittelbar geben müssen und entweder einem glücklichen Genie oder auch einem Zustande der Entzückung und Begeisterung angehören. Denn so wären sie nur Einbildungen der Phantasie, — allein das ist der Sinn Plato's und der Wahrheit nicht. Sie sind nicht unmittelbar im Bewusstsein, sondern sie sind im Erkennen, und nur insofern unmittelbare

---

[1]) *Die Idee ist weder ausserweltlicher Gedanke eines göttlichen Verstandes noch blosses Ideal der menschlichen Einbildungskraft.* (B.)

Anschauungen, als sie das zum Resultat in seine Einfachheit zusammengefasste Erkennen sind, oder die unmittelbare Anschauung ist nur das Moment ihrer Einfachheit. Man 'hat' sie deswegen nicht, sondern sie werden durch das Erkennen im Geiste 'hervorgebracht'; der Enthusiasmus ist ihre erste unförmliche Erzeugung, aber das Erkennen fördert sie erst in vernünftiger gebildeter Gestalt an den Tag; dabei sind sie ebenso real, denn sie sind allein das Sein.

Plato unterscheidet deswegen zunächst die 'Wissenschaft', das Erkennen dessen, was in Wahrheit ist, von dem 'Meinen': „Ein solches Denken (διάνοιαν) als eines Erkennenden mögen wir mit Recht Erkenntnis (γνώμην) nennen, das Andere aber Meinung (δόξαν).[1]) Das 'Erkennen' geht auf das, was ist; das 'Meinen' ist ihm entgegengesetzt, aber so, dass sein Inhalt nicht das 'Nichts' ist, — das wäre die Unwissenheit, — sondern es wird 'Etwas' gemeint; das Meinen ist also das Mittelding zwischen Unwissenheit und Wissenschaft, sein Inhalt eine Vermischung des Seins und des Nichts. Die sinnlichen Gegenstände, der Gegenstand des Meinens, das Einzelne hat nur Teil am Schönen, Guten, Gerechten, am Allgemeinen, aber es ist ebensosehr auch hässlich, schlecht, ungerecht u. s. f. Das Doppelte ist ebenso Halbes. Das Einzelne ist nicht nur gross oder klein, leicht oder schwer und einer dieser Gegensätze, sondern jedes Einzelne ist sowohl das Eine als das Andere. Eine solche Vermischung des Seins und Nichtseins ist das Einzelne, der Gegenstand der Meinung"[2]) — eine Vermischung, in der sich die Gegensätze nicht ins Allgemeine aufgelöst haben. Letzteres wäre die speculative Idee des 'Erkennens', während zum 'Meinen' die Weise unseres gewöhnlichen Bewusstseins gehört.

b. Ehe wir uns an die Betrachtung des objectiven an sich seienden Inhaltes des Erkennens wenden, müssen wir vorher noch einerseits die subjective Existenz des Erkennens im Bewusstsein nach Plato näher betrachten, andererseits wie der Inhalt als Seele 'ist' oder in der Vorstellung erscheint, und beides ist die Beziehung des Erkennens, als des Allgemeinen, auf das einzelne Bewusstsein.

Die Quelle, aus der wir uns des Göttlichen bewusst werden, ist dieselbe, die wir schon bei Sokrates gelegentlich bemerkten: Der Geist des Menschen enthalte selbst das Wesentliche in sich, und um das Göttliche kennen zu lernen, müsse man es aus sich selbst entwickeln und zum Bewusstsein bringen. Während aber bei den Sokratikern diese Erörterung über die Immanenz des Erkennens im Geiste des Menschen überhaupt in der Form der Frage vorkam, ob die Tugend gelehrt werden könne, beim Sophisten Protagoras in der, ob die Empfindung das Wahre sei[3]), was dann mit dem Inhalte der Wissenschaft, so wie mit der Unterscheidung derselben von der Meinung den nächsten Zusammenhang hat, so sagte Plato ferner, die Bildung zu diesem Erkennen sei nicht ein Lernen als solches, sondern was wir zu lernen scheinen, sei nichts anderes als 'Wiedererinnerung'.[4]) Auf diesen Gegenstand kommt Plato oft zurück; vorzüglich aber behandelt er diese Frage im Meno, wo er behauptet, dass überhaupt eigentlich nichts gelernt werden könne, sondern das Lernen vielmehr nur eine Erinnerung

---

[1]) Περὶ δόξης καὶ ἐπιστήμης *(D. L. 6 : 17) hat auch Antisthenes geschrieben.* (B).

[2]) Plat. 'de Civitate' V pp. 476—479 (pp. 266—273).

[3]) *Die Formel* αἴσθησις ἢ μάθησις *ist wohl eine antistheneische gewesen und Plato hat da gegen dieselbe als gegen eine protagoreische polemisiert.* (B.)

[4]) *Polemisiert hat gegen den Satz, dass Lernen Erinnerung sei, u. A. Arnobius (2 : 24).* (B.)

dessen sei, was wir schon besitzen, zu welcher die Verlegenheit, in welche das Bewusstsein gebracht werde, nur die Erregung sei. Plato giebt hiermit jener Frage sogleich eine speculative Bedeutung, worin es um das Wesen des Erkennens, nicht um die empirische Ansicht des Erwerbens von Erkenntnis zu tun ist. 'Lernen' nämlich, nach der unmittelbaren Vorstellung von ihm, drückt die Aufnahme eines 'Fremden' in das denkende Bewusstsein aus, eine Weise der mechanischen Verbindung und Erfüllung eines leeren Raums mit Dingen, welche diesem Raum selbst fremd und gleichgültig sind. Ein solches äusserliches Verhältnis des Hinzukommens, wo die Seele als 'tabula rasa' erscheint, wie man sich im Lebendigen das Wachstum durch ein Hinzukommen von Partikeln vorstellt, ist etwas Totes, und passt nicht für die Natur des Geistes, welcher Subjectivität, Einheit, Beisichsein-und-Bleiben ist. Plato aber stellt die wahre Natur des Bewusstseins darin vor, dass es Geist sei, in welchem als solchem dasjenige 'schon vorhanden' sei, was ihm Gegenstand, oder was es für es wird. [1]) Es ist dies der Begriff des wahrhaft Allgemeinen in seiner Bewegung, der Gattung, die an ihr selbst ihr eigenes Werden ist, indem sie, was sie für sich wird, vorher schon an sich selbst war — eine Bewegung, worin sie nicht aus sich heraustritt. Diese 'absolute Gattung' ist der Geist, dessen Bewegung nur die 'beständige Rückkehr in ihn selbst' ist, so dass nichts für ihn ist, was er nicht an sich selbst wäre, Lernen hiernach diese Bewegung ist, dass nicht ein Fremdes in ihn hineinkommt, sondern nur sein eigenes Wesen für ihn wird, oder er zum Bewusstsein desselben kommt. Was noch nicht gelernt hat, ist die 'Seele', das als natürliches Sein vorgestellte Bewusstsein. Was den Geist zur Wissenschaft erregt, ist der Schein, und die durch denselben verursachte Verwirrung, dass das Wesen des Geistes ihm als ein Anderes, als das Negative seiner selbst ist, — eine Weise der Erscheinung, die seinem Wesen widerspricht, denn er hat oder ist die innere Gewissheit, [2]) alle Realität zu sein. [3]) Indem er diesen Schein des Andersseins aufhebt, begreift er das Gegenständliche, d. h. giebt sich darin unmittelbar das Bewusstsein seiner selbst, und kommt so zur Wissenschaft. Vorstellungen von den einzelnen zeitlichen vorübergehenden Dingen kommen allerdings von aussen, nicht aber die allgemeinen Gedanken, welche, als das Wahrhafte, im Geiste selbst ihre Wurzel haben und seiner Natur angehören; dadurch wird dann alle 'Autorität' verworfen.

In dem einen Sinne ist 'Erinnerung' freilich ein ungeschickter Ausdruck, und zwar in dem, dass man eine Vorstellung reproduciere, die man zu einer anderen Zeit schon gehabt habe. Aber 'Erinnerung' hat auch einen anderen Sinn, den die Etymologie giebt, nämlich den des 'Sichinnerlichmachens', des 'Insichgehens'; dies ist der tiefe Gedankensinn des Wortes. In diesem Sinne kann man allerdings sagen, dass das Erkennen des Allgemeinen nichts sei als eine

---

[1]) *Der menschliche Geist ist die Welt im Kleinen, die ganze Nichtigkeit des vernichteten Ganzen, — d. h., in der Weise der Nichtigkeit das Unendliche selbst. Und wie die Tat das Æusserlichwerden des Inneren ist, so ist die Erfahrung, bzw. das Lernen, Innerlichwerden und Erinnerung des Æusseren.* (B.)

[2]) *idealiter.* (B.)

[3]) *Was ist die Wahrheit? Idee. Was ist die Natur? Das bekannte Unerkannte. Was bin Ich selbst? Nichts und Alles. Die Idealität ist nicht unmittelbar die Realität als solche; sie ist aber überall und immer das Wahre in derselben. Wirkliche Idee ist wirkliche Wahrheit und wahre Wirklichkeit.* (B.)

'Erinnerung', ein 'Insichgehen', dass wir das, was zunächst in äusserlicher Weise sich zeigt und als ein Mannigfaltiges bestimmt ist, zu einem Innerlichen machen, zu einem Allgemeinen, dadurch, dass wir in uns selbst gehen und so unser Inneres zum Bewusstsein bringen. Bei Plato hat jedoch, wie nicht zu läugnen ist, der Ausdruck der Erinnerung häufig den empirischen ersten Sinn.[1] Dies kommt daher, weil Plato den wahrhaften Begriff, dass das Bewusstsein an sich selbst der Inhalt des Wissens sei, zum Teil in der Weise der Vorstellung und mythisch vorträgt, so dass hier eben die früher schon erwähnte Vermischung des Vorstellens und des Begriffes eintritt. Im Meno will Sokrates an einem Sklaven, der keine Unterweisung erhalten hatte, zeigen, dass das Lernen eine Erinnerung sei. Sokrates fragt ihn und lässt ihn nach dessen eigener Meinung antworten, ohne ihn etwas zu lehren, oder etwas als Wahres zu versichern, und bringt ihn dadurch endlich zum Aussprechen eines geometrischen Satzes vom Verhältnisse des Diameters eines Quadrats zu der Seite desselben. Der Sklave ruft die Wissenschaft nur aus sich selbst hervor, so dass es scheint, er 'erinnere sich' nur an etwas, das er schon gewusst aber vergessen hatte. Wenn nun Plato hier dieses Hervortreten der Wissenschaft aus dem Bewusstsein eine 'Erinnerung' nennt, so kommt dadurch die Bestimmung hinein, dass dieses Wissen schon einmal wirklich in diesem Bewusstsein gewesen sei, d. h. dass das einzelne Bewusstsein nicht nur an sich, seinem Wesen nach, den Inhalt des Wissens habe, sondern auch als dieses einzelne Bewusstsein, nicht als allgemeines, ihn schon besessen habe. Aber dieses Moment der Einzelnheit[2] gehört nur der Vorstellung an, und 'Erinnerung' ist nicht 'Gedanke', denn die Erinnerung bezieht sich auf den Menschen als sinnlichen 'Diesen' nicht als allgemeinen. Das Wesen des Hervortretens der Wissenschaft ist deswegen hier mit Einzelnem, mit der Vorstellung vermischt, und es tritt hier das Erkennen in der Form der 'Seele' ein, als des an sich seienden Wesens, des Eins, da die Seele[3] doch nur 'Moment' des Geistes ist[4] Indem Plato hier in eine Vorstellung übergeht, deren Inhalt nicht mehr die reine Bedeutung des Allgemeinen sondern des Einzelnen hat, bildet er dies mythisch weiter aus. Er stellt also jenes Ansichsein des Geistes in der Form eines Vorherseins in der Zeit vor, als ob das Wahrhafte schon zu einer anderen Zeit für uns gewesen sei. Aber zugleich ist zu bemerken, dass er dies nicht als eine philosophische Lehre sondern in Gestalt einer 'Sage' giebt, welche er von Priestern und Priesterinnen empfangen habe, die sich auf das, was göttlich ist, verständen. Æhnliches erzähle auch Pindar und andere göttliche Männer. Nach diesen Sagen sei die Seele des Menschen unsterblich, und höre jetzt auf zu sein, was man sterben nenne, und komme wieder ins Dasein, gehe aber keineswegs unter: „Wenn nun die Seele unsterblich ist und oft wieder hervortritt," — Seelenwanderung, — „und das was sowohl hier als im Hades" (im Unbewussten) „ist und alles gesehen hat, so findet kein Lernen mehr statt, und sie erinnert sich nur dessen, was sie schon ehemals angeschaut hat."[5] Nach dieser Anspielung auf ägyptisches, die doch nur eine sinnliche

---

[1] *Das Theosophische Platons.* (B.)
[2] *Ebenso wie etwa die ciceronische Formel: „innatas cognitiones habemus." (Cf. C. 'de D. N.' 1 : 17.)* (B.)
[3] *Als das ohne Weiteres Lebendige.* (B.)
[4] *Ueber einseitiges u. unbewusstes Leben ist der Geist hinaus.* (B.)
[5] Plat. Meno, p. 81 (p. 348—349).

Bestimmtheit ist, greifen[1]) die Geschichtschreiber der Philosophie und sagen, Plato habe statuiert, dass u. s. w. Ueber so etwas hat Plato aber gar nicht 'statuiert'; es gehört gar nicht zur Philosophie, und auch nicht ausdrücklich zu der seinigen, so wenig als was nachher noch von Gött vorkommen wird.

In anderen Dialogen[2]) ist dann dieser Mythos weiter und glänzender ausgeführt; er bringt zwar diesen gewöhnlichen Sinn der 'Erinnerung' herbei, dass der Geist des Menschen das in vergangener Zeit gesehen habe, was sich seinem Bewusstsein vom Wahrhaften, Anundfürsichseienden, entwickelt. Es ist dabei aber ein Hauptbemühen des Plato, durch die Behauptung der 'Wiedererinnerung' zu zeigen, dass der Geist, die Seele, das Denken an und für sich frei sei, und dies hat bei den Alten, besonders aber in der platonischen Vorstellung, einen unmittelbaren Zusammenhang mit dem, was wir die 'Unsterblichkeit' der Seele nennen.

Im Phädros (p. 245 Steph.; p. 38 Bekk.) spricht Plato davon, um zu zeigen, dass der Eros eine göttliche Raserei (μανία) und uns zur grössten Glückseligkeit gegeben sei. Es ist dies ein Enthusiasmus, der hier eine mächtige alles überwiegende Richtung auf die Idee hat, aber kein Enthusiasmus der Brust und der Empfindung, kein Anschauen, sondern ein Bewusstsein und Wissen des Idealen. Plato sagt, er müsse die Natur der göttlichen und menschlichen Seele auseinanderlegen, um den Eros zu zeigen: „Das Erste ist, dass die Seele unsterblich ist. Denn was sich selbst bewegt, ist unsterblich und unvergänglich; was aber seine Bewegung von einem Anderen hat, ist vergänglich. Was sich selbst bewegt, ist 'Princip', denn es hat ja seinen Ursprung und Anfang in ihm selbst und von keinem Anderen. Und ebensowenig kann es aufhören, sich zu bewegen, denn nur das hört auf, was seine Bewegung aus einem Anderen hat." Plato entwickelt also zuerst den einfachen Begriff der Seele als des 'sich selbst Bewegenden', die insofern Moment des Geistes ist; das eigentliche Leben des Geistes an und für sich ist aber das Bewusstsein der Absolutheit und Freiheit des Ichs selbst. — Wenn 'wir' von der Unsterblichkeit der Seele sprechen, so haben wir dabei häufig und gewöhnlich die Vorstellung, dass die Seele wie ein physisches 'Ding' sei, das allerhand 'Eigenschaften' habe, und während diese verändert werden können, so sei es, als von ihnen unabhängig, der Veränderung nicht unterworfen. Unter diesen 'Eigenschaften', die dann ebenso unabhängig von dem 'Dinge' sind, ist nun auch — das Denken, und das 'Denken' ist hier als ein 'Ding' bestimmt, als ob es vergehen und aufhören könnte. Bei dieser Frage ist also dieses das Interesse der Vorstellung, dass die Seele als ein unvergängliches Ding bestehen könne, auch ohne Phantasie, Denken u. s. f. zu haben. Bei Plato hängt die Unsterblichkeit der Seele hingegen unmittelbar damit zusammen, dass die Seele selbst das Denkende sei[3]), so dass das Denken nicht eine 'Eigenschaft' der Seele sei, sondern ihre 'Substanz'. Es ist wie beim Körper, wo die Schwere auch nicht eine Qualität sondern dessen Substanz ist[4]): wie der Körper nicht mehr existiert, wenn man die Schwere fort-

---

1) *Theosophen und.* (B.)
2) *Nämlich in Gorgias, Phaidros, Phaidon und Staat.* (B.)
3) *Leibniz: „L'âme pense toujours." S. 223 in der Ausgabe J. E. Erdmanns.* (B.)
4) *Die Schwere ist unmittelbare Selbstcentralisierung des sich natürlich ausser sich Verkehrenden oder 'Excentrischen'.* (B.)

nimmt, so existiert die Seele nicht mehr, wenn man das Denken fortnimmt.[1]) Das Denken ist die Tätigkeit des[2]) Allgemeinen, das aber nicht ein Abstractum, sondern das Sichinsichselbstreflectieren, das Sichsichgleichsetzen ist, was in allen Vorstellungen geschieht. Indem nun so das Denken dieses Unvergängliche ist, das in aller Veränderung bei sich selbst bleibt, so ist die Seele selbst dieses Sichselbsterhalten im Anderen, wie sie denn z. B. in der Anschauung es mit Anderem, mit äusserlichem Stoffe, zu tun hat, und doch zugleich bei sich ist. Die Unsterblichkeit hat so bei Plato nicht das Interesse, was sie bei uns in religiöser Rücksicht hat; indem sie vielmehr bei ihm mit der Natur des Denkens, mit dieser inneren Freiheit desselben zusammenhängt[3]), hängt sie mit der Bestimmung zusammen, die den Grund dessen ausmacht, was das Ausgezeichnete der platonischen Philosophie ist, mit diesem übersinnlichen Boden, den Plato gegründet hat. Bei Plato ist daher die Unsterblichkeit der Seele auch von grosser Wichtigkeit.[4])

„Die 'Idee' der Seele darzulegen," fährt er fort, „ist eine lange und göttliche Untersuchung, aber eine 'Æhnlichkeit' davon lässt sich menschlicherweise und leichter sagen." Hier folgt nun die Allegorie, in der es jedoch etwas bunt und inconsequent hergeht. Er sagt: „Die Seele gleicht der zusammengeeinten Kraft eines Wagens und Fuhrmanns." Dieses Bild spricht uns nicht an.[5]) „Die Pferde nun" (die Triebe) „der Götter und die Fuhrmänner sind selbst gut, und aus Gutem. Bei uns lenkt der Führer zuerst zwar auch den Zügel, dann aber ist nur eins der Pferde schön und gut, und aus solchen, das andere jedoch entgegengesetzt und aus Entgegengesetzten abstammend. Hierdurch wird ihre Lenkung schwer und widerspänstig. Wie sie nun ein sterbliches und unsterbliches Lebendiges genannt werden, müssen wir versuchen zu sagen. Alle Seele bekümmert sich um Unbeseeltes und durchwandert den ganzen Himmel, von einer Idee in die andere übergehend. Wenn sie vollkommen und geflügelt ist, so wandelt sie in der Höhe" (hat erhabene Gedanken) „und ordnet die ganze Welt. Deren Flügel aber sinken, die Seele treibt umher, bis sie etwas Festes erlangt hat; so nimmt sie einen irdischen Leib an, der sich selbst durch die Kraft jener bewegt, und das Ganze heisst ein Lebendiges, eine Seele und ein Leib zusammengefügt,

---

[1]) *„Der Geist unterscheidet sich von der Seele!" (Enc. § 34 Zusatz.)*

[2]) *sich besondernden und vereinzelnden, auf diese Weise zu sich selbst kommenden.* (B.)

[3]) *Nur „der Geist weiss sich selbst." (9 : 23.)*

[4]) *Er hat sie am Ende seines Lebens als eine nützliche Fiction betrachtet; siehe 'Gesetze' 959 ac, und vgl. 'Gastm.' 208 ab, 'Tim.' 90 c, 'Ges.' 721 c.* (B.)

[5]) *Wo Plato das parmenideische Motiv der Wagenfahrt zum ... Rückfall aus eleatischer Dialektik in orphische Apokalyptik benutzt, mahnt er auffallend an die 'Weisheit' der Inder, wo es gelegentlich heisst: „Ein Wagenfahrer ist, wisse, der Atma. Wagen ist der Leib, den Wagen lenkend ist Buddhi; Manas, wisse, der Zügel ist. Die Sinne, heisst es, sind Rosse, die Sinnendinge ihre Bahn," u. s. w. (Kathôpanischad 3 : 3. 4; S. 276 in der Uebersetzung Deussens.) Dass das platonische Bild ein indisches ist, darf um so wahrscheinlicher heissen, weil den Worten ἐπὶ τῷ τοῦ οὐρανοῦ νώτῳ (Phdr. 247 c) in der Mundakôpanischad (1 : 2, 10) die Worte „nâ'kasya p(u)rschthé", „auf des Himmels Rücken" (S. 549 bei Deussen), zur Seite stehn; ausserdem steht Phdr. 246 b mit Civ. 435 e—436 a im Zusammenhang, wo Plato die indische Dreigunalehre auf eigene Weise als trichotome Psychologie vorträgt. Die platonische Gedankenwelt enthält schon das orientalische Theosophische, welches nachher in Alexandrien auch durch den Buddhismus das zunächst gnostisch jüdische und enkratitische Evangelium mitbestimmt hat.* (B.)

und hat die Benennung des Sterblichen." [1]) Das Eine ist so die Seele als Denken, das Anundfürsichsein; das Andere ist so die Verbindung mit einer Materie. Dieser Uebergang vom Denken zur Körperlichkeit ist sehr schwierig und für die Alten zu schwer zu begreifen; mehr davon werden wir bei Aristoteles sehen. Aus dem Gesagten könnte man so den Grund der Vorstellung ableiten, die man von dem platonischen Philosophem giebt, dass die Seele für sich vor diesem Leben schon existiert habe und dann in die Materie herabfalle, sich mit ihr vereinige, sich damit beflecke und ihre Bestimmung sei, die Materie wieder zu verlassen. Der Zusammenhang, dass das Geistige sich aus sich selbst realisiert, ist ein Punkt, der bei den Alten nicht in seiner Tiefe erörtert ist; sie haben zwei Abstracta, die 'Seele' und die 'Materie', und die Verbindung ist nur in der Form eines 'Abfalls' der Seele ausgesprochen.

„Das Unsterbliche aber," fährt Plato weiter fort, „wenn wir es nicht nach einem erkennenden Gedanken aussprechen, sondern der Vorstellung gemäss, nicht einsehend noch Gott hinreichend begreifend, bilden, — das unsterbliche Leben Gottes ist das, was einen Leib und eine Seele hat, die aber auf immer zusammengenaturt sind (συμπεφυκότα)" [2]), d. h. nicht äusserlich sondern an und für sich eins gemacht sind. Seele und Leib sind beides Abstracta [3]), das Leben aber ist die Einheit von beiden, und indem Gottes Natur für die Vorstellung dies ist, Seele und Leib ungetrennt in Einem zu haben, so ist er die Vernunft, deren Form und Inhalt unzertrennt eins an ihnen selbst sind. Dies ist eine grosse Definition von Gott [4]), eine grosse Idee, die übrigens nichts anderes als die Definition neuerer Zeit ist: die Identität der Subjectivität und Objectivität, die Untrennbarkeit des Ideellen und Realen, — d. h. eben der Seele und des Leibes. [5]) Das Sterbliche, Endliche ist dagegen von Plato richtig als das bestimmt, dessen Existenz nicht absolut der Idee, oder bestimmter der Subjectivität, adæquat ist.

Nun giebt Plato weiter an, wie es im Leben des göttlichen Wesens zugehe, welches 'Schauspiel' also die Seele vor sich habe, und wie das Abfallen ihrer Flügel geschehe: „Die Wagen der Götter fahren in Reihen einher, die der Heerführer Zeus anführt, auf seinem geflügelten Wagen fahrend. Ihm folgt das Heer der anderen Götter und Göttinnen, in eilf Teile geordnet, und sie führen,

---

1) Plat. Phædr. p. 236 (p. 39—40).

2) Plat. Phædr. p. 246 (p. 40).

3) *Leib und Seele verhalten sich als Realität und (unmittelbare) Idealität einer nämlichen lebendigen Einzelheit; Ich bin weder Leib noch Seele und Eins so sehr wie das Andere.* (B.)

4) *„Die beiden Seiten des Geistes in seiner Objectivität, wie er vorzugsweise 'Gott' heisst, und des Geistes in seiner Subjectivität, machen die Realität des absoluten Begriffes von Gott aus, der als die absolute Einheit dieser seiner beiden Momente 'der absolute Geist' ist." (11 : 251.) „Das 'Göttliche' aber überhaupt ist wesentlich als Einheit des Natürlichen und Geistigen zu fassen; beide Seiten gehören zum 'Absoluten' und nur die verschiedene Weise, in welcher diese Harmonie vorgestellt wird, macht nach dieser Seite hin den Stufengang der unterschiedenen Kunstformen und Religionen aus." (10, 2 : 37.) — Wofern aber der Geist über die Vorstellung hinaus zum Begriffe, zu 'seinem' Begriffe kommt, hebt auch die 'gottesdienstliche' Religion sich auf; 'Gott' ist als das Unendliche, welches noch etwas anderes als das Unendliche, das wirkliche Unendliche, sein soll, das in die verendlichende Vorstellung herabgezogene Unendliche, — das Wahre für die... Beschränktheit.* (B.)

5) *Einheit des Leibes und der Seele ist der Geist — der Wirklichkeit.* (B.)

jeder sein Geschäft vollbringend, die herrlichsten und säligsten Schauspiele auf. Die farb- und gestalt- und gefühllose Substanz braucht den 'Gedanken', den 'Führer' der Seele, allein als Zuschauer, und so entsteht ihr da die wahre Wissenschaft. Da sieht sie das, was ist (τὸ ὄν) und lebt in der Betrachtung des Wahren, indem sie dem in sich zurückführenden Kreise" (von Ideen) „folgt.[1]) In diesem Kreisen" (der Götter)[2]) „schaut sie die Gerechtigkeit, die Mässigkeit und die Wissenschaft, nicht von dem, was wir Dinge nennen, sondern was in Wahrheit an und für sich selbst ist (τὸ ὄντως ὄν)." Dies ist nun so als ein Geschehenes ausgedrückt. „Wenn die Seele aus dieser Beschauung zurückkommt, stellt der Fuhrmann die Pferde an die Krippe, speist sie mit Ambrosia und tränkt sie mit Nektar. Dies ist das Leben der Götter. Andere Seelen aber, durch Fehler des Fuhrmanns oder der Pferde, geraten in Tumult, treten mit zerbrochenem Gefieder aus jenen himmlischen Gegenden, hören auf, die Wahrheit zu sehen, nähren sich vom Futter der 'Meinung', und fallen auf die Erde; je nachdem eine aber mehr oder weniger gesehen, in einem um so höheren oder geringeren Stand kommt sie hier. In diesem Zustande nun behält sie eine Erinnerung dessen, was sie gesehen, und wenn sie etwas Schönes, Gerechtes u. s. f. erblickt, gerät sie ausser sich, in Enthusiasmus. Die Flügel gewinnen wieder Kraft, und die Seele, besonders der Philosophen, erinnert sich ihres ehemaligen Zustandes, in welchem sie aber nicht etwas Schönes, etwas Gerechtes u. s. f. erblickte, sondern die Schönheit und Gerechtigkeit selbst."[3]) Indem das Leben der Götter also für die Seele ist, wenn sie beim einzelnen Schönen an's Allgemeine erinnert wird, so liegt hierin dies, dass in der Seele, als in solchem Anundfürsichseienden, die Idee des Schönen, Guten, Gerechten, als des Anundfürsichseienden, an und für sich Allgemeinen, selber ist. Dies macht die 'Grundlage' der platonischen Vorstellung aus. Wenn aber Plato von der Wissenschaft als einer Erinnerung spricht, so hat er das ausdrückliche Bewusstsein, dass dies nur in Gleichnissen und Æhnlichkeiten gesprochen sei, nicht, wie es sonst den Theologen Ernst damit war[4]), zu fragen, ob die Seele vor ihrer Geburt präexistiert habe und gar auch wo. Es kann von Plato gar nicht aufgeführt werden, dass er diesen Glauben gehabt hat[5]) und es ist davon bei ihm gar keine Rede, in dem Sinne, wie davon bei jenen die Rede war, — ebenso wenig von einem Abfalle[6]) aus einem vollkommenen Zustande, als habe der Mensch dieses Leben für eine Einkerkerung[7])

---

1) Κύκλῳ ἡ περιφορὰ εἰς ταὐτὸν περιφέρει. *Jesua ben Sira (18:7): „Wer zum Ende gelangt, steht âm Anfang."* (B.)

2) *Platon hat seine Ideen gelegentlich ('Tim.' 41) 'Götter' genannt, Philon von Alexandrien nennt sie gelegentlich ('de Somn.' 1:21) 'Seelen' und bald nachher hat die Gnosis von 'Aionen' oder Ewigkeiten geredet. Hegeln selbst ist der Geist das eine Wahre oder wahre Eine und seine begriffliche Welt „das wahrhafte Geisterreich, das einzige Geisterreich, das es giebt."* (B.)

3) Plat. Phædr. pp. 246—251 (pp. 40—50).

4) *Bzw. den Theosophen und Spiritisten aufs neue damit Ernst ist.* (B.)

5) Γενομένῳ παντὶ φθορά ἐστιν· *Plat. Civ. 546 a.*

6) *Vgl. Schelling 1, 6:38. 552; 1, 8:234—'6; 2, 1:464, und Hegel SS. 715, 304. 979, 613 in der Leidener Ausgabe der Phænomenologie, Encyklopædie, Religionsphilosophie. — Im Jahre 1804 hatte Schelling in einer Schrift über Philosophie und Religion die Endlichkeit und Leiblichkeit für eine Folge des Abfalls vom Absoluten erklärt, dessen Versöhnung die Endabsicht der Geschichte sei.* (B.)

7) *Cf. Plat. Cratyl. 400 c, Clem. Alex. Strom. p. 433 a Sylb.* (B.)

anzusehen u. s. w., sondern das, was Plato als das Wahre ausspricht, ist, dass das Bewusstsein an ihm selbst in der Vernunft das göttliche Wesen und Leben ist, dass der Mensch es im reinen Gedanken anschaut und erkennt, und dieses Erkennen eben selbst dieser himmlische Aufenthalt und Bewegung ist. [1])

Bestimmter tritt dann das Erkennen in seiner Form als Seele dort auf, wo Plato im Phädon diese Vorstellungen von der Unsterblichkeit der Seele weiter ausgeführt hat. Was im Phädros bestimmt als Mythos und als Wahrheit geschieden ist und auch so erscheint, erscheint weniger so im Phädon, dem berühmten Dialoge, in dem Plato den Sokrates von der Unsterblichkeit der Seele sprechen lässt. Dass Plato an die Geschichte des Todes des Sokrates diese Untersuchung geknüpft, hat zu allen Zeiten bewundernswürdig geschienen. Es scheint nichts passender, als die Ueberzeugung von der Unsterblichkeit dem, der in Begriff ist, das Leben zu verlassen, in den Mund zu legen und jene Ueberzeugung durch diese Scene zu beleben, sowie ein solches Sterben gegenseitig durch sie. Es ist zugleich zu bemerken, dass das Passende auch diesen Sinn haben muss, dass es dem Sterbenden erst eigentlich ziemt, mit sich statt [2]) mit dem Allgemeinen, mit dieser 'Gewissheit' seiner selbst als eines 'Diesen' statt mit der 'Wahrheit', sich zu beschäftigen. Wir treffen deswegen hier am wenigsten geschieden die Weise des Vorstellens und des Begriffes ; allein dabei ist dieses Vorstellen weit entfernt, zu dieser Rohheit herabzusinken, welche die Seele als ein 'Ding' sich vorstellt, und in der Weise eines Dinges nach seiner Dauer oder seinem Bestehen fragt. Wir finden nämlich den Sokrates in diesem Sinne sprechen, dass dem Streben nach Weisheit, dem einzigen Geschäfte der Philosophie, der Körper und was sich auf den Körper beziehe ein Hindernis sei, weil die sinnliche Anschauung nichts rein wie es an sich ist zeige, und was wahr ist durch Entfernung der Seele vom Körperlichen erkannt werde. Denn die Gerechtigkeit, die Schönheit und dergleichen Gattungen seien allein das in Wahrheit Seiende, das, welchem alle Veränderung und Untergang fremd ist, und es werde nicht durch den Körper sondern allein in der Seele angeschaut. [3])

Schon in dieser Trennung sehen wir das Wesen der Seele nicht in einer dinglichen Weise des Seins betrachtet, sondern als das Allgemeine; noch mehr in dem Folgenden, wodurch Plato die Unsterblichkeit beweist. Ein Hauptgedanke hierbei ist der schon betrachtete, dass die Seele schon vor diesem Leben existiert habe, weil das Lernen nur 'Erinnerung' sei [4]) und worin dies liegt, dass die

---

[1]) *Kuno Fischer: „Diese Auffassung der platonischen Unsterblichkeitslehre erleuchtet Hegels eigene, über welche bekanntlich viel Streit geführt worden ist." (A. a. O., S. 1054.) — Die Lehre von einer Fortdauer der Seele nach dem Tode ist an sich eine Lehre von deren Dasein vor der Geburt, was ihre ewige und unendliche Wahrheit zur endlosen oder schlecht unendlichen Zeitlichkeit macht. Das Wahre an der 'Erinnerung' bleibt dies, dass das Unbekannte das Unerkannte ist, das uns gänzlich Fremde jedoch niemals sich erkennen liesse, also alles mögliche Wissen der Möglichkeit nach von vorn herein vorhanden ist. Die Erfahrung und das Bestreben des sogenannten Lernens müssen freilich hinzukommen, damit sich in uns das Ungewusste zum Gewussten mache; alles Erkennen eines Anderen aber ist gleichwohl Erkennen des eigenen Inhalts, ein Zusichselbstkommen, ein Insichgehen des Geistes.* (B.)

[2]) *In der ersten Ausgabe stand „als" (= eher als, lieber als): vgl. C. L. Michelet 'von Kant bis Hegel' II (1838) 640—641.* (B.)

[3]) Plat. Phæd. pp. 65—67 (pp. 18—23).

[4]) Plat. Phæd. p. 72 (p. 35), p. 75 (p. 41).

Seele schon an sich selbst dies ist was sie für sich wird. Es muss hierbei nicht an die schlechte Vorstellung angeborner Ideen[1]) gedacht werden, ein Ausdruck, der ein natürliches Sein der Ideen enthält, als ob die Gedanken teils schon fixiert wären, teils ein natürliches Dasein hätten, das nicht erst durch die Bewegung des Geistes sich hervorbrächte. Hauptsächlich aber setzt Plato die Unsterblichkeit darin, dass das Zusammengesetzte der Auflösung und dem Untergange unterworfen sei, das Einfache dagegen auf keine Weise aufgelöst und zerstreut werden könne; was aber immer sich selbst gleich und dasselbe ist, sei einfach. Diese Einfachen, das Schöne und Gute, das Gleiche sei aller Veränderung unfähig, hingegen dasjenige, worin diese Allgemeinen sind, die Menschen, Dinge u. s. f., seien das Veränderliche, das von den Sinnen Aufzunehmende, jenes aber das Unsinnliche. Die Seele deswegen, welche im Gedanken ist und sich an dies als an ein ihr Verwandtes wendet und mit ihm umgeht, müsse darum auch selbst dafür gehalten werden, einfacher Natur zu sein.[2]) Hier erhellt dann wieder, dass Plato die Einfachheit nicht als Einfachheit eines Dinges nimmt, z. B. nicht als die eines chemischen Stoffes u. s. f., der nicht mehr als an sich unterschieden dargestellt werden kann, — was nur die leere abstracte Identität oder Allgemeinheit, das Einfache als ein Sein, wäre.

Endlich scheint aber das Allgemeine in der Tat selbst in der Gestalt eines Seins zu sein, wie denn Plato den Simmias in dieser Rücksicht behaupten lässt, eine Harmonie, die wir hören, sei nichts anderes als ein Allgemeines, ein Einfaches, das eine Einheit Verschiedener; diese Harmonie aber sei an ein sinnliches Ding gebunden und verschwinde mit diesem, wie die Musik der Leier mit ihr.[3]) Dagegen lässt Plato nun den Sokrates zeigen, dass die Seele auch nicht eine Harmonie auf diese Weise sei, denn diese sinnliche Harmonie sei erst nach dem Dinge, als eine Folge desselben, die Harmonie der Seele aber an und für sich vor allem sinnlichen Sein. Die sinnliche Harmonie habe ferner verschiedene Grade der Stimmung, die Harmonie der Seele aber keine quantitativen Unterschiede.[4]) Hieraus erhellt, dass Plato das Wesen der Seele ganz im Allgemeinen erhält, und ihr wahrhaftes Sein nicht in sinnliche Ein-

---

1) *Vgl. hier Cic. 'de D. N.' 1:17. 44, 2:4, 12. Eine ἔμφυτος δόξα und ein σπέρμα λόγου ἔμφυτον z. B. begegnen uns beim Märtyrer Justin (Apol. 2:6, 8), was mit der Lehre vom spermatischen Logos, oder Vernunftkeim und fernerhin mit dem evangelischen Gleichnis vom... Säemann zusammenhängt.* (B.)

2) Plat. Phæd. pp. 78—80 (pp. 46—51). *Cfr. Cebes ap. Plat. Phd. 88 a und Kant (3:282): „Selbst das Bewusstsein hat jederzeit einen Grad, der immer noch vermindert werden kann."* (B.)

3) *Antisthenes hat das ewige Leben als 'Lohn der Tugend' vorgestellt (D. L. 6:5), und die Vorstellung von der Seele als Harmonie des Leibes (Aristot. 'de An.' 1:4, vgl. Metaph. 1009 b und D. L. 9:29) war wohl in seiner Pythagoristik zu Hause, denn nach D. L. 6:27. 65 hat gerade er das ἁρμόζειν und ἁρμόζεσθαι τῆς ψυχῆς im Munde geführt, weshalb auch nur einem kynisierten Sokrates der φρόνιμος ein μὴ ῥᾳδίως ἁμαρτάνων und die φρόνησις eine εὐαρμοστία ψυχῆς gewesen sein dürfte. (Joh. Stob. Flor 3:45; vgl. Xen. Mem 3:9, 4.) Von ihm hat wohl Aristoxenos (Cic. D. T. 1:19) die Lehre gehabt, und ebenso wie es vermutlich sein Einwand ist, wenn Kebes bemerkt, die Seele könne vergänglich sein, indem sie sich allmählich erschöpfe, dürfte auch seinethalben Simmias einwenden, dass vielleicht die Seele als Harmonie des Leibes mit demselben vergehe. Daher dann wieder der Vorwurf Platons (Phd. 93 c), dass sich das ἁρμόζειν der Seele zur Tugend und Einsicht mit der Ansicht, sie sei schon Harmonie, nicht vertrage.* (B.)

4) Plat. Phæd. pp. 85—86 (pp. 62—63); pp. 92—94 (pp. 74—80).

zelnheit setzt, folglich auch die Unsterblichkeit der Seele bei ihm nicht in dem Sinne der Vorstellung genommen werden kann, in welchem wir sie nehmen, als die eines einzelnen Dinges. Wenn nun auch weiterhin der Mythos vorkommt von dem Aufenthalte der Seele nach dem Tode auf einer anderen glänzenderen und herrlicheren Erde[1]), so haben wir gesehen, was es mit diesem Himmel für eine Bewandtnis hat.[2])

Was nun die Erziehung und Bildung der Seele anbetrifft, so steht dies mit dem Vorhergehenden in Verbindung. Man muss sich jedoch den Idealismus des Plato nicht als 'subjectiven' Idealismus denken, als jenen schlechten Idealismus, wie er in neueren Zeiten wohl vorgekommen ist, als ob der Mensch überhaupt nichts lerne, nicht äusserlich bestimmt werde, sondern alle Vorstellungen aus dem Subject erzeugt würden. Es wird oft gesagt, der Idealismus sei dies, dass das Individuum alle seine Vorstellungen, auch die unmittelbarsten, aus sich setze. Dies ist jedoch eine unhistorische ganz falsche Vorstellung; wie dieses rohe Vorstellen den Idealismus definiert, hat es in der Tat unter den Philosophen keine 'Idealisten' gegeben, und ebenso ist der platonische Idealismus von dieser Gestalt ganz entfernt. Im siebenten Buche seiner Republik spricht Plato nun, im Zusammenhang mit dem was ich schon erwähnt habe, insbesondere davon, wie dieses Lernen, wodurch das vorher im Geiste selbst einheimische Allgemeine nur aus ihm sich entwickele, beschaffen sei: „Wir müssen von der Wissenschaft und dem Lernen (παιδείας) dies halten, dass sie nicht so beschaffen sind, wie einige dafür ausgeben" (er meint damit die 'Sophisten'), „die von der Bildung sprechen, als ob das Wissen nicht in der Seele enthalten sei, sondern als ob man die Wissenschaft in die Seele so hineinlege, wie in blinde Augen das Sehen gelegt werde."[3]) Diese Vorstellung, dass das Wissen ganz von aussen komme, findet sich in neuerer Zeit bei ganz abstracten rohen 'Erfahrungsphilosophen', die behauptet haben, dass alles, was der Mensch vom Göttlichen wisse, durch Erziehung und Angewöhnung in ihn komme, der Geist also nur die ganz unbestimmte Möglichkeit sei.[4]) Das Extrem hiervon ist dann die Offenbarungs-

---

[1]) Plat. Phæd. pp. 110—114 (pp. 111—120).

[2]) *„Morte carent animæ." (Ov. Metam. 15: 158.) — Wie kann man wähnen, man werde leben, wenn man tot ist? — Gemeint ist ein anderes Leben! — Ist denn nicht ein Leben, welches nicht 'dieses' Leben ist, ein Leben, welches 'kein' Leben ist? — Gemeint ist bewusstes Sein, von irdischen Schranken und Verkehrtheiten befreit! — Ein Bewusstsein, ohne die in demselben vorausgesetzten Bedingungen, ist keines; Sehnsucht nach einem Leben nach dem Leben bleibt Sehnsucht nach völliger... Leere, nach dem Gesetztsein eines Unsetzbaren, und was an uns das Unendliche ist, ist eben das... Unendliche. „Post mortem nihil est, ipsaque mors nihil." (Sen. Troad. 398.)* (B.)

[3]) Plat. De Republ. 518 c; cf. Theæt. 184 d.

[4]) *Leibniz: „Je ne suis nullement pour la 'tabula rasa' d'Aristote." (Erdm. p. 137 b.) — Jos. Kleutgen S. J.: „Hat ja auch er gesagt: 'Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu' und deshalb sich nicht geschämt, die noch unentwickelte Vernunft eine tabula rasa zu nennen." ('Die Philosophie der Vorzeit' 1878, 1: 597.) — Duns Scot: „Dico quod illa propositio Aristotelis 'nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu' vera est de eo quod est primum intelligibile, quod est scilicet quod quid est rei materialis, non autem de omnibus per se intelligibilibus, quia multa per se intelliguntur non quia speciem faciant in sensu sed per reflexionem intellectus." ('Ueber die Universalien Porphyrs' qu. 3.) Hegel: „Es ist ein alter Satz, der dem Aristoteles fälschlicherweise so zugeschrieben zu werden pflegt, alsob damit der Standpunkt seiner Philosophie ausgedrückt werden*

lehre, wo alles von aussen gegeben ist. In der protestantischen Religion ist diese rohe Vorstellung in ihrer Abstraction nicht vorhanden; da gehört zum Glauben wesentlich das Zeugnis des Geistes, d. h. dass der einzelne subjective Geist an und für sich in sich diese Bestimmung enthalte und setze, die nur in Form eines äusserlich Gegebenen an ihn kommt. Plato spricht also gegen jene Vorstellung, indem er, eben in Beziehung auf den obigen bloss vorstellenden Mythos, sagt: „Die Vernunft lehrt, dass jedem das Vermögen seiner Seele und das Organ innewohne, mit dem er lernt.[1]) Nämlich wie wenn das Auge nicht anders fähig wäre, als mit dem ganzen Körper sich von der Finsternis an das Helle zu wenden, so muss man auch mit der ganzen Seele von dem ab, was geschieht" (den zufälligen Empfindungen und Vorstellungen), „herumgewendet werden zu dem Seienden, bis sie fähig ist, dies auszuhalten und die höchste Helligkeit des Seienden zu schauen. Dieses Seiende aber, sagen wir, ist das Gute. Dessen Kunst wäre der Unterricht, als die Kunst dieser Herumführung der Seele, und zwar auf welche Weise am leichtesten und wirksamsten einer herumgekehrt würde, nicht um ihm das Sehen einzusetzen (ἐμποιῆσαι), sondern — indem er es schon hat, aber nicht gehörig in sich gewendet worden ist und nicht die Gegenstände sieht, die er sehen soll — nun dieses zu bewirken. Die anderen Tugenden der Seele stehen dem Körper näher; sie sind nicht vorher in der Seele, sondern kommen nach und nach durch Uebung und Gewohnheit hinein. Das Denken (τὸ φρονῆσαι) hingegen, als ein Göttliches, verliert seine Kraft niemals, und nur durch die Weise des Herumführens wird es gut oder böse." Dies ist näher das Verhältnis, welches Plato in Rücksicht des Innerlichen und Æusserlichen festsetzt. Uns sind dergleichen Vorstellungen, dass der Geist das Gute aus sich bestimme u. s. f., viel geläufiger, bei Plato aber war es darum zu tun, dies erst festzusetzen.

c. Indem Plato die Wahrheit allein in das setzt, was durch den Gedanken hervorgebracht wird, die 'Quelle' der Erkenntnis aber mehrfach ist, das Gefühl, die Empfindung u. s. w., müssen wir nach Plato die Unterschiede des Erkennens überhaupt angeben. Dass durch das sinnliche Bewusstsein, welches das Bekannte ist, von dem wir anfangen, das Wahre gegeben werde, ist eine Vorstellung, der Plato durchaus entgegengesetzt ist, als der Lehre der 'Sophisten', wie wir sie z. B. beim Protagoras sahen.[2]) Beim Gefühl kommt leicht der Missverstand

---

sollte." (Enc. § 8 Anmerkung.) — M. Müller: „Locke's principle." ('Contributions' p. 830; cf. Locke 2 : 1, 3. 4. 5.) — Der Satz ist eigentlich ein stoischer und kynischer und es ist etwas ganz Anderes wenn Aristoteles z. B. sagt, in den Wahrnehmbarkeiten steckten die Denkbarkeiten. (Ueber die Seele 3 : 8, 3.) Epikur: Αἱ ἐπίνοιαι πᾶσαι ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων γεγόνασιν. *(D. L. 10 : 32).* (B.)

[1]) *Die Welt unserer Erfahrung fällt ebensowenig durch die Sinne herein, wie sie durch die Seele hinausgeworfen wird; das Ganze ist weder eins von Einbildungen noch von blossen Eindrücken.* (B.)

[2]) *„Darüber sind wir einig, dass wir es nicht anderswoher innegeworden und dass es nicht möglich sei, innezuwerden, als durch das Sehen oder das Berühren oder durch irgend einen anderen Sinn." Phd. 75 a. „Plato war hierüber mit Recht bedenklich und forschte, ob der Weg von den Grundsätzen aus oder nach ihnen hin zu nehmen sei." Aristot. Eth. Nicom. 1 : 2. — Schelling im Jahre 1800: „Insofern nämlich das Ich alles aus sich produciert, insofern ist alles, nicht etwa nur dieser oder jeder Begriff, oder wohl gar nur die Form des Denkens, sondern das ganze eine und unteilbare Wissen a priori; aber insofern wir uns dieses Producierens nicht bewusst sind, insofern ist uns nichts a priori, sondern alles a*

vor, dass alles im Gefühl ist, wie ja auch jene platonische Raserei des Schönen das Wahre in der Weise des Gefühls enthält; dies ist aber nicht die wahrhafte Weise des Wahren, weil das Gefühl das ganz subjective Bewusstsein ist.[1]) Das Gefühl als solches ist eben nur eine Form, mit der man die Willkür zur Bestimmung des Wahren macht, indem, was der wahrhafte Inhalt sei, nicht durch das Gefühl gegeben ist, denn da hat aller Inhalt Platz. Auch der höchste Inhalt muss im Gefühl sein; im Gedächtnis, im Verstande haben, ist uns etwas anderes als im Herzen, im Gefühl haben, d. h. in unserer innersten Subjectivität, in diesem Ich, und erst insofern der Inhalt im Herzen ist, sagen wir, ist er am wahrhaften Ort, weil er dann mit unserer besonderen Individualität identisch ist. Der Missverstand ist aber, dass ein Inhalt nicht darum der wahrhafte ist, weil er in unserem Gefühle ist. Es ist daher die grosse Lehre Plato's, dass der Inhalt nur durch den Gedanken gefüllt werde, denn er ist das Allgemeine, das nur durch die Tätigkeit des Denkens gefasst werden kann. Diesen allgemeinen Inhalt hat Plato eben als 'Idee' bestimmt.

Am Ende des sechsten Buchs der Republik giebt nun Plato den Unterschied des Sinnlichen und Intellectualen in unserem Wissen näher so an, dass er in jedem Gebiete wieder zwei Weisen des Bewusstseins aufstellt: „Im 'Sinnlichen' (ὁρατόν) ist der eine Abschnitt die äusserliche Erscheinung, als da sind Schatten, Bilder im Wasser, und dann Abspiegelungen in den dichten, glatten, glänzenden und dergleichen Körpern. Die zweite Art begreift dasjenige, dem jenes ähnlich ist: die Tiere, Pflanzen" (diese concrete Lebendigkeit) „und alles künstlich Verfertigte. Im 'Intelligibeln' (νοητόν) ist auch solcher zwiefacher Inhalt: das eine mal gebraucht die Seele jene zuerst abgeteilten sinnlichen Bilder und ist genötigt, von Voraussetzungen[2]) (ἐξ ὑποθέσεων) aus zu forschen, indem sie nicht

---

posteriori. Es giebt also Begriffe a priori, ohne dass es angeborene Begriffe gäbe; nicht Begriffe sondern unsere eigene Natur und ihr ganzer Mechanismus ist das uns Angeborene." (1, 3 : 529.) Aristoteles: „In den Arten der Wahrnehmbarkeit stecken die Arten der Denkbarkeit." ('Ueber die Seele' 3 : 8.)

[1]) *Herbert Spencer (1820—1903): „Feelings are in all cases the materials out of which the superior tracts of consciousness and intellect are developed." ('Psychology' 1 : 192.) — Im Gefühl hat der persönliche Geist den Inhalt seiner Wirklichkeit in der Weise der Unmittelbarkeit und Anfänglichkeit oder Undurchdachtheit; das Gefühl als solches und ohne Weiteres ist Wirklichkeit ohne Wahrheit. Man unterscheide jedoch zwischen Gefühl und Empfindung und bedenke, dass gegen letztere genommen das Gefühl wieder das 'Menschlichere' ist; unmittelbarer Inhalt der Sinne heisst Empfindung und zum Gefühl verhält sich die Empfindung wie das Seelische zum Geistigen in beider unmittelbarer Wirklichkeit. Uebrigens bleiben sie in uns ungeschiedene Unterschiedene, was man sich z. B. an der Musik vergegenwärtigen kann; menschlich empfinden heisst menschlich fühlen und umgekehrt.* (B.)

[2]) *Was sind 'Voraussetzungen'? Jos. Kleutgen S. J.: „Manche Anhänger der neueren Philosophie räumen ein, dass sie von Voraussetzungen anfangen." ('Die Phil. der Vorz.' 1 : 593.) Kant: „Hypothesen bleiben Voraussetzungen, zu deren völliger Gewissheit wir nie gelangen können." (8 : 85.) Wundt: „Hypothesen im wissenschaftlichen Sinne sind Voraussetzungen, welche der tatsächlichen Nachweisung sich entziehen." (Logik, 1 : 455 in der zweiten Ausgabe.) Riehl: „Der Begriff der Erfahrung ist der feste Grund, die einzige Voraussetzung, der kantischen Erkenntnistheorie." ('Der phil. Kriticismus' 1 : 303.) Kant: „Die höchste Aufgabe der Transcendentalphilosophie ist also: wie ist Erfahrung möglich?" (8 : 536.) — In einer Abhandlung vom Jahre 1833 hat C. F. Bachmann als einen Grundirrtum Hegels die von ihm 'vorausgesetzte' Identität des Denkens und*

auf das Princip, sondern zum Resultat geht." Die Reflexion, die nicht für sich sinnlich ist, sondern allerdings dem Denken angehört, mischt das Denken in das zunächst sinnliche Bewusstsein ein, ohne dass ihr Gegenstand schon ein reines Verstandeswesen wäre. „Die andere Gattung" (das in der Seele selbst Gedachte) „ist die, wo die Seele, von einer Voraussetzung ausgehend, den Weg (μέθοδον) zu einem voraussetzungslosen Princip, ohne die Bilder, die wir zu jenem gebrauchen, und durch die Ideen selbst macht. Die sich mit der Geometrie, Arithmetik und ähnlichen Wissenschaften abgeben, setzen das Gerade und Ungerade, Figuren, drei Arten von Winkeln und dergleichen voraus. Und indem sie von solchen Voraussetzungen ausgehen, glauben sie nicht nötig zu haben, davon, als von einem allen Bekannten, Rechenschaft zu geben. Ferner weisst du, dass sie sich der Figuren, die sichtbar sind, bedienen und von ihnen sprechen, obgleich sie nicht diese im Gedanken haben, sondern diejenigen, wovon diese nur die Abbilder sind, indem sie ihre Betrachtung um des" (allgemeinen) „Vierecks selbst und seiner Diagonale willen machen, nicht um jenes" (sinnlichen) „willen, das sie hinzeichnen; und ebenso mit den anderen Dingen." — Hier ist also, nach Plato, wohl der Ort, wo die Wissenschaft überhaupt hervortritt, weil es nicht mehr um das Sinnliche als solches zu tun ist, aber zugleich ist dies noch nicht die wahrhafte Wissenschaft, welche das geistige Allgemeine für sich selbst betrachtet, sondern das schliessende, räsonnierende Erkennen, das sich allgemeine Gesetze und bestimmte Gattungen aus dem Sinnlichen bildet. „Diejenigen Figuren, welche sie zeichnen und beschreiben, welche auch einen Schatten geben und im Wasser ein Bild abspiegeln, gebrauchen sie nur als Bilder, und suchen deren Originale zu sehen, die man nicht anders als mit dem 'Verstande' (διανοίᾳ) sieht. — Wahrhaftig! — Dieses nun habe ich oben diejenige Gattung des Gedachten genannt, zu dessen Erforschung die Seele genötigt ist, 'Voraussetzungen' zu gebrauchen, weil sie nicht auf das Princip

---

Seins gerügt und 1835 hat er sie aufs neue als eine 'unbewiesene' bezeichnet; von „der vorausgesetzten aber nicht bewiesenen Identität des Denkens und Seins" redet 1845 auch Karl Philipp Fischer (S. 190). G. Ch. B. Pünjer hat in seiner 'Gesch. der chr. Religionsphil. seit der Ref.' (2:166—167) Hegels „unbewiesen aufgenommene 'Voraussetzung' der Identität von Denken und Sein" abermals erwähnt, und tadelnd qualificiert 1902 Arthur Drews diese Identität als eine 'Annahme', welche einer Verwechslung 'zugrundeliege': 'E. v. Hartmann's System', S. 91. Ist nun die 'Voraussetzung' als 'vorhergehendes' Unbewiesenes etwas Verkehrtes und die 'Annahme' als 'Nachfolgendes' das Rechte? — Ed. von Hartmann schreibt: „Meine Philosophie ist gar kein Dogmatismus, sondern Kriticismus oder Philosophie des 'Wahrscheinlichen'. ('N., Sch. u. H.' S. 28.) Ist hier bloss das 'nachher' Angenommene das Unbewiesene oder etwa die ganze Lehre eine als 'wahrscheinlich'... 'vorausgesetzte'? Kleutgen: „Gewöhnlich bemerkt man gegen den Grundsatz von der Einheit des Seins und Denkens, dass er eine blosse 'Voraussetzung' sei; man kann ihn jedoch auch als eine 'Folgerung' aus einer anderen 'Voraussetzung' betrachten." (A. a. O. 2:29.) Gemeint ist nämlich die Einheit alles Seins, bzw. aller Wirklichkeit, dasjenige was bei Ed. v. Hartmann 'concreter Monismus' heisst. Ed. v. Hartmann: „Die Identitätsphilosophie ist für jedes unbefangene Denken die einleuchtendste Sache von der Welt." ('Rel. des Geistes' 142.) Könnte es da auch eine Voraussetzung von concreter Identität geben, die man gelten lässt oder 'annimmt', weil man sie hinterdrein als Princip 'finden' muss? Hegel: „Die Methode (der absoluten Logik), die sich in einen Kreis schlingt, kann es in einer zeitlichen Entwicklung nicht antecipieren, dass der Anfang schon als solches ein Abgeleitetes sei." (5:339.)

geht, indem sie nicht über jene 'Voraussetzungen' hinausgehen kann, aber diese untergeordneten Bilder gebraucht als Bilder, die jenen Originalen vollkommen gleich gemacht und ganz so bestimmt sind. — Ich verstehe, dass du von dem redest, was in der Geometrie und anderen dergleichen Wissenschaften geschieht. — Lerne jetzt den anderen Abschnitt des Gedachten kennen, welchen die 'Vernunft' (λόγος) selbst berührt, indem sie durch das Vermögen der Dialektik Voraussetzungen macht, nicht als Principien, sondern in der Tat nur als 'Voraussetzungen', als Auftritte und Anläufe: damit sie bis zum Voraussetzungslosen, zum Princip des Alls gelange," das an und für sich ist, „es erfasse, und wieder das erfassend, was von jenem gefasst wird, so wieder zum Resultate herabsteige, indem sie dabei ganz und gar kein Sinnliches gebraucht, sondern nur die Ideen selbst, und so durch sie selbst zu ihnen am Ende gelangt." — Dies zu erkennen, ist das Interesse und das Geschäft der Philosophie; dies wird vom reinen Gedanken an und für sich erforscht, der sich nur in solchen reinen Gedanken bewegt. — „Ich verstehe es, aber noch nicht ganz hinreichend. Du scheinst mir dies behaupten zu wollen, dass das, was durch die Wissenschaft der Dialektik vom Seienden und Gedachten betrachtet wird, klarer sei, als was von jenen genannten Wissenschaften, welchen die 'Voraussetzungen' Principien sind[1]) und wo die, welche sie betrachten, genötigt sind, mit dem Verstande, aber nicht mit den Sinnen zu betrachten. Weil sie aber in ihrer Betrachtung nicht zum absoluten Princip überhaupt hinaufsteigen, sondern aus Voraussetzungen speculieren, scheinen sie nicht den Gedanken (νοῦν) bei diesen Gegenständen selbst zu haben, ob diese Gegenstände gleich Gedanken sind mit einem Princip (νοητῶν ὄντων μετὰ ἀρχῆς). Die Verfahrungsweise (ἕξιν) der Geometrie und der ihr verwandten Wissenschaften scheinst du mir Verstand zu nennen und zwar so, dass er zwischen der Vernunft (νοῦς) und der" sinnlichen „Vorstellung (δόξα) sich in der Mitte befinde. — Du hast ganz richtig aufgefasst. Gemäss diesen vier Unterscheidungen, will ich die vier Verhaltungsweisen (παθήματα) der Seele nennen: das begreifende Denken (νόησις) ist auf das Höchste gerichtet (ἐπὶ τῷ ἀνωτάτω), der Verstand auf das Zweite; das Dritte heisse Glaube (πίστις)" zu Tieren, Pflanzen, weil sie lebendiger, homogener, identischer mit uns sind, — die 'wahre Vorstellung', „und das Letzte das bildliche Wissen (εἰκασία)", die 'Meinung'. „Ordne sie dir nach Verhältnis, dass jede Stufe so viel Klarheit (σαφηνείας) hat, so viel das, worauf sie sich bezieht, an der Wahrheit teil hat." Dies ist der Unterschied, der bei Plato vornehmlich zugrundeliegt, und bei ihm näher zum Bewusstsein gekommen ist.

Gehen wir nunmehr vom Erkennen zu seinem näheren Inhalt, in den die

---

[1]) *Das Initium ist noch nicht das Principium und der Anfang als ein vorausgesetzter und undurchdachter ein begreiflicherweise unbegriffener; das alles umfassende und begreifende Princip ist Ziel und Zweck des Denkens und kommt am Ende als dasjenige, welches als das Wahre schon in der Voraussetzung gesteckt hat. Der Anfang der wahren und vernünftigen Lehre, der Anfang einer Lehre reiner Vernunft ist Voraussetzung, welche sich im Princip aufhebt, eine Annahme welche man hinterdrein, nachdem man hat begreifen lernen, als das Bewährte hinnimmt, wo der Ungescheidte vor der 'Voraussetzung' begrifflos stehen bleibt; nur der Vernünftige weiss, was Annahme, Voraussetzung und Anfang unmittelbar sind, — dass sie das Unmittelbare selbst sind, und dass sich an diesem Unmittelbaren, am Anfange selbst, am wahren Anfange als an dem Anfange des Wahren, das Wahre und Vernünftige ermitteln lässt, wofern nur der Anfang zu... Ende gedacht wird.* (B.)

Idee sich besondert und damit sich weiter in sich zu einem wissenschaftlichen Systeme organisiert, so fängt dieser Inhalt bei Plato an, in die drei Teile zu zerfallen, welche wir als logische, Natur- und Geistesphilosophie unterscheiden. [1]) Die logische Philosophie hiess bei den Alten 'Dialektik', deren Hinzufügung die alten Geschichtschreiber der Philosophie ausdrücklich dem Plato zuschrieben. Es ist dies nicht eine Dialektik, wie wir sie früher bei den Sophisten gesehen haben, welche die Vorstellungen überhaupt in Verwirrung bringt, sondern dieser erste Zweig der platonischen Philosophie ist die Dialektik, welche sich in reinen Begriffen bewegt, — die Bewegung des speculativ Logischen, womit sich mehrere Dialoge, namentlich der Parmenides, beschäftigen. Das Zweite bei Plato ist eine Art von Naturphilosophie, deren Grundbestimmungen besonders im Timäus ausgesprochen werden; das Dritte ist die Philosophie des Geistes, eine Ethik, und wesentlich seine Darstellung von einem vollkommenen 'Staate' in der Republik. Zum Timäus und der Republik sollte noch der Kritias kommen, den wir aber nicht weiter anzuführen haben, indem er nur ein Fragment geblieben ist. Diese drei Dialoge giebt Plato als die Fortsetzung Einer zusammenhangenden Unterredung. Mit 'Timäus' hatte sich 'Kritias' so geteilt, dass, während 'Timäus' von dem speculativen Ursprung des Menschen und der Natur handelte, 'Kritias' die ideale Geschichte der Menschenbildung, eine 'philosophische Geschichte' des Menschengeschlechts, als die alte Geschichte der Athener darstellen sollte, wie sie bei den Ægyptern aufbewahrt werde, wovon aber eben nur der Anfang auf uns gekommen ist. [2]) Wird also zur Republik und zum Timäus noch der Parmenides hinzugenommen, so macht dies eigentlich zusammen den ganzen, in jene drei Teile abgesonderten Körper der platonischen Philosophie aus. Nach diesen drei Unterschieden wollen wir nun auch das Nähere der platonischen Philosophie betrachten.

1. *Dialektik.*

Wir haben bereits vorläufig bemerkt, dass der Begriff der wahren Dialektik ist, die notwendige Bewegung der reinen Begriffe aufzuzeigen, nicht als ob sie dieselben dadurch in Nichts auflöste, sondern eben das einfach ausgedrückte Resultat ist, dass sie diese Bewegung sind [3]) und das Allgemeine eben die Einheit solcher entgegengesetzten Begriffe. Das vollkommene Bewusstsein über diese Natur der Dialektik finden wir bei Plato nun zwar nicht, aber sie selbst, nämlich das absolute Wesen auf diese Weise in reinen Begriffen erkannt, und die Darstellung der Bewegung dieser Begriffe. Was das Studium der platonischen Dialektik erschwert, ist diese Entwickelung und das Aufzeigen des Allgemeinen aus den Vorstellungen. Dieser Anfang, der das Erkennen zu erleuchten scheint, macht vielmehr die Schwierigkeit grösser, da er in ein Feld hineinzieht, worin ganz Anderes gilt als in der Vernunft, und dieses Feld gegenwärtig macht, da hingegen, wenn allein in den reinen Begriffen fortgegangen und sich bewegt

---

[1]) *Dass der Platoniker Xenokrates der erste gewesen sei, der als Teile der Philosophie Logik, Physik und Ethik ausdrücklich genannt habe, berichtet Sextus 'Empiricus'.* (B.)

[2]) Plat. Tim. p. 20 sqq. (p. 10 sqq.); Critias, p. 108 sqq. (p. 149 sqq.).

[3]) *Oder in der Verkehrung beharren.* (B.)

wird, gar nicht an jenes erinnert wird. Allein gerade dadurch gewinnen die Begriffe auch grössere 'Wahrheit'. Denn die rein logische Bewegung scheint uns sonst leicht für sich zu sein, wie ein eigenes Land, welches ein Anderes neben ihm hat, das ebenso auch gilt. Aber indem beides dort zusammengebracht wird, erscheint das Speculative erst in seiner Wahrheit, dass es nämlich die einzige Wahrheit ist', und zwar durch die Verwandlung des sinnlichen 'Meinens' in das Denken. In unserem Bewusstsein ist nämlich zunächst das unmittelbar Einzelne, das sinnlich Reale, oder es sind auch Verstandesbestimmungen, die uns als ein Letztes, Wahrhaftes gelten. Im Gegensatze zur äusserlichen Realität ist aber vielmehr das Ideelle das Allerrealste [1]), und dass es das einzig Reale sei, ist die Einsicht Plato's, der das Allgemeine oder den Gedanken als das Wahre gegen das Sinnliche bestimmt.

Der Zweck vieler Dialoge Piato's, die ohne einen affirmativen Inhalt enden [2]), ist daher, zu zeigen, dass das unmittelbar Seiende, die vielen Dinge, die uns erscheinen, wenn wir auch ganz wahre Vorstellungen davon haben, doch nicht das an sich selbst im objectiven Sinne Wahrhafte seien, weil sie sich verändern und durch ihr Verhältnis zu Anderen, nicht durch sich selbst, bestimmt seien; man müsse also im sinnlichen Einzelnen selber nur das Allgemeine, was

---

[1]) *Lies: das 'wahre' Wirkliche: die Wahrheit ist Idee und die wirkliche Idee wirkliche Wahrheit, wahre Wirklichkeit, 'ohne dass die Wirklichkeit Realität oder Dasein, bestimmtes und begrenztes Sein ohne Weiteres wäre. Die Realität ist nicht ohne Weiteres die wirkliche Idealität oder ideale Wirklichkeit, findet in derselben aber ihre Wahrheit, denn das Logische, die logische Idee, kurz die Idee, ist das Wahre selbst. Leute, welche weder die grosse Logik noch die Encyklopädie Hegels studiert hatten und ihn nur aus irgend einem der anderen Werke kannten, d. h. eigentlich 'nicht' kannten, so dass sie auch nicht wussten, wie sich Realität und Idealität (oder Wahrheit der Wirklichkeit) verhalten, haben mit Stellen wie diese vor Augen geredet, alsob Hegel lehre, die Begriffe seien Dinge und einen Unterschied von Denken und Sein gebe es nicht. Er sagt aber unten, der Gedanke sei alle Wahrheit; und sagt er nun oben, 'der Geist' habe die Gewissheit 'alle Realität' zu sein, so redet er von dessen Gewissheit 'idealiter', oder in der Weise der 'Wahrheit', alle Realität zu sein; hat er in der Phänomenologie geschrieben, 'die Vernunft' sei die Gewissheit des Bewusstseins, (auf ihre Weise) alle ('wahre', bzw. ideale) Realität (und eben deshalb alle wahre Wirklichkeit) zu sein, so heisst das nicht, dass der absolute Idealismus scholastischer Realismus sei. Den Unterschied zwischen Realität und (wahrer) Wirklichkeit lehrt eben er: nur die ewige Welt, lehrt Hegel, sei die Wirklichkeit, und wenn er hier sagt, die Idee sei das Allerrealste, so will er sagen, als das Wahre sei sie das Allerwirklichste. In reiner Vernunftlehre wird Dasein im Fürsichsein, Verschiedenheit in Einheit, Realität in Idealität vorausgesetzt, damit sich in letzterer die Wirklichkeit erkenne; eins aber ist nicht unmittelbar und ohne Weiteres das Andere und die wahre oder wirkliche Idealität hat als solche eine Wirklichkeit, die vom richtigen Dialektiker mit einer unmittelbaren Realität am wenigsten verwechselt wird. — Kant (3 : 285): „Die Apperception ist etwas Reales." Fichte (5 : 223): „Unsere Philosophie läugnet nicht alle Realität; sie läugnet nur die Realität des Zeitlichen und Vergänglichen." Schelling (4 : 390): „Indem wir zwar von sehr vielen Dingen, Handlungen u. s w. nach dem gemeinen Schein urteilen mögen, dass sie unvernünftig seien, setzen wir nichtsdestoweniger voraus und nehmen an, dass alles was ist oder geschieht vernünftig und die Vernunft mit einem Worte der Urstoff und das Reale alles Seins sei." Hegel: „Was vernünftig ist, das ist 'wirklich' und die ewige Welt die Wirklichkeit."* (B.)

[2]) *Cicero: „In libris Platonicis nihil affirmatur et in utramque partem multa disseruntur; de omnibus quaeritur, nihil certe dicitur." (Acad. 1 : 12, 46.) Lucian: „Die Academie ist immer auf beide Reden eingeübt und bestrebt, auf schöne Weise Entgegengesetzte zu sagen." (Trib. 15.)* (B.)

Plato nun die Idee genannt hat, betrachten. Das Sinnliche, Beschränkte, Endliche ist in der Tat sowohl es selbst als das Andere, das auch als Seiendes gilt, und so ist es der unaufgelöste Widerspruch, indem das Andere Macht in ihm hat. Es ist schon früher erinnert worden, dass die platonische Dialektik das Interesse hat, die endlichen Vorstellungen der Menschen zu verwirren und aufzulösen, um das Bedürfnis der Wissenschaft, diese Richtung auf das, was 'ist' [1], in ihrem Bewusstsein hervorzubringen. Durch diese Richtung gegen die Form des Endlichen hat die Dialektik also erstens die Wirkung, das Besondere zu confundieren, und dies geschieht eben dadurch, dass die Negation, die in ihm vorhanden ist, aufgezeigt wird, so dass es in der Tat nicht ist, was es ist, sondern in sein Gegenteil, in seine Grenze, die ihm wesentlich ist, übergeht. Wird diese aber festgehalten, so vergeht es und ist ein Anderes als das, für welches es angenommen ward. Das formale Philosophieren vermag die Dialektik nun gar nicht anders zu betrachten, als dass sie eine solche Kunst sei, das Vorgestellte oder auch die Begriffe zu verwirren und das Nichts derselben aufzuzeigen, so dass ihr Resultat 'nur' negativ sei. Weswegen Plato auch im siebenten Buche seiner Republik riet, die Bürger nur erst im dreissigsten Jahre zur Dialektik zuzulassen, weil durch dieselbe einer das Schöne, was er von den Vorstehern gehört, in Schändliches verwandeln könne. Diese Dialektik sehen wir häufig bei Plato, teils in den mehr eigentlich sokratischen moralischen Dialogen, teils auch in den vielen Dialogen, welche sich auf die Vorstellung der Sophisten von der Wissenschaft beziehen.

Daran schliesst sich auch die zweite Seite der Dialektik, zunächst nur das Allgemeine im Menschen zum Bewusstsein zu bringen, welche, wie schon früher bei Sokrates bemerkt wurde, ein Hauptinteresse der sokratischen Bildung war. Dies können wir von hier aus als abgetan ansehen und nur bemerken, dass auch eine Menge von Dialogen des Plato bloss darauf gehen, eine allgemeine Vorstellung zum Bewusstsein zu bringen, die 'wir' ohne weitere Mühe haben, weshalb uns diese Weitläufigkeit des Plato oft Ueberdruss erregt. Diese Dialektik ist zwar auch schon eine Bewegung des Gedankens, aber wesentlich nur auf äusserliche Weise und für das reflectierende Bewusstsein nötig, um das Allgemeine, was an und für sich, unveränderlich und unsterblich ist, hervorgehen zu lassen. Diese zwei ersten Seiten der Dialektik, um das Besondere aufzulösen und so das Allgemeine hervorzubringen, sind also noch nicht die Dialektik in ihrer wahrhaften Gestalt; es ist eine Dialektik, die Plato gemeinschaftlich hat mit den Sophisten, die es sehr gut verstanden haben, das Besondere aufzulösen. Ein Inhalt, den Plato zu diesem Zwecke sehr oft behandelt, ist so, dass er von der Tugend aufzeigt, sie sei nur Eine, wodurch er eben das allgemeine Gute aus den besonderen Tugenden hervorgehen lässt.

Indem nun das aus der Verwirrung des Besonderen hervorgegangene Allgemeine, d. h. das Wahre, Schöne, Gute, was für sich selbst Gattung ist, zunächst noch unbestimmt und abstract war, so ist es drittens die Hauptseite im Bestreben Plato's, dieses Allgemeine in ihm selbst weiter zu bestimmen. Dieses Bestimmen ist das Verhältnis, welches die dialektische Bewegung im Gedanken zum Allgemeinen hat, denn durch diese Bewegung kommt die Idee zu solchen Gedanken, die Gegensätze des Endlichen in sich enthalten. Die Idee ist dann

---

[1]) *Oder vielmehr 'gilt'. Das Wahre ist das Gültige, wenn es auch nicht 'da ist'.* (B.)

als das sich selbst Bestimmende die Einheit dieser Unterschiede, und so ist sie die 'bestimmte Idee'. Das Allgemeine ist daher als das bestimmt, welches die Widersprüche in sich auflöst und aufgelöst hat, mithin als das in sich Concrete [1]), so dass diese Aufhebung des Widerspruchs das Affirmative ist. Die Dialektik in dieser höheren Bestimmung ist die eigentlich platonische; als 'speculativ' endet sie nicht mit einem 'negativen' Resultat, sondern zeigt die 'Vereinigung' der Gegensätze auf, die sich 'vernichtet' haben. Hier fängt das für den Verstand Schwierige an. Indem aber die Form der Methode bei Plato noch nicht rein für sich ausgebildet ist, so ist dies eben der Grund, warum seine Dialektik selbst noch oft bloss räsonnierend ist, von einzelnen Gesichtspunkten ausgeht und oft ohne Resultat bleibt. Andererseits ist Plato selbst gegen diese nur räsonnierende Dialektik gerichtet; man sieht jedoch, dass es ihm Mühe macht, den Unterschied gehörig hervorzuheben. Diese speculative Dialektik, die bei ihm anfängt, ist so das Interessanteste, aber auch das Schwierigste in seinen Werken, — was man daher auch gewöhnlich nicht kennen lernt, indem man platonische Schriften studiert. So hat z. B. Tennemann das Wichtigste in der platonischen Philosophie gerade gar nicht aufgefasst, und nur einiges davon als 'dürre ontologische Bestimmungen' zusammengetragen, nämlich was in seinen Kram passen mochte. Es ist aber die höchste Geistlosigkeit eines Geschichtschreibers der Philosophie, bei einer grossen Gestalt derselben nur zu sehen, ob etwas für ihn 'abfalle'. —

Das, worauf es also bei Plato in der Dialektik ankommt, sind die reinen Gedanken der Vernunft, von der er den Verstand (διάνοια) sehr genau unterscheidet. Man kann über vieles Gedanken haben, — wenn man übrigens Gedanken hat; so meint es indessen Plato nicht. Die wahrhaft speculative Grösse Plato's, das, wodurch er in der Geschichte der Philosophie und damit in der Weltgeschichte überhaupt Epoche macht, ist die nähere Bestimmung der Idee, eine Erkenntnis, welche denn einige Jahrhunderte später überhaupt das Grundelement in der Gärung der Weltgeschichte und der neuen Gestaltung des menschlichen Geistes ausmacht. Diese nähere Bestimmung kann aus dem Vorhergehenden so gefasst werden, dass Plato zunächst das Absolute als das Sein des Parmenides gefasst hat, aber als das Allgemeine, das als Gattung Zweck ist, d. h. das Besondere, Mannigfaltige beherrscht, durchdringt und produciert; Plato hat aber diese selbstproducierende Tatigkeit noch nicht entwickelt, und verfällt daher oft in äusserliche Zweckmässigkeit. Als die Vereinigung der vorhergehenden Principe hat Plato ferner dieses Sein zur Bestimmtheit und zum Unterschiede, wie er in der Dreiheit der pythagoreischen Zahlenbestimmungen enthalten ist, fortgeführt und diese in Gedanken ausgedrückt, überhaupt das Absolute als Einheit des Seins und Nichtseins, wie Heraklit sagt, im Werden, des Einen und Vielen u. s. f. gefasst. Weiter hat er die eleatische Dialektik, welche das äusserliche Tun des Subjectes ist, den Widerspruch zu zeigen, jetzt in die objective Dialektik Heraklits aufgenommen, so dass an die Stelle der äusserlichen Veränderlichkeit der Dinge ihr inneres Uebergehen an ihnen selbst, d. h. ihrer Ideen, d. h. hier ihrer Kategorien, aus und durch sich selbst, getreten ist. Endlich hat Plato das Denken des Sokrates, das dieser nur zum Behuf der moralischen

---

[1]) *Das wirkliche und wahre Allgemeine ist nicht leere und inhaltlose, abstracte, Allgemeinheit, sondern Allgemeinheit Besonderer oder Verschiedener und deshalb wirkliche Vieleinigkeit.* (B.)

Reflexion in sich des Subjectes aufgegeben, als objectiv, als die Idee, welche sowohl der allgemeine Gedanke als das Seiende ist, gesetzt. Die vorhergehenden Philosophien 'verschwinden' also nicht, weil sie von Plato widerlegt sind, sondern [1]) in ihm.

Solche reine Gedanken, in deren anundfürsichseiender Betrachtung die platonische Untersuchung ganz versiert, sind, ausser dem 'Sein' und 'Nichtsein', dem 'Einen' und 'Vielen', auch noch z. B. das 'Unbegrenzte' und das 'Begrenzende'. Die rein logische, ganz abstruse Betrachtung solcher Gegenstände contrastiert dann freilich sehr mit der Vorstellung von dem 'schönen', 'anmutigen', 'gemütlichen' Inhalt Plato's. Diese Betrachtung ist ihm überhaupt das Höchste der Philosophie und das, was er überall als das wahrhafte Philosophieren und Erkennen der Wahrheit ausspricht; darin setzt er den Unterschied des 'Philosophen' vom 'Sophisten'; die 'Sophisten' betrachten das 'Erscheinende', das sie in der 'Meinung' festhalten, also zwar auch Gedanken, aber nicht die reinen Gedanken, oder das, was an und für sich ist. Dies ist eine Seite, warum mancher unbefriedigt von dem Studium der platonischen Werke weggeht. Wenn man einen Dialog anfängt, so findet man in dieser freien Weise des platonischen Vortrags schöne Naturscenen, eine herrliche Einleitung, die uns durch Blumengefilde in die Philosophie — und in die höchste, die platonische — einzuführen verspricht. Man trifft darin Erhebendes an, was der Jugend besonders zusagt; das geht aber bald aus. Hat man sich von jenen erheiternden Scenen erst einnehmen lassen, so muss man jetzt darauf verzichten und, indem man an das eigentlich Dialektische und Speculative kommt, sich auf mühsamem Pfade von den Dornen und Disteln der Metaphysik stechen lassen. Denn siehe, da kommen dann als das Höchste die Untersuchungen über das 'Eine' und 'Viele', 'Sein' und 'Nichts'; so war's nicht gemeint, und man geht still davon weg, sich wundernd, dass Plato darin die Erkenntnis sucht. Von den tiefsten dialektischen Untersuchungen geht Plato dann auch wieder zu Vorstellungen und Bildern, zur Schilderung von Scenen der Unterredung geistreicher Menschen über; so geschieht es z. B. im Phädon, den Mendelssohn 1767 modernisiert und in wolfische Metaphysik verwandelt hat [2]): Anfang und Ende ist erhebend, schön, die Mitte lässt sich mit der Dialektik ein. Es werden so sehr heterogene Stimmungen erfordert, um die Dialoge Plato's durchzugehen, und es gehört mithin zum Studium derselben eine Gleichgültigkeit des Geistes gegen die verschiedenen Interessen. Liest man mit dem Interesse der 'Speculation', so überschlägt man das, was als das 'Schönste' gilt; hat man das Interesse der 'Erhebung', 'Erbauung' u. s. f., so übergeht man das 'Speculative', und findet es seinem Interesse unangemessen. Es geht einem, wie dem Jünglinge in der Bibel, der dies und das getan und nun Christus fragte, was er tun solle, ihm zu folgen. Aber als der Herr ihm gebot „verkauf deine Sachen und gieb sie den Armen", da ging der Jüngling traurig fort: so war es nicht gemeint. So haben es manche gut gemeint mit der Philosophie, haben 'Fries' und Gott weiss wen studiert: vom Wahren, Guten und Schönen ist ihnen die Brust voll, möchten's erkennen und schauen, und was wir tun sollen; ihre Brust schwillt aber nur vom guten Willen.

---

1) *haben ihre Wahrheit*

2) *Mendelssohn's „Phädon, oder über die Unsterblichkeit der Seele" ist für 60 Pfennig in Reclams Universalbibliothek zu haben; vgl. dazu Kants 'Kritik der reinen Vernunft' 413 B.* (B.)

Während nun Sokrates beim Guten, Allgemeinen, an sich concreten Gedanken stehen blieb, ohne sie entwickelt noch durch die Entwickelung aufgezeigt zu haben, geht Plato zwar zur bestimmten Idee fort, aber sein Mangel ist, dass diese Bestimmtheit und jene Allgemeinheit noch auseinanderfallen. Durch die Reduction der dialektischen Bewegung zum Resultate würde man wohl die bestimmte Idee erhalten, und das ist eine Hauptseite in der Erkenntnis. Wenn Plato jedoch von der Gerechtigkeit, dem Schönen, Guten, Wahren spricht, so ist dabei nicht ihre Entstehung aufgezeigt; sie erscheinen nicht als Resultat, sondern als unmittelbar aufgenommene 'Voraussetzung'. Das Bewusstsein hat zwar die unmittelbare Ueberzeugung, dass sie der höchste Zweck sind, aber diese ihre Bestimmtheit ist nicht gefunden. Diese Dialektik reiner Gedanken, da die dogmatischen Vorträge Plato's über die Ideen verloren gegangen sind, stellen uns nur noch die Dialoge über diesen Gegenstand dar, die, eben weil sie mit dem reinen Gedanken umgehen, darum auch zu den schwersten gehören; nämlich der 'Sophist', der 'Philebos', besonders aber der 'Parmenides'.[1] Die Dialoge, welche nur negative Dialektik und sokratische Unterredung enthalten, indem sie nur concrete Vorstellungen, nicht die Dialektik in jenem höheren Sinne behandeln, übergehen wir hier, denn sie lassen uns unbefriedigt, weil ihr letzter Zweck nur ist, die Meinungen der Individuen zu verwirren oder das Bedürfnis nach Erkenntnis zu erwecken; jene drei aber drücken die abstract speculative Idee in ihrem reinen Begriffe aus. Das Zusammenfassen der Gegensätze in Eines und das Aussprechen dieser Einheit fehlt zunächst im 'Parmenides', der so, wie jene anderen Dialoge, mehr nur ein negatives Resultat hat. Im Sophisten aber und dann im Philebos spricht Plato auch diese Einheit aus.

a. Immer jedoch ist die ausgeführte eigentliche Dialektik im Parmenides enthalten, dem berühmtesten Meisterstück der platonischen Dialektik.[2] Parme-

---

[1] *Den Parmenides hat zunächst Socher für unecht gehalten und Ribbeck einem Aristoteliker zugeschrieben; Ch. Huit hat 1893 drucken lassen „Platon n'est pas l'auteur du Sophiste" und nur die Echtheit des Philebos, von dem Aristoteles in der Ethik (10 : 2, 3) redet, ist so ziemlich unangezweifelt geblieben. Was freilich wäre hier sonst nicht angezweifelt worden? Auch die Echtheit des Kleitophon z. B., weil man dieses Echteste vom Echten eben nicht geschichtlich aufzufassen wusste! Soll aber der Sophist, in welchem doch wohl auch dies nachgewiesen wird, dass sich der 'Sophist' in der Sphäre des Nichtseienden bewege, nicht durch die aristotelische Metaphysik (1026 b u. 1064 b) von aussen her verbürgt heissen, so sieht er doch schon sprachlich dem aristotelisch vielfach bezeugten und als echt hingenommenen Politikos ganz ähnlich, und in ihm ist wieder der Parmenides vorausgesetzt, der seinerseits Theæt. 183 e (vgl. Soph. 217 e) voraussetzt; tatsächlich gehören wohl Parmenides, Sophist und Philebos in der angegebenen Reihenfolge zu den Schriften aus Plato's Alter, wo er sich gegen die Bemerkungen des jungen Stagiriten zu verteidigen hatte, dessen abweichendem Gesichtspunkte jedoch verständnisvoll entgegenkam. Von der Ideenlehre, wie er dieselbe in Phaidros und Phaidon aufgestellt hatte, hat er im Parmenides und Sophisten Abschied genommen; jetzt lehrte er die Undenkbarkeit einer von der Einheit verlassenen Vielheit und einer von der Vielheit verlassenen Einheit, wobei die wesentliche Einheit nach wie vor von der räumlich und zeitlich begrenzten, eine wesentliche Einheit nicht zulassenden, sinnlichen Welt verschieden hiess, — verschieden und gleichwohl von derselben nicht getrennt, sondern ihr innewohnend.* (B)

[2] *Man merke sich hier, dass Hegel den Höhepunkt des Platonismus erblickt, wo verständige Gelehrtheit 'Unterschobenes' verspürt, und gerade dasjenige bewundert, was von Sachverständigen wie Herr Windelband zur 'sterilen Dialektik' gerechnet wird.* (B.)

nides und Zeno werden da vorgestellt, als mit Sokrates in Athen zusammenkommend; die Hauptsache aber ist die Dialektik, die dem Parmenides und Zeno in den Mund gelegt wird. Gleich anfangs ist die Natur dieser Dialektik auf folgende Weise näher angegeben. Plato lässt Parmenides so den Sokrates loben: „Ich bemerkte, dass du, mit Aristoteles" — einem der anwesenden Unterredner; es passte wohl auf den Philosophen, aber dieser ist sechszehn Jahre nach Sokrates' Tode geboren — „dich unterredend, dich übtest, zu bestimmen, worin die Natur des Schönen, des Gerechten, des Guten und einer jeden dieser Ideen liege. Dieser dein Trieb ist schön und göttlich. Ziehe dich aber und übe dich noch mehr in dieser unnütz scheinenden und von der Menge so genannten Zungendrescherei, so lange du noch jung bist; sonst wird dir die Wahrheit entgehen. — Worin," fragt Sokrates, „besteht diese Art von Uebung? — Es gefiel mir schon an dir, dass du vorhin sagtest, man müsse sich nicht bei der Betrachtung des Sinnlichen und seiner Täuschungen aufhalten, sondern das Betrachten, was nur das Denken erfasst, und was allein ist." — Schon früher (Enc. § 5) habe ich bemerkt, dass die Menschen von jeher geglaubt haben, das Wahre könne nur durch das Nachdenken gefunden werden, denn beim Nachdenken findet man den Gedanken, verwandelt das, was man in der Weise der Anschauung, der Vorstellung, des Glaubens vor sich hat, in Gedanken. Sokrates erwidert nun dem Parmenides: „So glaubte ich, das Gleiche und Ungleiche und die anderen allgemeinen Bestimmungen der Dinge am besten einzusehen." — Parmenides antwortet: „Wohl! Aber du musst, wenn du von einer solchen Bestimmung anfängst, nicht nur das betrachten, was aus einer solchen Voraussetzung folgt, sondern du musst auch noch dies hinzufügen, was folgt, wenn du das Gegenteil einer solchen Bestimmung voraussetzt. Z. B. bei der Voraussetzung, das 'Viele' ist, hast du zu untersuchen: was geschieht dem Vielen in Beziehung auf sich selbst und in Beziehung auf das 'Eine', und ebenso, was geschieht dem Eins in Beziehung auf sich und in Beziehung auf das Viele?" — Dies ist eben das Wunderbare, was einem beim Denken begegnet, wenn man solche Bestimmungen für sich vornimmt, dass eine jede in das Umgekehrte ihrer selbst umgeschlagen ist. — „Aber wiederum ist zu betrachten, wenn das Viele nicht ist, was erfolgt dann für das Eine und für das Viele? Beide für sich und gegen einander. Eben solche Betrachtungen sind anzustellen in Betreff der 'Identität' und 'Nicht-Identität', der 'Ruhe' und 'Bewegung', des 'Entstehens' und 'Vergehens', und ebenso in Ansehung des 'Seins' selbst und des 'Nichtseins': Was ist jedes für sich und was ihre Beziehung bei der Annahme des Einen oder des Anderen? Darin dich vollkommen übend, wirst du die wesentliche Wahrheit erkennen." [1]) So grossen Wert legt Plato auf die dialektische Betrachtung, die keine Betrachtung des Æusserlichen sondern eine lebendige Betrachtung ist, deren Inhalt nur die reinen Gedanken sind, und die Bewegung derselben ist eben, dass sie sich zum — Anderen ihrer selbst machen und so zeigen, dass nur ihre Einheit das wahrhaft Berechtigte ist.

Ueber den Sinn der Einheit des Einen und Vielen lässt Plato den Sokrates sagen: „Wenn einer mir beweist, dass ich Eines und Vieles sei, so verwundert er mich nicht. Indem er mich nämlich zeigt, dass ich ein Vieles sei und an mir die rechte, linke Seite, ein Oben und Unten, Vorn und Hinten aufzeigt, so wohnt mir die Vielheit bei, und wiederum die Einheit, da ich von uns Sieben Einer

---

[1]) Plat. Parmenides, pp. 135—136 (pp. 21—23).

bin. Ebenso Stein und Holz u. s. f. Aber das würde ich bewundern, wenn einer die Ideen zuerst, wie 'Gleichheit' und 'Ungleichheit', 'Vielheit' und 'Einheit', 'Ruhe' und 'Bewegung' und dergleichen, jede für sich bestimmte und dann zeigte, wie sie sich an ihnen selbst identisch setzten und unterschieden." [1]) Die Dialektik des Plato ist jedoch nicht nach jeder Rücksicht als vollendet anzuerkennen. Ist es ihm auch besonders darum zu tun, aufzuzeigen, dass in jeder Bestimmung die entgegengesetzte enthalten ist, so kann man doch nicht sagen, dass in allen seinen dialektischen Bewegungen diese strenge Weise enthalten sei, sondern es sind oft äussere Betrachtungen, die in seiner Dialektik Einfluss haben. Z. B. sagt Parmenides: „Werden die beiden Teile des seienden Eins, das Eine und das Seiende, je ablassen, das Eine, davon, ein Teil zu sein (τοῦ εἶναι μόριον), das Seiende, vom Einen Teile (τοῦ ἑνὸς μορίου)? Jeder Teil enthält also wiederum das Eins und das Seiende und der kleinste Teil besteht immer noch aus diesen beiden Teilen." [2]) Mit anderen Worten: „Das 'Eine' 'ist'; es folgt hieraus, dass das Eine nicht gleichbedeutend ist mit 'Ist', so dass also 'das Eine' und 'Ist' unterschieden sind. Es ist also in dem Satze „Das Eine ist" der Unterschied; so ist das Viele darin, und so sage ich mit dem Einen schon das Viele." Diese Dialektik ist zwar richtig, aber nicht ganz rein [3]), indem sie von solcher Verbindung zweier Bestimmungen anfängt.

---

[1]) Plat. Parmenides, p. 129 (pp. 9—10). *Man verspürt hier schon ganz deutlich, dass das Wahre an der platonischen Idee nicht eine 'vorhandene' Art ohne Weiteres sondern die reine Kategorie ist, — besonderer Begriff als Begriffsbesonderung, die in der Verkehrung beharrt.* (B.)

[2]) Plat. Parmenides, p. 142 (pp. 35—36); vergl. Arist. Eth. Nicom., ed. Michelet, T. I, Præf. p. VII sqq.

[3]) *„Die Dialektik, nach der Plato das Eine im Parmenides behandelt, ist mehr nur für eine Dialektik der äusseren Reflexion zu achten." (3 : 96.) „Wenn in irgend einem Satze, der eine Vernunfterkenntnis ausdrückt, das Reflectierte desselben, die Begriffe, die in ihm enthalten sind, betrachtet wird, so muss es sich zeigen, dass diese Begriffe zugleich 'aufgehoben', oder dass sie auf eine solche Art 'vereinigt' sind, dass sie sich 'widersprechen'." (16 : 86) „Ungeachtet daher der platonische Parmenides nur auf der 'negativen' Seite erscheint, erkennt z. B. Ficinus es sehr wohl, dass wer an das heilige Studium desselben gehe, durch Reinheit des Gemüts und Freiheit des Geistes sich vorher vorbereiten müsse, ehe er es wage, die Geheimnisse des heiligen Werkes zu berühren; Tiedemann aber sieht wegen dieser Æusserung des Ficinus an ihm nichts als einen Mann, der im Kote der Neuplatoniker stecke, und am platonischen Werke nichts als einen Haufen und eine Wolke ziemlich dunkler und für die Zeiten eines Parmenides und Plato ziemlich scharfsinniger, einen neuen Metaphysiker aber anekelnder Sophismen." (A. a. O.) K. Werder (1804—'92) im Jahre 1841: „Dieses ewige Werk, in welchem das Licht, das Heraklit entzündet, in hoher heiliger Flamme brennt, hat zum Ruhme der Gedanken, die in ihm ihr säliges Leben führen, das gleiche Schicksal wie jener erfahren müssen und ist von der 'Meinung' als dunkel und von dem wüsten Sinne des philosophierenden Pöbels als verworren verschrieen worden." (Logik SS. 92—23.) — Es bleibt aber die Dialektik im platonischen Parmenides eine äussere; „the presupposition is, that variety is incompatible with unity, the external reflexion being, that the two forms are just externally counted." (J. H. Stirling in the year 1865: 'The Secret of Hegel' 2 : 71.) This means that there is no attempt in it at a systematic or rather methodical presentation of a series of notions involved in, and evolved from, one another bij the stress of an internal necessity that makes many out of one and one out of a great many, — that the conclusions laid down are reached by ordinary syllogistic proceedings supplied according to the fancy of the speaker.* (B.)

Das ganze Resultat solcher Untersuchung im Parmenides ist nun am Ende so zusammengefasst: „Dass das Eine, es sei oder es sei nicht, es selbst sowohl als das Viele (τἆλλα), sowohl für sich selbst als in Beziehung auf einander, — alles durchaus sowohl ist als nicht ist, erscheint und nicht erscheint." [1]) Dieses Resultat kann sonderbar erscheinen. Wir sind nach unserer gewöhnlichen Vorstellung sehr entfernt, diese ganz abstracten Bestimmungen, das 'Eine', 'Sein', 'Erscheinen', 'Ruhe', 'Bewegung' und dergleichen, für 'Ideen' zu nehmen, aber diese ganz Allgemeinen nimmt Plato [2]) als Ideen, und dieser Dialog ist so eigentlich die reine Ideenlehre Plato's. Er zeigt von dem Einen, dass es, wenn es ist, ebensowohl als wenn es nicht ist, als sich selbst gleich und nicht' sich selbst gleich, so wie als Bewegung wie auch als Ruhe, Entstehen und Vergehen, ist und nicht ist, oder die Einheit ebensowohl wie alle diese reinen Ideen sowohl sind als nicht sind, das Eine ebenso sehr Eines als Vieles ist. In dem Satze „Das Eine ist" liegt auch „Das Eine ist nicht Eines sondern Vieles"; und umgekehrt, „Das Viele ist" sagt zugleich „Das Viele ist nicht Vieles, sondern Eines". [3]) Sie zeigen sich dialektisch, sind wesentlich die Identität mit ihrem Anderen und das ist das Wahrhafte. Ein Beispiel giebt das Werden: Im Werden sind Sein und Nichtsein in untrennbarer Einheit und doch sind sie darin auch als Unterschiedene, denn Werden ist nur dadurch, dass das eine ins Andere übergeht.

Es kann uns hiernach dieses Resultat im Parmenides vielleicht nicht befriedigen, indem es negativer Art zu sein scheint, nicht als Negation der Negation die wahrhafte Affirmation ausspricht. Indessen sehen die Neuplatoniker, besonders Proklos, gerade diese Ausführung im Parmenides für die wahrhafte Theologie an, für die wahrhafte Enthüllung aller Mysterien des göttlichen Wesens. Und sie kann für nichts anderes genommen werden, wie wenig dies auch zunächst so aussieht und wie sehr Tiedemann (Platon. Argumenta, p. 340) solche Behauptungen nur für lauter neuplatonische 'Schwärmereien' ausgiebt. In der Tat aber verstehen wir unter 'Gott' das absolute Wesen aller Dinge, das eben in seinem 'einfachen' Begriffe die Einheit 'und' Bewegung dieser reinen Wesenheiten, der Ideen des Einen 'und' Vielen u. s. f. ist. Das göttliche Wesen ist die Idee überhaupt, wie sie entweder für das sinnliche Bewusstsein oder 'für' das Denken ist. [4]) Insofern die göttliche Idee das absolute Sichselbstdenkende ist, so ist eben die Dialektik nichts anderes als diese Tätigkeit des Sichselbstdenkens in sich selbst; diesen Zusammenhang sehen die Neuplatoniker nur als metaphysisch

---

[1]) Plat. Parmenides, p. 166 (p. 84); vergl. Zeller: 'Platonische Studien', S, 165. *(Eduard Zeller 1814—1908.* (B.)

[2]) *Der z. B. schon in seinem Theätet (185 c d) die Zusammenkunft der Vielheit im Begriffe (oder Bewusstsein) zur freien Erkenntnis Unkörperlicher durch die unkörperliche Seele selbst werden lässt.* (B.)

[3]) *Es ist hier wohl zu beachten, dass der vernünftige Satz, das Eine sei Vieles und das Viele Eins, in 'verständiger' Logik nicht gerade als Denkgesetz gelehrt wird, dass man dort nur lehrt, das Eine sei das Eine und das Viele das Viele, und dass derjenige welcher den Satz der Vernunft gelten lässt, eben dadurch über die von der Verstandeslogik gemeinte Identität zur concreten Identität hinausgeht. Die Identität der Vernunft ist concrete Identität, und nur Hegel'sche Logik oder Vernunftlehre ist eine methodische Lehre derselben.* (B.)

[4]) *Hegel'sche Vernunft behauptet nicht, dass Gott 'sei', und sie behauptet nicht, dass er 'nicht' sei: sie weiss was sie sagt, wenn sie 'Gott' sagt.* (B.)

an, und haben daraus die Theologie, die Entwickelung der Geheimnisse des göttlichen Wesens, erkannt. Aber es tritt hier die schon bemerkte Zweideutigkeit, die nunmehr bestimmter aufzuklären ist, ein, dass unter 'Gott' und unter dem 'Wesen der Dinge' zweierlei verstanden werden kann. Wenn nämlich einerseits gesagt wird, das Wesen der Dinge sei die Einheit der Gegensätze, so scheint damit nur das 'unmittelbare' Wesen dieser unmittelbar gegenständlichen Dinge bestimmt und dann ebenso diese Wesenlehre oder Ontologie uns noch von der Erkenntnis Gottes, von der Theologie, verschieden zu sein. Diese einfachen Wesenheiten und ihre Beziehung und Bewegung scheinen 'nur' Momente des Gegenständlichen auszudrücken, nicht den Geist, weil ihnen so ein Moment — nämlich die Reflexion in sich selbst — fehlt, das wir eben zum Sein des göttlichen Wesens erfordern. Denn der Geist, das wahrhaft absolute Wesen, ist nicht nur das Einfache und Unmittelbare überhaupt, sondern das Sich-in-sich-Reflectierende, für welches in seinem Gegensatze die Einheit seiner und des Entgegengesetzten ist; als solches aber stellen jene Momente und ihre Bewegung es nicht dar, sondern dieselben erscheinen als einfache Abstractionen. Auf der anderen Seite können sie auch als reine Begriffe, rein der Reflexion in sich selbst angehörend genommen werden. Es fehlt ihnen so das Sein, das wir ebenso für die Reflexion in sich zum göttlichen Wesen erfordern, und dann gilt ihre Bewegung für ein leeres Herumtreiben in leeren Abstractionen, die 'nur' der Reflexion angehören, aber keine 'Realität' haben.[1]) Zur Lösung dieses Gegensatzes müssen wir die Natur des Erkennens und Wissens kennen, um im Begriffe alles zu haben, was darin ist. So werden wir dieses Bewusstsein haben, dass eben der Begriff in Wahrheit weder nur das Unmittelbare, obschon das Einfache, ist, noch dass er nur das Sich-in-sich-Reflectierende, das Ding des Bewusstseins ist, sondern er ist von geistiger Einfachheit, also wesentlich, wie in sich zurückgekehrter Gedanke, so auch an sich, d. h. gegenständliches Wesen, und mithin... alle Realität. Dieses Bewusstsein über die Natur des Begriffes hat Plato nun nicht so bestimmt ausgesprochen und damit auch dies nicht, dass dieses Wesen der 'Dinge' dasselbe sei was das 'göttliche' Wesen. Es ist aber eigentlich nur mit dem Worte nicht ausgesprochen, denn die Sache ist allerdings vorhanden, und es ist so nur ein Unterschied des Sprechens als nach der Weise der Vorstellung und des Begriffes vorhanden. Einesteils ist also diese Reflexion in sich, das Geistige, der Begriff, in der Speculation Plato's vorhanden, denn die Einheit des Einen und Vielen u. s. f. ist eben die Individualität in der Differenz, dieses Insichzurückgekehrtsein in seinem Gegenteile, dieses Gegenteil, das in sich selbst ist; das Wesen der Welt ist wesentlich diese in sich zurückkehrende Bewegung des Insichtzurückgekehrten. Anderenteils aber bleibt eben darum noch bei Plato dieses Insichreflectiertsein — nach der Weise der Vorstellung als Gott — ein davon Getrenntes, und in seiner Darstellung des Werdens der Natur im Timäus erscheint so als ein Unterschiedenes Gott 'und' das Wesen der Dinge.

b. Im 'Sophisten' untersucht Plato die reinen Begriffe oder Ideen von Bewegung und Ruhe, Sichselbstgleichheit und Anderssein, Sein und Nichtsein. Er

---

[1]) *Dass der Idee und ihrer Idealität keine Realität entspreche, ist bekanntlich kantischer Vorwurf wider die Idee, in dem nicht einmal dies bedacht wird, dass die kantische Apperception die Idee dieser Ideen selbst ist.* (B.)

beweist hier gegen Parmenides, dass das Nichtsein 'ist', ebenso, dass das Einfache, Sichselbstgleiche an dem Anderssein teilhat, die Einheit an der Vielheit. Von den Sophisten sagt er, dass sie im Nichtsein stehen bleiben [1]) und widerlegt nun auch ihren ganzen Standpunkt, der das Nichtsein, die Empfindung, das Viele sei. Plato hat das wahrhaft Allgemeine also so bestimmt, dass es die Einheit z. B. des Eins und Vielen oder des Seins und Nichtseins ist, aber zugleich hat er auch vermieden, oder es lag in seinem Bestreben zu vermeiden, die Zweideutigkeit, die darin liegt, wenn wir von der Einheit des Seins und Nichts u. s. f. sprechen. Bei diesem Ausdruck legen wir nämlich den Hauptaccent auf die Einheit, da denn der Unterschied verschwindet, als wenn wir nur von ihm abstrahierten; Plato hat sich aber den Unterschied ebenso auch zu erhalten gesucht. Der Sophist ist eine weitere Ausführung des Seins und Nichtseins, die beide allen Dingen zukommen, denn indem die Dinge verschieden sind, eins das andere des anderen, liegt auch die Bestimmung des Negativen darin. Vorerst drückt aber Plato im Sophisten das nähere Bewusstsein über die Ideen als abstracte Allgemeinheiten aus, und dass dabei nicht stehen zu bleiben sei, indem es der Einheit der Idee mit sich selbst entgegen wäre. Plato widerlegt so einmal das Sinnliche und dann die 'Ideen' selbst. Die erste dieser Vorstellungen ist der später sogenannte Materialismus, dass das Substantielle nur das Körperliche sei und nichts Realität habe als was man mit den Händen greifen könne, wie Steine und Eichen. „Gehen wir," sagt Plato zweitens „zu den Anderen, zu den Freunden der Ideen." [2]) Ihre Vorstellung ist, dass das Substantiale unkörperlich, intellectual sei, und sie trennen das Feld des Werdens, der Veränderung davon ab, in welches das Sinnliche falle, während das Allgemeine für sich sei; diese stellen die Ideen als unbeweglich vor, denen weder Activität noch Passivität zukomme. [3]) Plato setzt dem entgegen, dass dem wahrhaft Seienden (παντελῶς ὄντι) Bewegung, Leben, Seele und Denken nicht abgesprochen werden könne und die heilige Vernunft (ἅγιον νοῦν) nirgends und in keinem sein könne, wenn es unbewegt ist. [4]) Plato hat so ein ausdrückliches Bewusstsein, weiter gegangen zu sein als Parmenides, wenn dieser sagt:

> Nimmer ja wirst du erkunden, dass irgend seie das Nichtsein.
> Aber von solcherlei Weg' halt' fern die forschende Seele.

---

[1]) *Aristoteles:* Πλάτων τρόπον τινὰ οὐ κακῶς τὴν σοφιστικὴν περὶ τὸ μὴ ὂν ἔταξεν. *(Metaph. 1026 b.)* Πλάτων οὐ κακῶς εἴρηκε φήσας τὸν σοφιστὴν περὶ τὸ μὴ ὂν διατρίβειν. *(Metaph. 1064 b.) Dümmler: „Ultimus dialogus quo fusius contra Antisthenem disputatum est." (Antisthenica; 'Kleine Schriften' 1 : 66.) Ch. Huit: „Platon n'est pas l'auteur du Sophiste." ('La vie et l'œuvre de Platon' 1893, 2 : 291.)*

[2]) *Kuno Fischer: „Es ist ein schon gerügter Uebelstand und Mangel, dass Hegel die kritischen Untersuchungen nicht genug zu würdigen weiss und oft gar nicht beachtet; so hat er im Sophisten die berühmte Stelle, wo Plato sagt 'gehn wir zu den anderen, zu den Freunden der Ideen', auf die platonische Ideenlehre bezogen, obwohl Schleiermacher fein- und scharfsinnig gezeigt hatte, dass sie auf die megarischen Philosophen zu beziehen sei und eine Quelle zu ihrer Erkenntnis bilde. Er hat die Ansicht Schleiermachers unbeachtet gelassen." (A. a. O., S. 1056.)*

[3]) *Das heisst, die Freunde der Ideen sind Schüler Platons aus früheren Tagen.* (B.)

[4]) *Hatte zu Theætet schon 'Sokrates' geredet, so sagt zu ihm jetzt ein 'Fremder': „Wie aber, beim Zeus? Sollen wir uns so leicht überreden lassen, dass Bewegung, Leben, Seele und Einsicht der vollkommenen Wirklichkeit wirklich — nicht beiwohne und dass dieselbe weder lebe noch verstehe, sondern erhaben und heilig, Vernunft nicht habend, unbewegt stillstehe?" (Soph. 248 e—249 a.)* (B).

Plato sagt also: Das Seiende hat in Einem sowohl am Sein als auch am Nichtsein teil, das Teilhabende ist dann aber auch ebenso verschieden vom Sein und Nichtsein als solchem.

Diese Dialektik nun kämpft hauptsächlich gegen zweierlei: erstens gegen die allgemeine Dialektik im gewöhnlichen Sinne, von der wir auch schon gesprochen haben. Beispiele dieser falschen Dialektik, auf die Plato oft zurückkommt, finden sich besonders bei den Sophisten, doch hat er ihren Unterschied von der reinen dialektischen Erkenntnis, dem Begriffe nach, nicht klar genug behandelt. Plato erklärt sich so z. B. dagegen, wenn Protagoras und andere sagten, es sei keine Bestimmung an und für sich fest: bitter sei nichts Objectives, da, was einigen bitter schmecke, für andere süss sei; ebenso seien Gross und Klein, Mehr und Weniger u. s f. relativ, indem das Grosse unter anderen Umständen klein, das Kleine gross sei. Die Einheit der Entgegengesetzten [2]) schwebt nämlich jedem Bewusstsein überhaupt vor, aber die gemeine Vorstellungsart, der das Vernünftige nicht zum Bewusstsein kommt, hält dabei die Entgegengesetzten immer auseinander, als seien sie nur auf bestimmte Weise entgegengesetzt. Wie wir von jedem Dinge die Einheit aufzeigen, ebenso auch die Vielheit, da es viele Teile und Eigenschaften hat. Schon im Parmenides hat Plato, wie wir sahen, diese Einheit der Entgegengesetzten getadelt, weil dabei gesagt werden muss, etwas sei in ganz anderer Rücksicht Eins als es Vieles ist. Hier bringen wir also diese Gedanken nicht zusammen, sondern das Vorstellen und Reden geht nur vom Einen zum Anderen herüber und hinüber; wird nun dieses Herüber- und Hinübergehn mit Bewusstsein angestellt, so ist es die leere Dialektik, die die Gegensätze nicht wahrhaft vereinigt. Plato sagt hierüber: „Wenn jemand seine Freude daran hat, als ob er etwas Schweres gefunden hätte, dass er die Gedanken von einer Bestimmung zur anderen herüber- und hinüberzieht, so hat er nichts Preiswürdiges getan, denn das ist weder etwas Vortreffliches, noch Schweres." Jene Dialektik, die eine Bestimmung aufhebt, indem sie einen Mangel an ihr aufzeigt und dann dazu übergeht, eine andere zu constatieren, ist also eine unrichtige. „Das Schwere und Wahrhafte ist dieses, zu zeigen, dass das, was das Andere ist, Dasselbe ist, und, was Dasselbe ist, ein Anderes ist; und zwar in derselben Rücksicht und nach derselben Seite, dass das Eine ihnen geschehen ist, wird an ihnen auch die andere Bestimmung aufgezeigt. Dagegen zu zeigen, dass Dasselbe auf irgend eine Weise ein Anderes und das Andere 'auch' Dasselbe, dass das Grosse 'auch' klein" (z. B. Protagoras' Würfel) „und das Æhnliche 'auch' unähnlich sei und sein Gefallen daran haben, so durch Gründe immer das Entgegengesetzte vorzubringen, dies ist keine wahrhafte Einsicht (ἔλεγχος), und offenbar das Erzeugnis eines Neulings" im Denken, „welcher erst das Wesen zu berühren anfängt. [3]) Alles von einander abzusondern, ist ein ungeschicktes Verfahren des ungebildeten, unphilosophischen

---

[1]) Plat. Soph. p. 258 (p. 219).

[2]) Συζυγία ἐναντίων. — *Schelling (1, 4 : 236): „die Einheit aller Gegensätze". Schopenhauer: „Alle diese Gegensätze zu vereinen ist eigentlich das Thema der Philosophie." (5 : 288.) „Die Fähigkeit zur Philosophie besteht eben im Erkennen des Einen im Vielen und des Vielen im Einen." (1 : 130.)*

[3]) *L. Campbell 1867: „A curious mistranslation of the passage 259 d:* τὸ ταὐτὰ ἐάσαντα ... νεογενὴς ὤν. *('Plato's Sophistes and Politicus with Englisch notes.') Vgl. die Uebersetzung Fr. W. Wagners Lpz. Engelmann 1856, S. 147.* (B.)

Bewusstseins. Es ist geradezu das vollkommene Ausgehen aller Gedanken, alles auseinanderfallen zu lassen; denn eben die Vereinigung der Ideen ist der Gedanke." Es spricht so Plato bestimmt gegen diese Dialektik, etwas zu widerlegen zu wissen nach irgend einem Gesichtspunkt u. s. w. Wir sehen, dass Plato in Ansehung des Inhalts nichts anderes ausdrückt, als was die 'Indifferenz in der Differenz' genannt worden: die Differenz absolut Entgegengesetzter und ihre Einheit. Diesem speculativen Erkennen setzt er das gemeine (positive sowohl als negative) Denken entgegen: jenes, diese Gedanken nicht zusammenbringend, lässt Eins und dann 'auch' das Andere getrennt gelten; dieses ist sich zwar der Einheit bewusst, aber einer oberflächlichen auseinandergehenden Einheit, worin die beiden Momente in der verschiedenen Rücksicht sich trennen.

Das Zweite, wogegen sich Plato richtet, ist die Dialektik der Eleaten und ihr Satz, der in seiner Art auch der Satz der Sophisten ist, nämlich der: „Es ist nur das Sein, und das Nichtsein ist gar nicht." Dies heisst nun bei den Sophisten, wie dies Plato angiebt: Da das Negative gar nicht ist, sondern nur das Seiende, so giebt es nichts Falsches; alles Seiende, alles, was für uns ist, ist also notwendig wahr, und was nicht ist, wissen und empfinden wir nicht. Plato wirft den Sophisten vor, dass sie damit den Unterschied von 'Wahr' und 'Falsch' aufgehoben hätten.[1] Auf dieser Stufe des dialektischen Bewusstseins angekommen (und alles ist nur ein Unterschied verschiedener Stufen), können die Sophisten das geben, was sie versprechen, dass nämlich alles, was das Individuum sich nach seinem Glauben zum Zweck und Interesse macht, affirmativ und richtig sei. Man kann hiernach nicht sagen „Dies ist Unrecht, lasterhaft, ein Verbrechen", denn solches drückt aus, dass die Maxime der Handlung 'falsch' sei. Man kann ebensowenig sagen „Diese Meinung ist täuschend", denn nach dem Sinne der Sophisten enthält der Satz dies, dass was ich empfinde oder mir vorstelle, insofern es das Meinige ist, affirmativer Inhalt, mithin wahr und richtig ist. Der Satz an sich sieht ganz abstract und unschuldig aus, aber man merkt erst, was man an solchen Abstractionen hat, wenn man sie in concreter Gestalt sieht; nach diesem 'unschuldigen' Satze giebt es kein Laster, kein Verbrechen u. s. f. Die platonische Dialektik unterscheidet sich wesentlich von dieser Weise der Dialektik.[2]

Das Nähere im Sinne des Plato ist, dass die Idee, das an und für sich Allgemeine, Schöne, Gute, Wahre für sich selbst zu nehmen sei. Der Mythos, den ich bereits angeführt, geht schon dahin, dass man nicht betrachten müsse eine gute Handlung, einen schönen Menschen, nicht das Subject, wovon solche Bestimmungen die Prädicate sind, sondern das, was in solchen Vorstellungen oder Anschauungen nun als Prädicate auftritt, müsse für sich genommen werden, und dies sei das Wahrhafte an und für sich. Dies hängt mit der Weise der Dialektik zusammen, die angeführt worden ist. Eine Handlung nach der empirischen Vorstellung genommen, kann man sagen, ist gerecht; nach einer anderen Seite kann man an ihr auch entgegengesetzte Bestimmungen aufweisen. Aber es ist, ohne solche Individualitäten, ohne solche empirisch Concrete, das Gute,

---

1) Plat. Sophista, pp. 260—261 (pp. 222—224).

2) *Und die Hegel'sche weiss nicht nur, was sie sagt, sondern auch, was sie... verschweigt und verschweigen muss.* (B.)

Wahre für sich zu nehmen, und dies ist allein das, was 'ist'. Die Seele, nach dem göttlichen Schauspiel in die Materie gefallen, freut sich über einen schönen, gerechten Gegenstand; das allein Wahrhafte ist aber die Tugend, Gerechtigkeit, Schönheit an und für sich. Es ist also das Allgemeine für sich, was durch die Platonische Dialektik näher bestimmt wird; hiervon kommen mehrere Formen vor, aber diese Formen sind selbst noch sehr allgemein und abstract. Die höchste Form bei Plato ist die Identität des Seins und Nichtseins; das Wahrhafte ist das Seiende, aber dieses Seiende ist nicht ohne die Negation. Plato hat so das Interesse, aufzuzeigen, dass das Nichtsein eine wesentliche Bestimmung des Seienden sei und das Einfache, Sichselbstgleiche an dem Anderssein teilhabe. Diese Einheit des Seins und Nichtseins findet sich nun auch in der Vorstellung der 'Sophisten', aber dies allein macht es noch nicht aus, sondern in weiterer Untersuchung kommt Plato dann zu diesem Resultate, dass das Nichtsein näher bestimmt die Natur des 'Anderen' ist: „Die Ideen vermischen sich, und das Sein und das Andere (θάτερον) gehen durch alles und durcheinander hindurch; das Andere, weil es an dem Sein teilhat (μεταισχὸν), wird durch dieses Innewohnen des Seins zwar 'sein', aber nicht Dasselbe mit dem, welchem es innewohnt, sondern ein Verschiedenes, und als das Andere des Seins ist es notwendig das Nichtsein. Da das Sein aber ebenso am Anderssein teilhat, ist es auch verschieden von den anderen Ideen, und nicht eine jede derselben, so dass es zehntausenderlei nicht ist, und so auch das Uebrige, sowohl im Einzelnen als im Allgemeinen, auf vielfache Weise 'ist' und auf vielfache Weise 'nicht ist'."[1]) Plato spricht es so aus, dass 'das Andere' als das Negative, Nicht-Identische überhaupt[2]) zugleich in einer und derselben Rücksicht das mit sich Identische ist; es sind nicht verschiedene Seiten, die in Widerspruch gegen einander bleiben.

Dies ist die Hauptbestimmung der eigentümlichen Dialektik Plato's. Dass die Idee des Göttlichen, Ewigen, Schönen das Anundfürsichseiende ist, ist der Anfang der Erhebung des Bewusstseins ins Geistige und in das Bewusstsein, dass das Allgemeine wahrhaft ist. Für die Vorstellung kann es genügen, sich zu begeistern, zu befriedigen durch die Vorstellung des Schönen, Guten, aber das denkende Erkennen fragt nach der 'Bestimmung' dieses Ewigen, Göttlichen. Und diese Bestimmung ist wesentlich nur freie Bestimmung, die schlechthin die Allgemeinheit nicht aufhält, — eine Begrenzung — denn jede Bestimmung ist Begrenzung, — die ebenso das Allgemeine in seiner Unendlichkeit frei für sich lässt. Die Freiheit ist nur in der Rückkehr in sich, das Ununterschiedene ist das Leblose; das tätige, lebendige, concrete Allgemeine ist daher das, was sich in sich unterscheidet, aber frei darin bleibt. Diese Bestimmtheit besteht nun darin, dass das Eine in dem Anderen, in den Vielen, Unterschiedenen, identisch mit sich ist. Dies macht das allein Wahrhafte und für das Erkennen allein Interessante aus in dem, was platonische Philosophie heisst, und weiss man dieses nicht, so weiss man die Hauptsache nicht. Während man im schon öfter angeführten Beispiel[3]), wo

---

[1]) Plat. Soph. pp. 258—259 (pp. 218—220).

[2]) *'Etwas' wird verneint, indem 'das Andere' gemeint wird und obgleich wieder 'Etwas', ist 'das Andere' 'nicht Etwas'; 'das Andere' ist verneintes, verkehrtes und entzweites 'Etwas'.* (B.)

[3]) Vergl. auch Plat. Phileb. p. 14 (p. 138).

Sokrates zugleich Einer und Vieles ist, die zwei Gedanken auseinanderfallen lässt, kommt es im speculativen Denken allein darauf an, die Gedanken zusammenzubringen, und dieses Zusammenbringen der Verschiedenen, des Seins und Nichtseins, des Eins und Vielen u. s. f., ohne dass bloss vom Einen zum Anderen übergegangen wird, ist das Innerste, und das wahrhaft Grosse der platonischen Philosophie. Diese Bestimmung ist das 'Esoterische' derselben, das Andere das 'Exoterische', was freilich ein schlechter Unterschied ist, alsob Plato 'zwei' solche Philosophien hätte, — eine für die Welt, für die Leute, die andere, das Innere, aufgespart für Vertraute. Das Esoterische ist aber das Speculative, das, auch geschrieben und gedruckt, dennoch, ohne 'Geheimnis' zu sein, ein Verborgenes bleibt für die, welche nicht das Interesse haben, sich anzustrengen. Zu diesem Esoterischen gehören die beiden bisher betrachteten Dialoge, wozu noch drittens der Philebos kommt.

c. Im Philebos untersucht Plato die Natur des 'Vergnügens', und da handelt es sich dann besonders um den Gegensatz des 'Unendlichen' und 'Endlichen', oder des 'Unbegrenzten' (*ἄπειρον*) und 'Begrenzenden' (*πέρας*). [1]) Stellen wir uns dies vor, so denken wir nicht daran, dass durch die metaphysische Erkenntnis der Natur des Unendlichen, Unbestimmten, zugleich auch über das Vergnügen entschieden wird, aber diese reinen Gedanken sind das Substantiale, wodurch über alles noch so Concrete, noch so fern Liegende, entschieden wird. Wenn Plato vom Vergnügen und der 'Weisheit' gegenüber handelt, so ist es der Gegensatz des Endlichen und Unendlichen. Unter 'Vergnügen' stellen wir uns zwar das unmittelbar Einzelne, das Sinnliche vor, aber es ist das Unbestimmte in der Rücksicht, dass es das bloss Elementarische, wie Feuer, Wasser, nicht das Sichselbstbestimmende, ist. Nur die Idee ist das Sichselbstbestimmen, die Identität 'mit' sich. Unserer Reflexion scheint die Grenze das Schlechtere gegen das Unendliche, dieses dagegen das Vornehme, Höchste, und alte Philosophen bestimmten es auch so. Bei Plato wird aber umgekehrt dargetan, dass das Begrenzende das Wahre sei, als das Sichselbstbestimmende, während das Unbegrenzte noch abstract ist; es kann zwar auf mannigfaltige Weise bestimmt sein, dieses Bestimmte ist aber dann nur das Einzelne. Das Unendliche ist das Formlose, die freie Form als Tätigkeit ist das Endliche, das am Unendlichen die Materie findet, um sich zu realisieren. Das sinnliche Vergnügen bestimmt Plato so als das Unbegrenzte, das sich nicht bestimmt; nur die Vernunft ist das tätige Bestimmen. Das Unendliche ist aber an sich dies, zum Endlichen überzugehen, das vollendete Gute also nach Plato weder in der Lust noch in der Vernunft zu suchen, sondern es sei ein aus beiden gemischtes Leben. Die Weisheit sei aber, als die Grenze, die wahrhafte Ursache, woraus das Vorzügliche entstehe. [2]) Als das Maass und Ziel Setzende ist sie das an und für sich den Zweck Bestimmende, die immanente Bestimmung, mit der und in der die Freiheit sich zugleich Existenz giebt.

Plato betrachtet dies, dass das Wahre die Identität der Entgegengesetzten [3])

---

[1]) *„Einheit des Endlichen und Unendlichen," „Identität des Endlichen und Unendlichen", lehrt Schelling 1. 4 : 107; dass aber eine solche Identität eine 'absolut negative' sei, hat methodisch nur Hegel gelehrt.* (B.)

[2]) Plat. Phileb. pp. 11—23 (pp. 131—156); pp. 27—28 (pp. 166—167).

[3]) *„Als Princip der absoluten Identität schlechthin wohl zu unterscheiden von absoluter 'Einerleiheit': die hier genannte 'Identität' ist eine organische Einheit aller Dinge." (Schelling 1, 7 : 421—422.)*

ist, weiter. Das Unendliche sei, als das Unbestimmte, eines Mehr oder Weniger fähig, könne intensiver sein oder nicht; das sei also das Kältere und Wärmere, das Trocknere und Feuchtere, das Schnellere und Langsamere u. s. f. Das Begrenzte sei nun das Gleiche, Zwiefache und jedes andere Maass, wodurch das Entgegengesetzte aufhöre, sich ungleich zu verhalten, und gleichmässig und übereinstimmend werde. Durch die Einheit jener Gegensätze, z. B. des Kalten und Warmen, Trockenen und Feuchten, entstehe nun die Gesundheit, ebenso die Harmonie der Musik durch die Begrenzung der hohen und tiefen Töne, der schnelleren und langsameren Bewegung; überhaupt entstehe alles Schöne und Vollkommene durch die Verbindung solcher Gegensätze. Gesundheit, Glückseligkeit, Schönheit u. s. f. erscheint als ein Erzeugtes, insofern dazu die Gegensätze verwandt sind, damit aber eben als ein Vermischtes von diesen. Statt der Individualität gebrauchen die Alten häufig 'Vermischung', Teilnahme u. s. f.; für uns sind dies aber unbestimmte, ungenaue Ausdrücke. Aber Plato sagt, das Dritte, was so erzeugt wird, setze ein solches voraus, wodurch es gemacht werde, die 'Ursache'; diese sei vortrefflicher als diejenigen, durch deren Wirksamkeit jenes Dritte entstehe. So hat Plato vier Bestimmungen: erstens das 'Unbegrenzte', Unbestimmte, zweitens das 'Begrenzte', das Maass, die Proportion, wozu die Weisheit gehöre; das Dritte sei das Gemischte aus beiden, das nur 'Entstandene', das Vierte sei die 'Ursache'. Diese ist an ihr eben die Einheit der Unterschiedenen, die Subjectivität, Macht und Gewalt über die Gegensätze, dasjenige, was die Kraft hat, die Gegensätze in sich zu ertragen; nur das Geistige aber ist das Kräftige, welches den Gegensatz, den höchsten Widerspruch in sich ertragen kann; das schwache Körperliche vergeht, sobald ein Anderes an dasselbe kommt. Diese Ursache sei nun die 'göttliche Vernunft', die der Welt vorstehe; die Schönheit der Welt in Luft, Feuer, Wasser und allgemein in den Lebendigen sei durch sie hervorgekommen.[1]) Das Absolute ist also das, was in Einer Einheit endlich und unendlich ist.

Wenn Plato so vom Schönen und Guten spricht, sind das concrete Ideen, oder vielmehr es ist nur Eine Idee.[2]) Aber bis zu solchen concreten Ideen ist es noch weit hin, wenn man von solchen Abstractionen anfängt wie 'Sein', 'Nichtsein', 'Einheit', 'Vielheit'. Hat nun Plato es aber auch nicht geleistet, diese abstracten Gedanken durch weitere Entwickelung und Verfilzung in sich zur Schönheit, Sittlichkeit und Wahrheit fortzuführen, so liegt doch schon immer in der Erkenntnis jener abstracten Bestimmungen selbst wenigstens das Kriterion und die Quelle für das Concrete. Im Philebos ist so schon dieser Uebergang zum Concreten gemacht, indem daselbst das Princip der Empfindung, der Lust betrachtet wird. Die alten Philosophen wussten ganz wohl, was sie an solchen abstracten Gedanken für das Concrete hatten; im atomistischen Princip der Vielheit finden wir so die

---

1) Plat. Phileb. pp. 23—30 (pp. 156—172).

2) *L'abbé L. Laberthonnière (mis à l'Index le 5 avril 1906): „Car les idées, tout en étant chacune en elle-même quelque chose de complet et de défini, sont reliées les unes aux autres par des rapports logiques; elles participent les unes aux autres par identification partielle et elles se hiérarchisent aussi en s'unifiant dans une idée suprême qui les enveloppe toutes" ('Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec' 1904, p. 16.) Édouard Le Roy (mis à l'Index le 30 juillet 1907): „Ainsi, aucune vérité n'entre jamais en nous que postulée par ce qui la précède à titre de complément plus ou moins nécessaire." ('Dogme et Critique' 1907 p. 10.)*

Quelle einer Construction des Staats, denn die letzte Gedankenbestimmung solcher Staatsprincipien ist eben das Logische. Die Alten hatten bei solchem reinen Philosophieren nicht solchen Zweck wie wir, überhaupt nicht so den Zweck metaphysischer Consequenz gleichsam als ein 'Problem' vorgelegt. Wir dagegen haben eine concrete Gestaltung vor uns und wollen es mit diesem Stoff in Richtigkeit bringen; bei Plato enthält die Philosophie die Richtung, welche das Individuum sich geben soll, dies und dies zu erkennen, aber überhaupt setzt Plato die absolute Glücksäligkeit für sich, das sälige Leben selbst, in die im Leben anzustellende Betrachtung jener göttlichen Gegenstände.[1]) Dieses betrachtende Leben scheint so zwecklos, indem alle Interessen darin verschwunden sind. Im Reiche des Gedankens frei zu leben, ist aber für die Alten Zweck an und für sich selbst gewesen und sie erkannten, dass nur im Gedanken Freiheit sei.

2. *Naturphilosophie.*

Bei Plato fing die Philosophie auch an, sich weiter zu bemühen, um das Bestimmtere zu erkennen, und so begann der allgemeine Stoff des Erkennens, sich mehr abzusondern. Im Timæus tritt so die Idee in ihrer concreten Bestimmtheit ausgedrückt hervor, und die platonische Naturphilosophie lehrt uns daher dieses Wesen der Welt näher kennen; allein auf das Specielle können wir uns nicht einlassen, wie es denn auch wenig Interesse hat. Besonders wo Plato auf Physiologie hinausgeht, entspricht das Vorgetragene unsern Kenntnissen gar nicht, wenn wir auch seine trefflichen, von den Neueren nur zu sehr verkannten, Blicke bewundern müssen. Von den Pythagoreern hat Plato viel aufgenommen; wie viel ihnen angehöre, ist indessen nicht genau zu ermitteln. Wir bemerkten schon früher, dass der Timäus eigentlich die Umarbeitung eines von einem Pythagoreer verfassten Werkes ist; andere überscharfsinnige Leute haben zwar gesagt, dieses letztere sei nur ein Auszug, den ein Pythagoreer erst aus dem grösseren Werke Plato's gemacht habe, aber das Erste ist das Wahrscheinlichere.[2]) Der Timäus hat zu allen Zeiten für den schwersten und dunkelsten unter den platonischen Dialogen gegolten. Diese Schwierigkeit liegt teils in der äusseren schon bemerkten Vermischung des begreifenden Erkennens und des Vorstellens, wie wir gleich pythagoreische Zahlen eingemischt sehen werden, teils aber vorzüglich in der philosophischen Beschaffenheit der Sache selbst, über die Plato noch kein Bewusstsein hatte; die andere Schwierigkeit ist die Anordnung des Ganzen. Was nämlich sogleich daran auffallt, ist, dass Plato in seiner Darstellung sich mehrmal unterbricht, oft umzukehren und wieder von vorne anzufangen scheint.[3]) Dies hat Kritiker, z. B. selbst August Wolf und andere, die es nicht philosophisch zu nehmen wissen, bewogen, den Timäus für ein Aggregat und eine Zusammenstellung von Fragmenten oder

---

[1]) Plat. Phileb. p. 33 (p. 178).

[2]) *Kuno Fischer: „Der platonische Timäus ist keineswegs, wie Hegel glauben möchte, die Umarbeitung einer Schrift des italischen Pythagoreers Timäus von Lokri; vielmehr ist aus nachgewiesenen Gründen, welche Hegel nicht als 'überscharfsinnig' hätte verwerfen sollen, diese pseudopythagoreische Schrift über die Weltseele ein Auszug aus dem platonischen Timäus." (A. a. O. S. 1056.)*

[3]) Cf. Plat. Tim. p. 34 (p. 31); p. 48 p. 56—57); p. 69 (p. 96).

mehreren Werken zu nehmen, die nur äusserlich so zusammengeheftet worden, oder wo in das Platonische vieles Fremde eingeschoben worden wäre; Wolf meinte daher in mündlichen Unterredungen hieraus zu erkennen, dass dieser Dialog gleich wie sein Homer entstanden sei. Allein obzwar der Zusammenhang unmethodisch erscheint, Plato selbst dieser Verwickelung wegen gleichsam häufig seine Entschuldigungen macht, so werden wir doch im Ganzen sehen, wie die Sache notwendig auseinanderfällt, und welcher tiefere innerliche Grund die mehrmalige Rückkehr gleichsam zum Anfang notwendig macht.

Die Darlegung des Wesens der Natur oder des Werdens der Welt leitet Plato nun auf folgende Weise ein. „Gott ist das Gute," wie es denn auch in jenen mündlichen Lehren an der Spitze der platonischen Ideen steht. „Das Gute hat aber auf keinerlei Weise irgend einen 'Neid' in sich; deswegen hat er die Welt sich am Æhnlichsten machen wollen."[1]) Gott ist hier noch ohne Bestimmung und ein für den Gedanken leerer Name; wo Plato indessen im Timäus wieder von vorne anfängt, hat er dann eine bestimmte Vorstellung von Gott. Dass Gott keinen Neid habe, ist allerdings ein grosser, schöner, wahrhafter, naiver Gedanke.[2]) Bei den Ælteren dagegen ist die 'Nemesis', 'Dike', das Schicksal, der Neid die einzige Bestimmung der Götter, wonach sie das Grosse herabsetzen und klein machen, das Würdige und Erhabene nicht leiden können. Die späteren edlen Philosophen bestritten dies. Denn in der blossen Vorstellung der 'Nemesis' ist noch keine sittliche Bestimmung enthalten, indem die Strafe dort nur eine Herabsetzung dessen ist, was das Maass überschreitet; aber dieses Maass ist noch nicht als 'das Sittliche' vorgestellt, die Strafe also noch nicht als ein Geltendmachen des Sittlichen gegen das Unsittliche. Plato's Gedanke ist ebenso weit höher als die Ansicht der meisten Neueren[3]), welche, indem sie

---

[1]) Plat. Timæus, p. 29 (p. 25).

[2]) *„Die älteren griechischen Dichter gaben von der göttlichen Gerechtigkeit die Vorstellung, dass die Götter das sich Erhebende, das Glückliche, das Ausgezeichnete anfeinden und es herabsetzen. Der reinere Gedanke von dem Göttlichen hat diese Vorstellung vertrieben; Plato und Aristoteles lehren, dass Gott nicht neidisch sei und die Erkenntnis seiner und der Wahrheit den Menschen nicht vorenthalte. Was wäre es denn anderes als Neid, wenn Gott das Wissen von Gott dem Bewusstsein versagte? Er hätte demselben somit alle Wahrheit versagt, denn Gott ist allein das Wahre." (17 : 302.) Vgl. Enc. § 140 Zusatz, S. 187 in der Leidener Ausgabe.* (B.)

[3]) *Die alten Ægypter: „Gott ist verborgen und seine Gestalt hat niemand erkannt." — „Niemand hat sein Bild erforscht." — „Ein Geheimnis ist er für seine Creatur." — „Kein Mensch weiss ihn zu nennen." — „Verborgen bleibt sein Name." — „Ein Geheimnis ist sein Name für seine Kinder." — Vgl. Hiob 36 : 26, Jes. 45 : 15, Ps. 97 : 2, Jes. 40 : 28, Röm. 11 : 33, Joh. 1 : 18, Röm. 1 : 20 u. s. w. — „Heilig der Gott, welcher erkannt werden will und von den Seinigen erkannt wird!" Der (alexandrinische) Menschenhirt 1 : 33. — Platon: „Den Schöpfer und Vater dieses Alles auszufinden, ist schwer und über den Aufgefundenen gegen alle sich auszusprechen unmöglich." (Tim. 28 c; vgl. Phil. Jud. de Mon. 1 : 4, Aristid. Apol., Just. Mart. Apol. 2 : 10, Cels. ap. Orig. 7 : 24, Tertull. Apol. 46.) Das (ursprünglich alexandrinische) Evangelium: „Denn viele sind zwar berufen, wenige jedoch auserwählt." (Barn. 4 : 14, Hom. Clem. 8 : 4, Matth. 20 : 16, 22 : 14.) „Euch ist es gegeben, dass ihr das Geheimnis des Himmelreichs vernehmet." (Matth. 13 : 11.) „Denen aber draussen widerfährt es alles durch Gleichnisse." (Marc. 4 : 11.) „Denn mit sehenden Augen sehen sie nicht und mit hörenden Ohren hören sie nicht, denn sie verstehen es nicht." (Matth. 13 : 13.) Hegel: „Begreiflich ist es, dass die echtesten Philosophien nicht die sind, welche*

sagen, Gott sei ein verschlossener Gott, der sich nicht offenbart habe, von dem man also nichts wissen könne, auch der Gottheit Neid zuschreiben. Denn warum sollte er sich uns nicht offenbaren, wenn wir einigen Ernst mit seiner Erkenntnis machen wollten? Ein Licht verliert nichts, wenn ein anderes daran angezündet wird, weshalb auch in Athen eine Strafe darauf gesetzt war, dies nicht zu erlauben; wird die Erkenntnis Gottes uns aber verwehrt, so dass wir nur Endliches erkennen, das Unendliche jedoch nicht erreichen, so wäre er neidisch, oder 'Gott' ist dann ein leeres Wort. Ueberdies heisst solches Gerede sonst nichts weiter als „Das Höhere, Göttliche, wollen wir auf der Seite liegen lassen und unsern kleinlichen Interessen, Ansichten u. s. f. nachgehen." Diese Demut ist ein Frevel und die Sünde wider den heiligen Geist.[1])

Plato fährt fort: „Gott fand nun das Sichtbare vor (παραλαβών)" — ein mythischer Ausdruck, der aus dem Bedürfnis hervorgegangen ist, mit etwas 'Unmittelbarem' anzufangen, das man aber, wie es sich so präsentiert, durchaus nicht gelten lassen kann, — „nicht als ruhig, sondern zufällig und unordentlich bewegt, und brachte es aus der Unordnung in die Ordnung, indem er diese für vortrefflicher als jene erachtete." Hiernach sieht es so aus, als habe Plato angenommen, Gott sei der δημιοῦργος, d. h. der Ordner der Materie, und diese als ewig, selbstständig von ihm vorgefunden, als 'Chaos'; das ist aber, nach dem eben Angeführten, falsch. Diese Verhältnisse sind nicht philosophische Dogmen des Plato, mit denen es ihm Ernst wäre, sondern dergleichen ist nur nach der Weise der Vorstellung gesprochen und solche Ausdrücke haben daher keinen philosophischen Gehalt. Es ist nur die Einleitung des Gegenstandes, um zu solchen Bestimmungen einzuführen, wie die Materie ist. Plato kommt dann in seinem Fortgange zu weiteren Bestimmungen, und diese sind erst der Begriff; an dieses Speculative Plato's müssen wir uns halten und nicht an jene Vorstellung. Auch wenn er sagt, Gott achtete die Ordnung für vortrefflicher, so ist dies die Manier eines naiven Ausdrucks. Bei uns würde man gleich fordern, Gott erst zu 'beweisen'; ebensowenig würde man ohne Weiteres das Sichtbare statuieren. Was bei Plato aus dieser mehr nur naiven Weise bewiesen wird, ist erst die wahrhafte Bestimmung der Idee, die erst später hervorkommt. Es heisst weiter: „Gott, überlegend, dass von dem Sichtbaren das Unverständige (ἀνόητον) nicht schöner sein könne als das Vernünftige (νοῦς), an der Vernunft aber nichts ohne Seele teilhaben könne, — nach diesem Schlusse setzte er die Vernunft in die Seele, die Seele aber in den Körper, und schloss sie so zusammen, dass die Welt ein beseeltes, vernünftiges 'Tier' geworden ist." Wir haben Realität und Vernunft und die Seele, als das Band dieser beiden Extreme, ohne welches die Vernunft nicht am sichtbaren Körper teilnehmen könnte; auf ähnliche Weise sahen wir das wahrhaft Reale von Plato im Phädrus aufgefasst. „Es ist aber nur 'Ein' solches Tier, denn wenn es zwei oder mehrere wären, so wären diese nur Teile des Einen, und nur Eines."[2])

Nun geht Plato zuerst an die Bestimmung der Idee des körperlichen Wesens: „Weil die Welt 'leiblich', sichtbar und 'betastbar' werden sollte, ohne 'Feuer'

---

allgemein werden und dass, wenn ausserdem dass schlechte Philosophien eine Allgemeinheit erhalten, auch echtere dazu gelangen, die allgemein gewordene Seite derselben gerade dasjenige ist, was nicht philosophisch ist." (16 : 72.)

[1]) *Vgl. Matth. 12 : 32, Marc. 3 : 29.* (B.)

[2]) Plat. Timæus, pp. 30—31 (pp. 25—27).

aber nichts gesehen und ohne 'Festes', ohne 'Erde', nichts betastet werden kann, so machte Gott im Anfang gleich das Feuer und die Erde." — Auf solche kindliche Weise führt Plato diese Extreme des Festen und Belebten ein. — „Zwei allein aber können nicht ohne ein Drittes vereinigt sein, sondern es muss ein 'Band' in der Mitte sein, das sie beide zusammenhält" — einer der reinen Ausdrücke Plato's —; „der Bande schönstes aber ist, welches sich selbst und das, was von ihm zusammengehalten wird, auf's höchste Eins macht." Das ist ein tiefer Ausspruch, in welchem der Begriff enthalten ist; 'das Band' ist das Subjective, Individuelle, die über das Andere 'übergreifende' Macht [1]), die sich mit ihm identisch macht. „Dieses bewerkstelligt nun das stetige Verhältnis (ἀναλογία) am schönsten; wenn nämlich von drei Zahlen oder Massen oder Kräften dasjenige, welches die Mitte ist, sich, wie das Erste zu ihm, so selber zum Letzten verhält und umgekehrt, wie das Letzte zur Mitte, so diese Mitte zum Ersten" ($a : b = b : c$). „Indem dann diese Mitte das Erste und Letzte geworden und das Letzte und Erste umgekehrt beide zu Mittleren, so erfolgt, dass alle nach der Notwendigkeit dasselbe sind; wenn sie aber dasselbe geworden, so wird alles Eins sein." [2]) — Das ist vortrefflich, das behalten wir noch jetzt in der Philosophie bei; es ist der 'Unterschied', der keiner ist. Diese Diremtion, von der Plato ausgeht, ist der Schluss, der aus dem Logischen bekannt ist; er erscheint in Form des gewöhnlichen Syllogismus, worin aber die ganze Vernünftigkeit der Idee, wenigstens äusserlich, enthalten ist. Die Unterschiede sind die Extreme und die Mitte die Identität, welche sie auf's Höchste zu Einem macht; der Schluss ist also das Speculative, welches sich in den Extremen mit sich selbst zusammenschliesst, indem alle Termini alle Stellen durchlaufen. [3]) Es ist daher Unrecht, vom Schlusse schlecht zu sprechen und ihn nicht als höchste absolute Form anzuerkennen; in Hinsicht des Verstandesschlusses hat man freilich Recht, ihn zu verwerfen. Dieser hat keine solche Mitte; jeder der Unterschiede gilt da als verschieden in eigener selbstständiger Form, eine eigentümliche Bestimmung gegen das Andere habend. Dies ist in der platonischen Philosophie aufgehoben und das Speculative macht darin die eigentliche, wahrhafte Form des Schlusses aus, worin die Extreme weder selbstständig gegen sich noch gegen die Mitte bleiben. Im Verstandesschluss dagegen ist die Einheit, welche constituiert wird, nur die Einheit wesentlich unterschieden Gehaltener, die so bleiben; denn hier wird ein Subject, eine Bestimmtheit, durch die Mitte nur mit einer 'anderen', oder gar 'ein Begriff mit einem anderen', zusammengeschlossen. Im Vernunftschluss aber ist die Hauptsache seines speculativen Gehalts die

---

[1]) *Vgl. Enc. § 215 Anm. „die übergreifende Subjectivität", welche nicht etwa als ein von aussen in die Natur hereingreifender persönlicher Gott zu denken ist, wie auch C. L. Michelet betont hat. ('Der Gedanke' 1 : 35, 'Syst. d. Phil.' 1 : 154.)* (B.)

[2]) Plat. Timæus, pp. 31—32 (pp. 27—28).

[3]) *„Wenn deswegen der Schluss bloss angesehen wird als aus drei Urteilen bestehend, so ist das eine formale Ansicht, welche das Verhältnis der Bestimmungen, worauf es im Schluss einzig ankommt, nicht erwähnt." (5 : 121.) „Der vernünftige Schluss ist dies, dass das Subject durch die Vermittlung sich mit sich selbst zusammenschliesst; so ist es erst Subject, oder das Subject ist erst an ihm selbst der Vernunftschluss." (Enc. § 182.) In diesem Sinne sagt Hegel: „Alles Vernünftige ist ein Schluss." (5 : 115.) „Der Schluss ist das Vernünftige und alles Vernünftige." (Enc. § 181.) Wirklicher und wahrer Schluss, wirkliche Vernunft und wirkliche oder wahre Vereinigung (Entgegengesetzter) sind ihm Eins.* (B.)

Identität der Extreme, die sich mit einander[1]) zusammenschliessen, worin liegt, dass das in der Mitte vorgestellte Subject irgend ein Inhalt ist, der sich nicht mit einem Anderen, sondern durch das Andere und im Anderen mit sich selbst, zusammenschliesst. Das ist mit anderen Worten die Natur Gottes, welcher, wird er zum 'Subjecte' gemacht, dies ist, dass er seinen 'Sohn', die Welt, erzeugt, aber in dieser Realität, die als Anderes erscheint, zugleich identisch mit sich bleibt, den 'Abfall' vernichtet, und sich in dem Anderen nur mit sich selbst, zusammenschliesst; so ist er erst Geist. Wenn man das Unmittelbare über das Vermittelte erhebt und dann sagt, Gottes Wirkung sei unmittelbar, so hat dies einen guten Grund, aber das Concrete[2]) ist, dass Gott — ein Schluss ist, der, durch Unterscheiden seiner sich mit sich selbst zusammenschliessend, die durch Aufhebung der Vermittelung sich wiederherstellende Unmittelbarkeit ist. Das Höchste ist so in der platonischen Philosophie enthalten; es sind zwar nur 'reine' Gedanken, die aber in sich alles enthalten, denn in allen concreten Formen kommt es allein auf die Gedankenbestimmungen an. Die Kirchenväter[3]) haben so bei Plato die Dreieinigkeit gefunden, die sie in Gedanken fassen und beweisen wollten; in der Tat hat das Wahre bei Plato dieselbe Bestimmung als die Dreieinigkeit. Diese Formen haben aber seit Plato ein paar tausend Jahre brach gelegen, denn in die christliche Religion sind sie nicht als Gedanken übergegangen[4]), ja man hat sie sogar als mit Unrecht hinübergenommene Ansichten betrachtet, bis man in neueren Zeiten angefangen hat, zu begreifen, dass in diesen Bestimmungen Begriff enthalten ist und Natur und Geist also dadurch erkannt werden können.

Plato fährt nun fort: „Da das Feste zwei Mitten braucht, weil es nicht nur Breite sondern auch Tiefe hat, so hat Gott zwischen das Feuer und die Erde Luft und Wasser gesetzt, und zwar nach Einem Verhältnisse, so dass sich das Feuer zur Luft wie die Luft zum Wasser, und ferner die Luft zum Wasser wie das Wasser zur Erde verhält."[5]) So haben wir auch eigentlich vier Figu-

---

[1]) *Zur concreten Einzelheit. „Nur die concrete Einzelheit ist wahrhaft und wirklich." (10, 1 : 181.) Hegels concrete Identität oder Identität des Concreten ist nicht die abstracte Identität, die in der Verstandeslogik 'gemeint' wird.* (B.)

[2]) *Man beachte: das Concrete. „Das Wahre ist concret," sagt Hegel (Enc. § 31 Anm.), und auch das Identische, das mit sich identisch Bleibende, sowie die wahre Identität als solche, ist immer als das in sich Unterschiedene oder Vieleinige zu begreifen, als dasjenige also, was nachher Ed. v. Hartmann als etwas Besonderes gegen Hegel 'meinte', wenn er von seinem 'concreten Monismus' redete.* (B.)

[3]) *Z. B. Clemens von Alexandrien im fünften Buche seines Hauptwerks.* (B.)

[4]) *Was freilich nicht wohl möglich war, wofern die Menge dieselbe eben nicht begreifen durfte, sondern an sie bloss glauben sollte, — weshalb sie der Schild und die Schwäche der christlichen Lehre geblieben sind. Ursprünglich ist wohl die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit Geheimlehre gnostisch alexandrinischer Juden gewesen, welche den hellenistisch zum 'Vater' emporgedachten göttlichen Herrn ihres Volkes mit einem vorbildlich 'chrestlichen' 'Sohne' in die selbstlose Einheit des heiligen Geistes einer entsprechenden Gemeinde zusammendachten, als Auserwählte oder Eingeweihte also über die gottesdienstliche Religion bereits hinauswaren; für die Herden sind trinitarische Formeln im Laufe des zweiten Jahrhunderts erst allmählich in die Œffentlichkeit getreten und immer sind sie dem grossen Haufen etwas Fremdartiges geblieben. Und doch ist trotz aller verständnislosen Anbetung, Dogmatik — und Kritik der Sinn der Dreieinigkeitslehre der Sinn der christlichen Lehre und überhaupt der Religion selbst.* (B.)

[5]) Plat. Tim. p. 32 (p. 28).

rationen des Raums, indem der Punkt durch Linie und Fläche mit dem soliden Körper zusammengeschlossen ist. Die 'zerbrochene Mitte', die wir hier finden, ist wieder ein wichtiger Gedanke von logischer Tiefe und die Zahl Vier, die hier vorkommt, in der Natur eine Hauptgrundzahl; als das Differente, das nach beiden Extremen hingekehrt ist, muss nämlich die Mitte in sich selbst unterschieden sein. In dem Schlusse, wo Gott das Eine, das Zweite (das Vermittelnde) der Sohn, das Dritte der Geist ist, ist zwar die Mitte einfach. Die Ursache aber, warum das, was im vernünftigen Schluss nur Dreiheit ist, in der Natur zur Vierheit übergeht, liegt im Natürlichen, indem eben das, was im Gedanken unmittelbar Eins ist, in der Natur auseinandertritt. Damit in der Natur aber der Gegensatz als Gegensatz existiere, muss er selbst ein Doppeltes sein; so haben wir, wenn wir zählen, Vier. Dies findet dann auch bei der Vorstellung von Gott statt, denn indem wir sie auf die Welt anwenden, haben wir als Mitte die Natur, und den existierenden Geist als den Weg der Rückkehr der Natur; und das Zurückgekehrtsein ist der absolute Geist. Dieser lebendige Process, dieses Unterscheiden und Identisch-Setzen der Unterschiedenen, ist der lebendige Gott.

Plato sagt weiter: „Durch diese Einheit ist die sichtbare und berührbare Welt gemacht worden. Dadurch, dass Gott ihr diese Elemente ganz und ungeteilt gegeben hat, ist sie 'vollkommen', altert und erkrankt nicht. Denn Alter und Krankheit entstehen nur daraus, dass auf einen Körper solche Elemente im Uebermaasse von aussen wirken. Dies aber ist hier nicht der Fall, denn die Welt enthält selbst jene Elemente ganz in sich und es kann nichts von aussen an dieselbe kommen. Die 'Gestalt' der Welt is die kugelige" (wie sonst bei Parmenides und den Pythagoreern), „als die vollkommenste, welche alle anderen in sich enthält; sie ist vollkommen 'glatt', denn es ist für sie nichts nach aussen und sie braucht keine Glieder." — Die Endlichkeit besteht darin, dass ein Unterschied gegen Anderes, eine Æusserlichkeit für irgend einen Gegenstand ist. In der Idee ist auch die Bestimmung, das Begrenzen, Unterscheiden, das Anderssein, aber zugleich aufgelöst enthalten, gehalten in dem Einen; so ist es ein Unterschied, wodurch keine Endlichkeit entsteht, sondern sie zugleich aufgehoben ist. Die Endlichkeit ist so im Unendlichen selbst; — dies ist ein grosser Gedanke. „Gott hat nun der Welt die angemessenste 'Bewegung' von den sieben gegeben, nämlich diejenige, welche am meisten zum Verstande und Bewusstsein passt, die Kreisbewegung; die sechs anderen hat er von ihr abgesondert, und sie von ihrem ungeordneten Wesen" (dem Vorwärts und Rückwärts) „befreit." [1]) Dies ist nur im Allgemeinen gesagt.

Ferner heisst es: „Da Gott die Welt zum Gotte machen wollte, hat er ihr die 'Seele' gegeben und diese in die Mitte gesetzt und durch das Ganze ausgebreitet, und dies auch von aussen durch sie umschlossen; und auf die Weise dieses sich selbst genügende, keines Anderen bedürftige, sich selbst bekannte und befreundete Wesen zustandegebracht. Und so hat Gott durch alles dieses die Welt als einen 'säligen' Gott geboren." — Wir können sagen hier, wo die Welt durch die Weltseele eine Totalität ist, ist erst die Erkenntnis der Idee vorhanden;

---

[1]) Plat. Timæus, pp. 32—34 (pp. 28—31). *Im zehnten Buche vom Staate ist die Erde noch ohne Bewegung; im Timaios wird schon auf die Achsendrehung derselben angespielt.* (B.)

erst dieser 'erzeugte Gott', als die Mitte und Identität, ist das wahrhaft Anundfürsichseiende. Jener erste Gott hingegen, der nur 'das Gute' war, ist eine blosse Voraussetzung und daher weder bestimmt noch sich selbst bestimmend. „Wenn wir nun von der Seele zuletzt gesprochen haben, so ist sie," sagt Plato, „deswegen doch nicht das Letzte, sondern dies kommt nur unserer Sprechweise zu; sie ist das Herrschende, das Königliche, das Körperliche aber das ihr Gehorchende." Das ist die Naivetät Plato's, diese Verkehrung der 'Sprechweise' zuzuschreiben; was hier so als 'zufällig' erscheint, ist dann aber wieder 'notwendig', nämlich mit dem Unmittelbaren anzufangen und dann erst zum Concreten zu kommen. Wir müssen diesen Weg ebenfalls nehmen, aber mit dem Bewusstsein, dass, wenn wir in der Philosophie von solchen Bestimmungen wie 'Sein', oder 'Gott', 'Raum', 'Zeit' u. s. f. anfangen, wir auch unmittelbarerweise davon sprechen und dieser Inhalt selbst, seiner Natur nach, zunächst unmittelbar, damit aber zugleich in sich unbestimmt ist. Gott z. B., mit dem als einem Unmittelbaren angefangen wird, ist erst 'zuletzt' erwiesen, und zwar als das wahrhaft 'Erste'. Man kann also, wie bereits bemerkt worden, in solchen Darstellungen Plato's Verwirrung aufzeigen, aber es kommt allein darauf an, was er für das Wahrhafte giebt.

Näher zeigt uns Plato die Natur der Idee in einer der berühmtesten und tiefsten Stellen, wo er in dem Wesen der Seele eigentlich dieselbe Idee wiedererkennt, die er auch als das Wesen des Körperlichen aussprach. Er sagt nämlich: „Die Seele ist auf folgende Weise beschaffen worden. Von dem 'ungeteilten' und sich immer gleich seienden Wesen und dann von dem 'geteilten' Wesen, welches an den Körpern ist, hat Gott eine dritte Art von Wesen aus beiden zur Mitte vereint, welche von der Natur des 'Sichselbstgleichen' und von der Natur des 'Anderen' ist." (Das Geteilte heisst bei Plato auch 'das Andere' als solches oder an ihm selbst, nicht von irgend Etwas.) „Und hiernach hat Gott die Seele zur gleichen Mitte des Ungeteilten und des Geteilten gemacht." Da kommen die abstracten Bestimmungen des 'Einen', welches die 'Identität', des 'Vielen' oder 'Nicht-Identischen', welches der 'Gegensatz', der 'Unterschied' ist, wieder hervor. Sagen 'wir': „Gott, das Absolute, ist die Identität des Identischen und Nicht-Identischen" — so hat man über Barbarei und Scholastik geschrieen; die Leute, die so darüber absprechen, können den Plato hoch rühmen, und doch hat er das Wahre ebenso bestimmt.[2] „Und diese drei Wesen als ver-

---

1) Plat. Timaeus, p. 34 (p. 31—32).

2) *Vgl. Plat. Soph. 251 ac und 259. — Schelling: „Ist nicht eben diese Identität in der Duplicität und Duplicität in der Identität der Charakter des ganzen Universums?" (3 : 218.) „Der Einheit steht der Gegensatz notwendig entgegen; da sie also ohne den Gegensatz so wenig denkbar ist als dieser ohne sie, so muss es auch unmöglich sein, die Einheit zu setzen, ohne sie mit einem Gegensatze zu setzen." (4 : 236.) Hegel im Jahre 1801: „Das Absolute selbst aber ist darum die Identität der Identität und Nicht-Identität; Entgegensetzen und Einssein ist zugleich in ihm." (1 : 246.) Schelling: „Jedes Besondere im Absoluten ist selbst dieses (das Absolute), d. h. selbst Einheit des Unendlichen und Endlichen." (4 : 393.) Hegel: „Die Identität ist also an ihr selbst absolute Nichtidentität." (4 : 31.) „Identität der Identität und Nichtidentität." (3 : 64.) Schelling: „Identität des Idealen und Realen." (4 : 390.) C. L. Michelet: „Da Sein und Erkennen, sagt er, wiederum identisch sind, so ist die absolute Identität nur unter der Form der Identität und Nicht-Identität." ('Entwickelungsgesch. der neuesten deutschen Phil.' 1843,*

schieden gesetzt nehmend, hat Gott alles in Eine Idee vereint, — συνεκεράσατο εἰς μίαν πάντα ἰδέαν, — indem er die Natur des Anderen, die schwer 'mischbar' ist, mit Gewalt in das Sichselbstgleiche einpasste."[1]) Solche ist allerdings die Gewalt des Begriffes, der das Viele, Aussereinanderseiende als Ideelles setzt, und das ist eben auch die Gewalt, die dem Verstande angetan wird, wenn man ihm so etwas vorhält.

Plato beschreibt nun, wie das Sichselbstgleiche als selbst ein Moment, ferner das Andere oder die Materie und das Dritte, die auflöslich erscheinende nicht in die erste Einheit zurückkehrende Vereinigung, — welche Drei im Anfange geschieden waren, — jetzt, in der einfachen Reflexion in sich und Zurücknahme jenes Anfangs, zu Momenten herabgesetzt werden. „Das Identische und das Andere mit dem Wesen (οὐσία)," dem dritten Moment, „vermischend und aus allen Dreien Eins machend, hat Gott dieses Ganze wieder in Teile, so viel als sich geziemte, ausgeteilt."[2]) Indem diese Substanz der Seele mit der der sichtbaren Welt dieselbe ist, so ist dieses eine Ganze nun erst die jetzt systematisierte Substanz, die wahrhafte Materie, der absolute Stoff, der in sich geteilt ist, als eine bleibende und untrennbare Einheit des Einen und des Vielen, und es muss nach keinem anderen Wesen gefragt werden. Die Art und Weise der Einteilung dieser Subjectivität enthält nun die berühmten 'platonischen Zahlen', welche ohne Zweifel ursprünglich den Pythagoreern angehören, um die sich die Ælteren und die Neueren, auch noch Kepler in seiner 'Harmonia Mundi', viele Mühe gegeben, die aber noch niemand eigentlich verstanden. Sie verstehen, hiesse das Gedoppelte, teils ihre speculative Bedeutung, ihren Begriff, erkennen. Allein, wie schon bei den Pythagoreern angemerkt, diese Zahlenunterschiede geben nur einen unbestimmten Begriff des Unterschiedes und nur in den ersten Zahlen; wo aber die Verhältnisse verwickelter werden, sind sie überhaupt unfähig, denselben näher zu bezeichnen. Teils da sie Zahlen sind, drücken sie, als solche Grössenunterschiede, nur Unterschiede des Sinnlichen aus. Das System der erscheinenden Grösse — und das himmlische System ist es, worin die Grösse am reinsten und freiesten, ununterjocht von dem Qualitativen, erscheint — müsste ihnen entsprechen. Allein diese lebendigen Zahlensphären sind selbst Systeme vieler Momente, sowohl der Grösse der Entfernung als der Geschwindigkeit, auch der Masse. Kein einzelnes dieser Momente kann, als eine Reihe einfacher Zahlen dargestellt, mit dem System der himmlischen Sphären verglichen werden, denn die diesem entsprechende Reihe kann zu ihren Gliedern nur das System dieser ganzen Momente enthalten. Wären nun die platonischen Zahlen auch die Elemente eines jeden solchen Systems, so wäre nicht sowohl dieses Element dasjenige, um was es zu tun wäre, sondern das Verhältnis der Momente, die sich in der Bewegung unterscheiden, ist, was als Ganzes zu begreifen und das wahrhaft Interessante und Vernünftige ist. Wir haben kurz die Hauptsache historisch anzugeben; die gründlichste Abhandlung darüber besitzen wir

---

S. 133.) „In diesem Sinne ist die Philosophie Schellings das Identitätssystem genannt worden, dessen Formel er mithin so ausdrückte, dass die Identität die Identität der Identität und der Nicht-Identität sei." ('Hegel' 1870, S. 16.) (B.)

[1]) Plat. Timæus, p. 35 (p. 32).

[2]) Ibidem.

von Bœckh „Ueber die Bildung der Weltseele im Timäos des Platon" in dem dritten Bande der Studien von Daub und Creuzer (S. 2€ flgd.).

Die 'Grundreihe' ist sehr einfach. „Zuerst hat Gott aus dem Ganzen Einen Teil genommen, alsdann den zweiten, den doppelten des ersten; der dritte ist ein und ein halbes Mal so viel als der zweite, oder der dreifache des ersten; der nächste das Doppelte des zweiten; der fünfte das Dreifache des dritten; der sechste das Achtfache des ersten; der siebente ist um sechsundzwanzig Teile grösser als der erste." Die Reihe ist mithin: 1; 2; 3; $4 = 2^2$; $9 = 3^2$; $8 = 2^3$; $27 = 3^3$. „Alsdann hat Gott die zweifachen und dreifachen Intervallen" (die Verhältnisse 1 : 2 und 1 : 3) „ausgefüllt, indem er wieder Teile aus dem Ganzen abschnitt. Diese Teile hat er in die Zwischenräume so gestellt, dass zwei Mitten in jedem seien, wovon die eine um den ebensovielten Teil grösser und kleiner als je eines der Extreme, die andere aber der Anzahl nach um gleich viel grösser und kleiner als diese Extreme ist" — das erste ein stetiges geometrisches Verhältnis, das andere ein arithmetisches. Die erste Mitte entsteht durch die Quadrate, ist also z. B. bei dem Verhältnisse 1 : 2 die Proportion $1 : \sqrt{2} : 2$; die andere ist bei demselben Verhältnisse die Zahl $1\frac{1}{2}$. Hierdurch entstehen dann neue Verhältnisse, welche wieder auf eine besondere angegebene schwierigere Weise in jene ersten eingeschoben sind, doch so, dass allenthalben etwas weggelassen worden und das letzte Verhältnis der Zahl zur Zahl 256 : 243, oder $2^8 : 3^5$ sei. — Man kommt jedoch mit diesen Zahlenverhältnissen nicht weit, denn sie bieten nichts für den speculativen Begriff dar. Die Verhältnisse und Gesetze der Natur lassen sich nicht mit solchen dürren Zahlen ausdrücken; diese sind ein empirisches Verhältnis, das nicht die Grundbestimmung in den Maassen der Natur ausmacht. Plato sagt nun: „Diese ganze Reihe hat Gott ihrer Länge nach in zwei Teile zerschnitten, sie kreuzweise, wie ein X, übereinander gelegt, ihre Enden zu einem Kreise umgebogen, und sie mit einer gleichförmigen Bewegung umschlossen, einen inneren Kreis und einen äusseren formierend, den äusseren als die Umwälzung des Sichselbstgleichen, den inneren als die des Andersseins oder Sichungleichen, jenen als den herrschenden, ungeteilten. Den inneren aber hat er wieder nach jenen Verhältnissen in sieben Kreise geteilt, wovon drei mit gleicher Geschwindigkeit, vier aber mit ungleicher Geschwindigkeit unter sich und gegen die drei ersten sich umwälzen. Dies ist nun das System der Seele, innerhalb deren alles Körperliche gebildet ist; sie ist die Mitte, durchdringt das Ganze und umschliesst es ebenso von aussen und bewegt sich in sich selbst, und hat so den göttlichen Grund eines unaufhörlichen und vernünftigen Lebens in sich selbst." [1]) — Dies ist nicht ganz ohne Verwirrung [2]) und daraus nur das Allgemeine zu nehmen, dass, indem dem Plato bei der Idee des körperlichen Universums schon die Seele als das umschliessende Einfache hereinkommt, ihm das Wesen des Körperlichen und der Seele die Einheit in der Differenz ist. Dieses gedoppelte Wesen, selbst an und für sich in der Differenz gesetzt, systematisiert sich innerhalb des Einen in viele Momente, die aber Bewegungen sind, so dass diese Realität und jenes Wesen beide dieses Ganze in der Entgegen-

---

[1]) Plat. Timæus, pp. 35—36 (pp. 32—34).

[2]) Ταῦτα δὴ πάντα πολλὴν ἔχει ταραχήν. (*Cf. Aristot. Pol. 2 : 5. 8, Plut. de Comm. Not. 50.*)

setzung von Seele und Körperlichkeit sind und dieses wieder Eins ist. Der Geist ist das Durchdringende, dem das Körperliche ebensosehr entgegengesetzt ist, als diese Ausdehnung er selbst ist.

Dies ist die allgemeine Bestimmung der Seele, die in die Welt gesetzt ist und dieselbe regiert, und insofern ihr das Substantielle, was in der Materie ist, ähnlich sieht, ist ihre Identität in sich behauptet. Dass in ihr dieselben Momente enthalten sind, die ihre Realität ausmachen, heisst nur: Gott als 'absolute Substanz' sieht nichts Anderes als sich selbst. Plato beschreibt daher das Verhältnis der Seele zu dem gegenständlichen Wesen so, dass sie, wenn sie eins der Momente desselben, entweder die teilbare oder unteilbare Substanz, berühre, sie sich in sich reflectierend darüber bespreche, beides unterscheide, was an ihm Dasselbe oder das Ungleiche sei, wie, wo und wann das Einzelne sich zu einander und zum Allgemeinen verhalte. „Wenn nun der Kreis des Sinnlichen, richtig sich verlaufend, sich seiner ganzen Seele zu erkennen giebt," — wenn die verschiedenen Kreise des Weltlaufs sich übereinstimmend mit dem Insichsein des Geistes zeigen, — „so entstehen 'wahre Meinungen' und 'richtige Ueberzeugungen'. Wenn aber die Seele sich an das Vernünftige wendet und der Kreis des Sichselbstgleichen sich zu erkennen giebt, so vollendet sich der Gedanke zur Wissenschaft." [1]) Dies ist nun das Wesen der Welt als des in sich säligen Gottes; hier ist erst die Idee des Ganzen vollendet und nach dieser Idee tritt erst die Welt hervor. Bisher war nur das Wesen des Sinnlichen, nicht die Welt als sinnliche schon hervorgetreten, denn ob Plato früher zwar schon von dem Feuer u. s. f. gesprochen hatte, gab er dort doch nur 'das Wesen' des Sinnlichen; er hätte daher auch besser getan, jene Ausdrücke wegzulassen. Darin liegt nun der Grund, warum es so scheint, als fange Plato hier von vorne an, zu betrachten, was er schon abgehandelt habe. Indem man nämlich vom Abstracten anfangen muss, um zum Wahren, zum Concreten zu kommen, welches erst später eintritt, hat dies, wenn man es nun gefunden, wieder den Schein und die Form eines Anfangs, besonders in Plato's loser Weise.

Plato geht nun weiter fort, indem er diese göttliche Welt auch das 'Muster' nennt, das allein im Gedanken (νοητόν) und immer in der Sichselbstgleichheit sei, dieses Ganze aber sich wieder so entgegensetzt, dass ein Zweites sei, das 'Abbild' jenes Ersten, die Welt, die Entstehung hat und sichtbar ist. Dieses Zweite ist das System der himmlischen Bewegung, jenes Erste das ewige Lebendige. Dasjenige, was Entstehung und Werden an ihm hat, sei nicht möglich, jenem Ersten, der ewigen Idee, völlig gleich zu machen. Es sei aber ein sich bewegendes Bild des Ewigen, das in der Einheit bleibe, gemacht, und dieses ewige Bild, das nach der Zahl sich bewege, sei, was wir 'Zeit' nennen. Plato sagt von ihr: Wir pflegen das 'War' und 'Wirdsein' Teile der Zeit zu nennen und tragen in das absolute Wesen der Zeit diese Unterschiede der in der Zeit sich bewegenden Veränderung; die wahre Zeit aber sei ewig, oder die Gegenwart. Denn die Substanz sei weder älter noch jünger und die Zeit, als unmittelbares Bild des Ewigen, habe ebenso nicht die Zukunft und Vergangenheit zu ihren Teilen. Die Zeit ist ideell, wie der Raum, nichts Sinnliches, sondern die unmittelbare Weise, wie der Geist in der gegenständlichen Weise hervortritt, die sinnliche unsinnliche. Die realen Momente des Princips der an und für sich seienden

---

[1]) Plat. Timæus, p. 37 (p. 35).

Bewegung im Zeitlichen sind nun die, an denen die Veränderungen hervortreten: „Aus dem Ratschluss und dem Willen Gottes, die Zeit zu erzeugen, entstand die 'Sonne', der 'Mond' und die fünf anderen Sterne, welche 'Planeten' genannt werden; sie sind es, welche zur Bestimmung und Bewahrung der Zahlenverhältnisse der Zeit dienen." [1]) Denn in ihnen sind eben die Zahlen der Zeit realisiert. So ist also die himmlische Bewegung, als die wahre Zeit, das in der Einheit bleibende Bild des Ewigen, d. h. ein solches, worin das Ewige die Bestimmtheit des Sichselbstgleichen behält. Denn alles ist in der Zeit, d. h. eben in der negativen Einheit, welche nichts frei in sich einwurzeln, und so dem Zufalle nach sich bewegen und bewegt werden, lässt.

Aber dieses Ewige ist auch in der Bestimmtheit der 'anderen' Wesenheit, in der Idee des sich ändernden und irrenden Princips, dessen Allgemeines die 'Materie' ist. Die ewige Welt hat ein Abbild an der Welt, die der Zeit angehört, aber dieser gegenüber ist eine zweite Welt, der die Veränderlichkeit wesentlich innewohnt. Das Sichselbstgleiche und das Andere sind die abstractesten Gegensätze, die wir früher hatten. Die ewige Welt, als in die Zeit gesetzt, hat so zwei Formen, die Form des Sichselbstgleichen und die Form des Sich-Anderen, des Irrenden. Die drei Momente, wie sie in dieser letzten Sphäre erscheinen, sind erstens das einfache Wesen, das erzeugt wird, das Entstandene oder die bestimmte Materie; zweitens der Ort, worin es erzeugt wird, und drittens das, woran das Gezeugte sein Urbild hat. Oder Plato giebt sie dann auch so an: „Das Wesen (ὄν), der Ort und die Erzeugung." Wir haben so den Schluss, in dem zwischen der individualen Zeugung und dem Allgemeinen der Raum die Mitte ist. Setzen wir dieses Princip nun der Zeit, nach ihrer Negativität, entgegen, so ist die Mitte dieses Princip des Anderen als allgemeines Princip — „ein aufnehmendes Medium, wie eine Amme" — ein Wesen, welches alles erhält, für sich bestehen macht und für sich gewähren lässt. Dieses Princip ist das Formlose, das aber aller Formen empfänglich ist, das allgemeine Wesen alles unterschieden Erscheinenden; es ist die schlechte passive Materie, was wir darunter verstehen, wenn wir davon sprechen, das 'relativ Substantiale', das Bestehen überhaupt, aber als äusserliches Dasein und nur abstractes Fürsichsein. Wir unterscheiden davon in unserer Reflexion die Form, und diese kommt nach Plato erst durch die 'Amme' zum Bestehen. In dieses Princip fällt das was wir die Erscheinung nennen, denn die Materie ist eben dieses Bestehen der einzelnen Zeugung, worin die Entzweiung gesetzt ist. Was nun aber hierin erscheint, ist nicht als Einzelnes irdischer Existenz zu setzen, sondern selbst als Allgemeines in deren Bestimmtheit aufzufassen. Da die Materie als das Allgemeine das Wesen alles Einzelnen ist, erinnert für's erste Plato, dass man von diesen sinnlichen Dingen nicht sprechen dürfe: das Feuer, das Wasser, die Erde, die Luft u. s. f. (die also hier wieder zum Vorschein kommen), denn hiedurch würden sie als eine fixe Bestimmtheit ausgesagt, die als solche bleibe; — was aber bleibt, ist nur ihre Allgemeinheit, oder sie als das Allgemeine, nur das Feurige, Irdische, u. s. f. [2])

Ferner exponiert Plato die bestimmte Wesenheit dieser sinnlichen Dinge, oder

---

[1]) Plat. Timæus, p. 48 (p. 57); pp. 37—38 (pp. 36—37). *Philo Judæus:* Τῆς κατ' οὐρανὸν τῶν ἑπτὰ πλανήτων πορείας μίμημά ἐστιν ἡ ἱερὰ λυχνία. *(Qu. rer. div. her. 45) Josephus:* 'Ενέφαινον οἱ ἑπτὰ λύχνοι τοὺς πλανήτας. *(B. J. 5: 5, 5.)*

[2]) Plat. Timæus, pp. 47—53 (pp. 55—66).

ihre einfache Bestimmtheit. In dieser Welt der Veränderlichkeit ist nun die Form die räumliche Figur, denn wie in der Welt, welche unmittelbares Abbild des Ewigen ist, die Zeit das absolute Princip ist, so ist hier das absolute ideelle Princip die reine Materie als solche, d. h. eben das Bestehen des Raums. Der Raum ist das ideelle Wesen dieser erscheinenden Welt, die Mitte, welche die Positivität und Negativität vereint; seine 'Bestimmtheiten' aber sind die Figuren. Und zwar unter den Dimensionen des Raumes ist es die 'Fläche', welche als wahre Wesenheit genommen werden muss, da sie zwischen Linie und Punkt im Raume die Mitte für sich, und in ihrer ersten realen Begrenzung Drei ist; so ist auch das 'Dreieck' die erste der Figuren, während der Kreis die Grenze als solche nicht an ihm hat. Hier kommt Plato also auf die Ausführung der Figurationen, in welchen das Dreieck die Grundlage ist; das Wesen der sinnlichen Dinge sind daher die Dreiecke. Da sagt er denn auf pythagoreische Weise, dass die Zusammensetzung und Verbindung dieser Dreiecke, als ihre der Mitte angehörende Idee, dann wieder nach den ursprünglichen Zahlenverhältnissen die sinnlichen Elemente ausmache. Dies ist nun die Grundlage; wie er aber die Figuren der Elemente und die Verbindungen der Dreiecke bestimme, übergehe ich. [1])

Von hier aus geht Plato auch in eine Physik und Physiologie über, in die wir ihm eben so wenig folgen wollen. Es ist als ein erster kindlicher Versuch anzusehen, die sinnliche Erscheinung in ihrer Vielheit zu begreifen [2]), aber er ist noch oberflächlich und verworren, — ein Aufnehmen der sinnlichen Erscheinung, z. B. der Teile und Glieder des Körpers und eine Erzählung desselben, mit Gedanken vermischt, die sich unsern formalen Erklärungen nähert, und worin in der Tat der Begriff ausgeht. Wir haben uns an die Erhabenheit der Idee zu halten, die das Vortreffliche daran ist, denn was die Realisierung derselben betrifft, hat Plato davon nur das Bedürfnis gefühlt und ausgedrückt. Oft ist auch der speculative Gedanke erkennbar, aber meistens läuft die Betrachtung auf ganz äusserliche Weisen, z. B. der Zweckmässigkeit u. s. f., hinaus. Es ist eine andere Weise, die Physik zu behandeln, als bei uns, denn während bei Plato auch die empirische Kenntnis noch mangelhaft ist, ist in der jetzigen Physik umgekehrt der Mangel der Idee fühlbar. [3]) Plato stellt, obschon er

---

[1]) Plat. Timæus, pp. 53—56 (pp. 66—72).

[2]) *„Die Entstehung und Bildung der philosophischen Wissenschaft hat die empirische Physik zur Voraussetzung und Bedingung." (Enc. § 246 Anm). Herbart: „Die Lehre der Hegel'schen Schule ist Empirismus." (12:685) Trendelenburg (1802—'72): „Die einzelnen Wissenschaften müssen die dialektische Methode von sich weisen, weil sie lehren will ohne zu lernen, weil sie, sich im Besitze des göttlichen Begriffes wähnend, die mühsame Forschung in ihrem sicheren Gange hemmt." ('Logische Untersuchungen' 3. Aufl. 1: 102.) A. Bullinger im Jahre 1883: „Was Trendelenburg in seinen Logischen Untersuchungen gegen Hegel geschrieben, ist lauter Missverständnis, lauter ungeschicktes Zeug." ('Hegels Lehre vom Widerspruch' S. 16.)*

[3]) *Ed. von Hartmann (1842—1906): „In formaler Hinsicht stehen wir jetzt auf dem sicheren Boden der inductiven Methode, während man vor hundert Jahren noch deductiv oder" — oder! — „dialektisch die Natur, ihre Stufen und ihre Gesetze zu construieren suchte." ('Das Problem des Lebens' S. 379.) Ego: Hegel hat häufig 'Deduction' gesagt, wo er 'Entwicklung' und 'Hervorbringung' dachte, nie aber gewähnt, seine 'Zusammenstellungen' einseitig 'ableiten' zu können. Kant hat geschrieben: „Mein Platz ist das fruchtbare Bathos der Erfahrung." (4:121.)*

unserer den Begriff der 'Lebendigkeit' nicht festhaltenden Physik nicht angemessen erscheint und nach kindlicher Weise in äusserlichen Analogien zu sprechen fortfährt, doch im Einzelnen sehr tiefe, auch für uns wohl beachtenswerte Blicke dar, wenn anders die Betrachtung der Natur nach der 'Lebendigkeit' bei unsern Physikern Platz hätte, und ebenso beachtenswert würde uns seine Beziehung des Physiologischen auf Psychisches erscheinen. Einige Momente enthalten etwas Allgemeines, z. B. die 'Farben', von wo aus er wieder in allgemeinere Betrachtungen übergeht. Indem nämlich Plato auf diesen Gegenstand zu reden kommt, sagt er über die Schwierigkeit, das Einzelne zu unterscheiden und zu erkennen, dass bei der Naturbetrachtung „zwei Ursachen zu unterscheiden sind: die 'notwendige' und die 'göttliche'. In allem muss man das Göttliche aufsuchen, um des säligen Lebens willen," — diese Beschäftigung ist Zweck an und für sich und in ihr liegt die Glückseligkeit, — „so weit unsere Natur dessen empfänglich ist, die notwendigen Ursachen nur zum Behuf jener Dinge, da wir sie ohne diese notwendigen Ursachen" (als Bedingungen der Erkenntnis) „nicht erkennen können." Die Betrachtung nach der Notwendigkeit ist die äusserliche Betrachtung der Gegenstände, ihres Zusammenhangs, ihrer Beziehung u. s. f. „Vom Göttlichen ist Gott selbst der Urheber;" das Göttliche gehört jener ersten ewigen Welt an, nicht aber als einer jenseitigen, sondern als einer gegenwärtigen. „Die Erzeugung und Einrichtung der sterblichen Dinge hat Gott seinen Gehülfen (γεννήμασι) aufgetragen." — Dies ist eine leichte Manier des Uebergangs vom Göttlichen zum Endlichen, Irdischen. — „Diese nun, das Göttliche nachahmend, weil sie in sich selbst das unsterbliche Princip einer Seele

---

Er sagt aber auch: „Die Vernunft sieht nur dasjenige ein, was sie 'nach ihrem Entwurfe' selbst hervorbringt; sie muss mit Principien ihrer Urteile nach beständigen Gesetzen vorangehen und die Natur nötigen, auf ihre Fragen zu antworten." (3 : 16.) Soll hierbei eine Lehre der Vernunft als solcher vernachlässigt werden dürfen? Auch Hartmann hat auf seine Weise eine (freilich ziemlich begrifflose) Begriffs- oder Kategorienlehre geleistet! — Im Gegensatze zum unglücklichen Bewusstsein des christlichen Mittelalters, wo das Denken auf ein gewähntes Uebernatürliches gerichtet war, hat der wissenschaftliche Mensch der Gegenwart offene Augen für das Wahre, welches in der Wirklichkeit selbst zu 'finden' sein soll, — obgleich die Wahrheit 'Idee' ist; er weiss dieses und jenes, er weiss vieles, allein er weiss nicht, was er sagt, weshalb er auch nie recht sagen kann, was er weiss, und wenn er ein 'wissenschaftlicher Philosophieprofessor' wäre. Ueberwiegend steht unsere Wissenschaftlichkeit (der Natur der Sache gemäss) unter dem Zeichen eines einseitigen Objectivismus; in annoch naiver Beobachtung meint man immer, die Wahrheit eines 'Anderen' sich aneignen zu müssen, da doch das Wahre und Wirkliche dieser Aneignung ein Vorsichkommen des Begriffes ist; nur der Begriff der Sache verhilft deshalb zum... Begriffe, und nimmermehr verhelfen zum eigentlichen Verständnis der Wirklichkeit (einseitige Verallgemeinerungen oder) blosse Inductionen. Die neuere Naturforschung allein führt noch nicht zur wahren Einsicht, und wenn der zu früh verstorbene Physiker H. R. Hertz (1857—'94) mit Recht schreibt, dass in der gereiften Erkenntnis die logische Reinheit in erster Linie zu berücksichtigen sei ('Ges. WW.' 3 : 11), so darf man fragen, woher dieselbe ohne reine Logik kommen soll? „Wir dürfen nicht vergessen," sagt Hertz (a. a. O. 1 : 365), „dass wir die Grenzen der 'exacten' Wissenschaft schon überschritten haben; der Appell an die Natur fehlt und Meinung steht der Meinung, Ansicht der Ansicht gegenüber." Und nur in einer Lehre reiner Vernunft gehen wir über 'Meinung' und 'Ansicht' hinaus; zur 'Einsicht' verhilft nur echte und methodische Logik, und so lange diese nach Kant von Hegel entwickelte Vernunftlehre vernachlässigt wird, kann sich unsere Wissenschaftlichkeit nicht zur Weisheit erheben. (B.)

empfangen, so haben sie einen sterblichen Körper gemacht, und in diesen eine andere sterbliche Idee der Seele gesetzt. Diese sterbliche Idee enthält die gewalthabenden und notwendigen 'Leidenschaften': das 'Vergnügen', die grösste Lockspeise zum Bösen, dann 'Schmerzen', die Hindernisse (φυγάς) des Guten; ferner auch 'Tollkühnheit' (θάρρος) und 'Furcht', die unverständigen Ratgeber; 'Zorn', 'Hoffnung' u. s. f. Diese Empfindungen gehören alle der sterblichen Seele an. Und um das Göttliche nicht zu beflecken, wo es nicht unumgänglich notwendig, haben die unteren Götter dieses Sterbliche vom Sitze des Göttlichen getrennt und in einen anderen Teil des Körpers eingewohnt, und haben so einen Isthmus und Grenze zwischen 'Kopf' und 'Brust' gemacht, den 'Hals' dazwischen setzend." Die Empfindungen, Leidenschaften u. s. f. wohnen nämlich in der Brust, im Herzen ('wir' legen ins Herz das Unsterbliche); das Geistige ist im Kopfe. Aber um jenes so vollkommen zu machen wie möglich, „haben sie" z. B. „dem Herzen, von Zorn entbrannt, die 'Lunge' als eine Hülfe beigesellt, weich und blutlos, dann durchbohrte Röhren, wie in einem Schwamm, habend, damit sie, Luft und Getränke in sich nehmend, das Herz abkühle und eine Erholung und Erleichterung seiner Hitze gewähre." [1]

Besonders merkwürdig ist, was Plato dann über die 'Leber' sagt: „Da der unvernünftige Teil der Seele, der Begierde nach Essen und Trinken hat, die Vernunft nicht hört, hat Gott die Natur der Leber geschaffen, damit die aus der Vernunft in dieselbe, wie in einen Spiegel, der die Urbilder aufnimmt und Gespenster zeigt, herabsteigende Kraft der Gedanken sie erschrecke, dann aber auch, wenn dieser Teil der Seele wieder besänftigt ist, er im Schlafe der Gesichte teilhaftig werde. Denn die uns gemacht haben, eingedenk des ewigen Gebots des Vaters [2], das sterbliche Geschlecht so gut zu machen als möglich, haben den schlechteren Teil von uns so eingerichtet, dass er auch einigermaassen der Wahrheit teilhaftig werde und haben ihm die Weissagung gegeben." Plato schreibt so die Weissagung der unvernünftigen, leiblichen Seite des Menschen zu, und obgleich man oft glaubt, dass bei Plato die 'Offenbarung' u. s. f. der Vernunft zugeschrieben werde, so ist dies doch falsch: es ist eine Vernunft, sagt er, aber in der Unvernünftigkeit. „Dass Gott eben der menschlichen Unvernunft die Weissagung gegeben, davon ist dies ein hinreichender Beweis, dass kein seiner Vernunft mächtiger Mensch einer göttlichen und wahrhaften Weis-

---

[1] Plat. Timæus, pp. 67—70 (pp. 93—99).

[2] Μεμνημένοι γὰρ τῆς τοῦ Πατρὸς ἐπιστολῆς· *Tim. 71 d. — Im griechischen Altertum hat man sich das Göttliche gern als das Väterliche gedacht; vgl. u. A. Hom. Iliad. 1 : 503. 544, 2 : 371; Hes. Theog. 36. 71—72. 542; Æsch. Suppl. 86—101. 139, Sept. 116; Soph. Trach. 275; Pind. I. 5 : 54; D. L. 7 : 147. Jüdisches wie Jes. 63 : 16, Mal. 2 : 10 u. Jesua ben Sira 4 : 10 erscheint daneben als Milderung älterer Auffassung und der chrestliche Vatergedanke ist von Anfang ein hellenistischer gewesen; vgl. Phil. Jud. L. A. 2 : 17, de sacr. Ab. et C. 9, vit. Mos. 3 : 39, de Pr. et P. 6, de Conf. L. 28, Muson. ap. Joh. Stob. Flor. 79 : 51, Epict. Diss. 1 : 3. 1, 1 : 9. 6 (Joh. 10 : 36 u. Röm. 8 : 14!), 1 : 9. 7, 1 : 13. 3, 3 : 22. 82; Max. Tyr. Diss. 17 : 5, — — und Matth. 5 : 45. 6. 9, Marc. 14 : 36, Röm. 8 : 15, Gal. 4 : 6. Man erwäge hier, dass die gottesdienstliche Religion einen übernatürlichen 'Herrn' voraussetzt und dieselbe an dem Vatergedanken in die Brüche geht, dass letzterer das Bewusstsein einer Wesensgemeinschaft zwischen Gott und Menschen mit sich bringt und der Jude, der im Talmud von unserem 'Vater im Himmel' redet, vom 'Heidentum' angesteckt erscheint.* (B.)

sagung teilhaftig wird, sondern nur, wenn entweder im Schlafe die Kraft der Besonnenheit gefesselt, oder einer durch Krankheit oder einen Enthusiasmus ausser sich gebracht ist." Das Hellsehen erklärt also Plato für das Niedrigere gegen das bewusste Wissen. „Der Besonnene aber hat solches nun auszulegen und zu deuten, denn wer noch im Wahnsinn ist, kann es nicht beurteilen. Gut ist es also schon von alters her gesagt worden: Zu tun und zu erkennen das seinige und sich selbst, kommt nur dem besonnenen Manne zu." [1]) Man macht Plato zum Schutzpatron des blossen Enthusiasmus; das ist hiernach ganz falsch. — Das sind die Hauptmomente der Naturphilosophie Plato's.

3. *Philosophie des Geistes.*

Teils haben wir, in Rücksicht der theoretischen Seite, das speculative Wesen des Geistes noch ohne seine Realisation, sowie die sehr wichtigen Unterschiede in Ansehung der Arten des Erkennens, schon im Allgemeinen bemerklich gemacht, teils finden wir bei Plato noch kein ausgebildetes Bewusstsein über den Organismus des theoretischen Geistes, sondern zwar 'Empfindung', 'Erinnerung' u. s. f., 'Vernunft' unterschieden, aber diese Momente des Geistes weder genau bestimmt, noch in ihrem Zusammenhange dargelegt, wie sie nach der Notwendigkeit sich zu einander verhalten. Was uns also von dem, was auf die Seite des Geistes fällt, nur noch interessieren kann, ist die Idee Plato's über die sittliche Natur des Menschen, und diese reale, 'praktische' Seite des Bewusstseins ist vorzüglich bei Plato das Glänzende, die wir daher jetzt herauszuheben haben. Dies hat nun auch nicht die Form, alsob sich Plato um ein oberstes 'Moralprincip' bemüht hätte, wie es jetzt genannt wird, und woran man etwas Leeres hat, indem man alles zu haben glaubt, noch um ein 'Naturrecht', diese triviale Abstraction über das reale praktische Wesen, das Recht, sondern jene 'sittliche' Natur ist es, die er in seinen Büchern von der 'Republik' expliciert. [2])
Die 'sittliche' Natur des Menschen scheint uns vom Staate entfernt zu sein; dem Plato jedoch erschien die 'Realität' des Geistes — insofern er... der Natur entgegengesetzt ist — in ihrer höchsten Wahrheit, nämlich als die Organisation eines Staats, der als solcher wesentlich sittlich ist, und er erkannte, dass die sittliche Natur (der freie Wille in seiner Vernünftigkeit) nur in einem wahrhaften Volke zu ihrem Rechte, zu ihrer Wirklichkeit kommt.

Näher ist nun zu bemerken, dass Plato in den Büchern von der Republik die Untersuchung seines Gegenstandes so einleitet, das gezeigt werden solle, was die 'Gerechtigkeit' (δικαιοσύνη) sei. Nach mancherlei Hin- und Herreden und nach mehreren negativen Betrachtungen ihrer Definitionen, sagt Plato endlich, in seiner einfachen Weise, in Ansehung dieser Untersuchung verhalte es sich so, wie wenn jemanden aufgegeben worden wäre, kleine und entfernte Buchstabenschrift zu lesen und die Bemerkung gemacht würde, dass dieselben Buchstaben

---

[1]) Plat. Timæus, pp. 70—72 (pp. 99—102).

[2]) *Die Recapitulation der Politeia Tim. 17 c—19 a lässt mit Wahrscheinlichkeit vermuten, dass dieselbe ursprünglich aus den Büchern II—V bestanden hat; VI—IX wären da später hinzugekommen und zuletzt sind I und X unorganisch mit dem Ganzen vereinigt worden. 'Plato's Hauptwerk', wie Edm. Pfleiderer 1896 auf S. 128 eines Buches über 'Sokrates und Plato' die Republik genannt hat, ist nicht eben ein Werk aus einem Gusse.*

sich in einem näheren Orte und grösser vorfinden: er würde sie, wo sie grösser sind, lieber erst lesen und dann auch die kleineren leichter lesen können. Ebenso wolle er mit der Gerechtigkeit verfahren. Die Gerechtigkeit sei nicht nur am Einzelnen sondern auch am Staate, und der Staat grösser als der Einzelne; sie werde deswegen auch an Staaten in grösseren Zügen ausgedrückt und leichter zu erkennen sein. — Das ist verschieden vom stoischen Reden von dem Weisen.[1] — Er wolle sie deswegen lieber, wie sie als Gerechtigkeit des Staats ist, betrachten.[2] Plato führt so durch Vergleichung die Frage nach der Gerechtigkeit herüber zur Betrachtung des Staats. Das ist ein sehr naiver, anmutiger Uebergang, der willkürlich scheint, der grosse Sinn aber führte die Alten zum Wahren und was Plato bloss für eine grössere Leichtigkeit ausgiebt, ist in der Tat vielmehr die Natur der Sache. Es ist also nicht die Bequemlichkeit, die ihn darin führt, sondern es ist dies, dass die Ausführung der Gerechtigkeit nur möglich ist, insofern der Mensch Mitglied des Staates ist, denn die Gerechtigkeit in ihrer 'Realität' und Wahrheit ist allein im Staate. Das Recht als der Geist, nicht insofern er 'erkennend' ist, sondern insofern er sich 'Realität' geben will, ist das 'Dasein' der Freiheit, die Wirklichkeit des Selbstbewussten, das geistige Insich- und Beisichsein, das tätig ist, wie ich im 'Eigentum' z. B. meine Freiheit in diese äusserliche Sache setze. Das Wesen des Staats ist nun wieder die objective Wirklichkeit des Rechts, die Realität, worin der ganze Geist ist, nicht bloss das Mich-Wissen als dieses Einzelnen. Denn wie der freie vernünftige Wille sich bestimmt, sind es Gesetze der Freiheit, aber diese Gesetze sind eben als Gesetze der Staaten, da es eben der Begriff des Staates ist, dass der vernünftige'

[1] *In einem Aufsatze über 'the stoical vein in Plato's Republic' ('Philos. Rev. X, 1: 12—27) hat Arthur Fairbanks die Ansicht dargelegt, dass Plato seinen Staat in steter Rücksichtnahme auf die Kyniker geschrieben habe und Ludwig Stein sagt in seinem (übrigens ziemlich verworrenen und begrifflosen) Buche über 'die sociale Frage' (1897, S. 196): „Mir scheint es ausgemacht, dass die bekannte Schilderung des Naturstaats bei Platon, Republ. II 372 a, auf die Kyniker geht." Damit ist freilich noch wenig gesagt. Der Subjectivist Antisthenes mit seiner blossen Einheit der Person hatte nur für Eine Tugend psychisches Material, und im Protagoras Laches Charmides Staat hat ihm Plato zeigen wollen, dass alle seine Specialbestimmungen der Tugend widerspruchsvoll oder leer und ungenügend seien; im Staate will er, nachdem er im ersten Buche, — welches den 'Gorgias' voraussetzt, durch seinen jugendlichen Ton an Protagoras und Euthydem mahnt und anfangs wohl getrennt umlief, — Antisthenes zunächst nur verspottet hat, dem letzteren einmal zeigen, dass keine seiner Bestimmungen der Gerechtigkeit befriedigen könne, indem dieselben nicht auf die concretere dreiteilige Seelenlehre gegründet seien. Diese sei das Entscheidende; sie erst befriedigt auch den Skeptiker Glaukon, und so wird denn Plato... wehmütig. Edmund Pfleiderer: V 473 d e— VII „atmet den tiefsten, wenn auch noch so sittlich idealen Pessimismus, um nicht zu sagen einen förmlichen praktischen Akosmismus, das Gegenstück zum theoretischen des Eleaten Parmenides. Ja, sie ist beim Nachfühlen wirklich ergreifend, diese Tragödie einer grossen Philosophenseele, eine Tragödie ähnlich dem Faust, nur weit gehaltvoller, tiefgründiger und berechtigter als bei jener Sagengestalt aus der ringenden Geburtsstunde der Neuzeit; und was das Wichtigste ist, hier haben wir nicht Dichtung vor uns, sondern Wahrheit und wirkliches Erleben." (A. a. O. S. 472.) Hat sich Plato gegen die nivellierenden Bestrebungen der Kyniker gerichtet, das achte Buch leistet eine beissende Kritik der Demokratie, Plutokratie und Oligarchie in Einem und im neunten heisst am Ende der rechte Staat ein nirgend zu findendes Himmelreich. Das zehnte Buch ist mit Phaidros und Phaidon zusammenzuhalten.* (B.)

[2] Plat. De Republ. II pp. 368—369 (p. 78).

Wille existiere. Im Staate also gelten die Gesetze, sind seine Gewohnheit und seine Sitte; weil aber ebenso unmittelbar die Willkür dabei ist, sind sie nicht bloss Sitte, sondern müssen zugleich auch gegen die Willkür eine Macht sein, wie sie eben in den Gerichten und Regierungen erscheint. So hält sich Plato, um die Züge der Gerechtigkeit zu erkennen, mit diesem Instincte der Vernunft daran, wie der Staat dieselben darstellt.

Das 'Gerechte' an sich wird bei uns gemeiniglich in der Form eines 'natürlichen Rechtes', des Rechtes in einem 'Naturzustande' vorgestellt; ein solcher Naturzustand ist aber unmittelbar ein sittliches Unding. Was 'an sich' ist, wird von denen, die das Allgemeine nicht erreichen, für etwas 'Natürliches' gehalten, wie die notwendigen Momente des Geistes für 'angeborene Ideen'. Das Natürliche ist vielmehr das vom Geiste Aufzuhebende, und 'das Recht des Naturzustandes' kann nur so auftreten, dass es 'das absolute Unrecht des Geistes' ist. Gegen den Staat als den 'realen' Geist ist der Geist in seinem einfachen, noch nicht realisierten Begriffe das abstracte 'Ansich'; dieser Begriff muss allerdings der Construction seiner 'Realität' vorhergehen, und dies ist es, was als 'Naturzustand' aufgefasst worden ist. Wir sind es gewohnt, von der Fiction eines Naturzustandes auszugehen, der freilich kein Zustand des Geistes, des vernünftigen Willens, sondern der Tiere untereinander ist, weshalb auch Hobbes richtig bemerkt hat, dass der wahre Naturzustand der Krieg aller gegen alle ist. Dieses 'Ansich' des Geistes ist zugleich der — einzelne Mensch, denn in der Vorstellung trennt sich überhaupt das Allgemeine von dem Einzelnen, alsob 'der Einzelne' an und für sich wäre, so wie er einmal ist, und 'das Allgemeine' ihn nicht zu dem machte, was er 'in Wahrheit' ist, dieses also nicht sein Wesen wäre, sondern das Wichtigste das wäre, was er Besonderes an sich hat.[1]) Die Fiction des Naturzustandes fängt von der Einzelnheit der Person an, ihrem freien Willen, und der Beziehung auf ándere Personen nach diesem freien Willen. Was 'von Natur Recht' sei, hat man also das genannt, was am Einzelnen und für den Einzelnen Recht ist, und den Zustand der Gesellschaft und des Staats hat man bloss gelten lassen als Mittel für die einzelne Person, die der Grundzweck sei. Plato umgekehrt legt das Substantiale, Allgemeine, zu Grunde, und zwar so, dass der Einzelne als solcher eben dieses Allgemeine zu seinem Zwecke habe und das Subject für den Staat wolle, handle, lebe und geniesse, so dass er dessen 'zweite' Natur, Gewohnheit und Sitte sei.[2]) Diese sittliche Substanz, die den Geist, das Leben und das Wesen der Individualität ausmacht und die Grundlage ist, systematisiert sich zu einem lebendigen organischen Ganzen, indem es sich wesentlich in seine Glieder unterscheidet, deren Tätigkeit eben das Hervorbringen des Ganzen ist.

Dieses Verhältnis des Begriffes zu seiner Realität ist bei Plato freilich nicht zum Bewusstsein gekommen und so finden wir bei ihm keine philosophische Construction, welche zuerst die Idee an und für sich, alsdann in ihr selbst die Notwendigkeit ihrer Realisation und diese selbst aufzeige. Ueber die platonische Republik hat sich daher dieses Urteil fixiert, dass Plato darin ein sogenanntes

---

[1]) *Persönlichkeitslehre ist in Gesellschaftslehre vorausgesetzt, vermag aber nicht ohne Weiteres das Gemeinwesen zu erklären; keine Lehre von Familie, Gesellschaft und Staat 'ohne' Psychologie, die deshalb noch nicht... Alles ist.* (B.)

[2]) Δευτέρα φύσις ἡ συνήθεια. *Hom. Clem. 5 : 25.*

'Ideal' von einer Staatsverfassung gegeben habe, die als 'sobriquet' sprichwörtlich geworden ist, in dem Sinne, dass diese Vorstellung eine 'Chimäre' sei, die wohl im Kopfe gedacht werden könne, auch an sich, wie sie Plato beschreibt, allerdings vortrefflich und wahr sei, — dass sie auch ausführbar sei, aber nur unter der Bedingung, dass die Menschen vortrefflich seien, wie vielleicht im Monde; dass sie aber nicht ausführbar sei für die Menschen, wie sie einmal auf Erden sind. Da man also die Menschen nehmen müsse wie sie sind, so könne man, wegen der Schlechtigkeit derselben, dieses Ideal nicht ins Dasein bringen und es sei daher doch sehr müssig, ein solches Ideal aufzustellen.

Für's erste ist hierüber zu bemerken, dass in der christlichen Welt überhaupt ein Ideal eines vollkommenen Menschen [1]) gang und gäbe ist, das freilich nicht wohl als die Menge eines Volkes vorhanden sein kann. Wenn wir es in Mönchen oder in Quäkern oder dergleichen frommen Leuten realisiert finden, so könnte ein Haufe solcher tristen Geschöpfe kein Volk ausmachen, so wenig als Läuse oder Parasitenpflanzen für sich existieren können, sondern nur 'auf' einem organischen Körper. Wenn solche Menschen ein Volk constituieren sollten, so müsste diese lammsmässige Sanftmut, diese Eitelkeit, die sich nur mit der — eigenen Person beschäftigt, und diese hegt und pflegt und sich immer das Bild und Bewusstsein der eigenen Vortrefflichkeit giebt, zugrundegehen. Denn das Leben im Allgemeinen und für's Allgemeine fordert nicht jene lahme und feige sondern eine ebenso energische Sanftmut: nicht eine Beschäftigung mit sich und seinen 'Sünden', sondern mit dem Allgemeinen und dem, was für dieses zu tun ist. [2]) Wem nun jenes schlechte Ideal vorschwebt, der findet freilich die Menschen immer mit Schwäche und Verderbnis behaftet und jenes 'Ideal' nicht 'realisiert'. [3]) Denn sie machen eben aus Lumpereien eine Wichtigkeit, worauf kein Vernünftiger sieht und meinen, solche Schwachheiten und Fehler seien doch vorhanden, wenn sie sie auch übersehen. Allein es ist nicht ihre Grossmut zu schätzen, sondern vielmehr, dass sie auf das, was sie Schwachheit und Fehler nennen, sehen, ist ihr eigenes Verderben, das etwas daraus macht.

---

[1]) ἡ τοῦ χρηστοῦ ἰδέα· *1 Clem. 14:4. Der 'gute' Christ ist mehr als gerecht: er vergilt nicht nur Gutes mit Gutem, sondern auch Böses mit Gutem, — was ihn freilich gegen die Gerechten ungerecht macht.* (B.)

[2]) *Namentlich ist die Keuschheit der Heiligen ein Kampf wider ihre Brunst und je inbrünstiger gebetet wird, um so brünstiger ist ihr Leib, so dass sie fortwährend mit sich selbst zu schaffen haben u. nicht zum Höheren gelangen; die Vernunft als solche aber, die da begreift, dass der Mensch nichts ohne die Finsternis wäre, über die er hinaus ins Licht strebt, sagt es sich selbst, indem sie es Anderem sagt, dass man immer sündigt und nimmer sündigt und die Entsündigung, an die der Einfältige nur glauben kann, in ihr erlebt wird. Die reine Vernunft ist noch vernünftiger als der heilige Geist, der als Geist reiner Frömmigkeit noch Geist gereinigter Dummheit ist; 'heilig' ist das Wesen, welches soll, was es will und will, was es soll, welches also noch ein Bestimmendes ausser sich hat, und das Vernünftige, welches sich selbst will und bestimmt, ist auch als Geist dieser Welt, oder geráde als Geist dieser Welt, der wirklichen Welt, über die 'Heiligkeit' hinaus. Ist die Natur, ist diese Welt, Offenbarung Gottes, oder ist sie des Teufels? Die Selbstentäusserung des Guten ist nicht ohne dessen Anderes; sie ist gut und böse in Einem, und dies ist nun eben das Wahre und Vernünftige.* (B.)

[3]) *Es ist nicht weise, eine Einrichtung des Gemeinwesens ersinnen zu wollen und anzustreben, durch die etwa 'dieses oder jenes' erreicht, oder ein für allemal 'realisiert' werden soll.* (B.)

Der Mensch, der sie hat, ist unmittelbar durch sich selbst davon absolviert, insofern er nichts daraus macht.[1]) Das Laster ist nur dieses, wenn sie ihm 'wesentlich' sind und das Verderben dieses, sie für 'etwas Wesentliches' zu halten.[2]) Jenes Ideal muss uns also nicht im Wege stehen, in welcher feinen Form es sei, wenn auch nicht gerade als Mönche und Quäker, sondern z. B. als dieses Princip der sinnlichen Entbehrung und der Entbehrung der Energie des Tuns, das vieles zu Boden schlagen muss, was sonst gilt. Alle Verhältnisse erhalten, ist widersprechend; es ist immer an denen, die sonst gelten, eine Seite, wo sie beleidigt werden. Auch was ich schon über das Verhältnis der Philosophie zum Staate angeführt habe, zeigt, dass das platonische Ideal nicht in diesem Sinne zu nehmen ist. Wenn ein Ideal überhaupt in sich Wahrheit hat durch den Begriff, so ist es keine 'Chimære', eben weil es wahrhaft ist, denn die Wahrheit ist keine Chimære; ein solches Ideal ist daher auch nichts Müssiges und Kraftloses, sondern vielmehr das Wirkliche.[3]) Wünsche zu machen, ist freilich ganz erlaubt; wenn man aber über Grosses und Wahrhaftes in sich nur frommes Wünschen hat, so ist das — gottlos, ebenso wenn man nichts kann, weil alles heilig und unverletzlich sei, und nichts Bestimmtes sein will, weil alles Bestimmte.... seinen Mangel habe. Das wahrhafte Ideal 'soll' nicht wirklich sein, sondern 'ist' wirklich und allein das Wirkliche[4]); soll eine Idee zur Existenz zu gut sein, so wäre dies vielmehr ein Fehler des 'Ideals' selbst, für das die 'Wirklichkeit' zu gut ist. Die platonische Republik wäre deswegen eine Chimäre, nicht weil solche Vortrefflichkeit der Menschheit fehlt, sondern sie, diese Vortrefflichkeit, zu schlecht für sie wäre. Denn was wirklich ist, ist vernünftig; man muss aber wissen, was in der Tat 'wirklich' ist: im gemeinen Leben ist alles 'wirklich', aber es ist ein Unterschied zwischen der Erscheinungswelt und der Wirklichkeit. Das Wirkliche hat auch ein äusserliches 'Dasein', welches Willkür und Zufälligkeit darbietet, wie in der Natur ein Baum, ein Haus, eine Pflanze zusammenkommen. Die Oberfläche im Sittlichen, das Handeln der Menschen hat viel Schlimmes und vieles könnte da besser sein; Menschen werden immer lasterhaft und verderbt sein, das ist aber nicht 'die Idee'. Erkennt man die Wirklichkeit der Substanz, so muss man durch die Oberfläche, an der sich die Leidenschaften herumbalgen, hindurchsehen. Das Zeitliche, Vergängliche existiert wohl, kann einem wohl Not genug machen[5]), aber dessenungeachtet ist es keine wahrhafte Wirklichkeit, so wenig als die Particularität des Subjectes, seine Wünsche und Neigungen.[6]) — Mit Beziehung auf diese Bemerkung

---

[1]) *Wer aus sich selbst nichts macht, hat dem Wahne entsagt, dass irgend welcher Genuss des Einzelnen, und irgend welche Entsagung des Einzelnen, etwas mehr als Nichtigkeit sei.* (B.)

[2]) *Der Vernünftige ist kein Heiliger und kein Sünder: er ist über solche Einseitigkeiten hinaus und lebt eben — vernünftig.* (B.)

[3]) *Die Wahrheit ist Idee und nicht Realität, deshalb aber nicht ohne Wirklichkeit; die wirkliche Wahrheit ist vielmehr überall und immer die wahre Wirklichkeit selbst.* (B.)

[4]) *Die als unvollzogen 'gemeinte' Idee heisst Ideal; die unvollzogene und zugleich 'wahre' und 'rechte' Idee jedoch ist die Idee, welche sich bereits vollzogen und verwirklicht hat, sich immerfort verwirklicht und so auch künftig sich verwirklichen und vollziehen wird.* (B.)

[5]) *„Je höher die Natur ist, desto mehr Unglück empfindet sie." (Enc. § 359 Zusatz.)*

[6]) *„Es ist dies nichts Anderes als die Aufführung der Tragödie im Sittlichen, welche das Absolute ewig mit sich selbst spielt, dass es sich ewig in die Objectivität*

ist an den Unterschied zu denken, der vorhin bei der platonischen Naturphilosophie gemacht wurde: Die ewige Welt, als der in sich sälige Gott, ist die Wirklichkeit, nicht etwa drüben, nicht jenseits[1]), sondern vielmehr die gegenwärtige Welt 'in ihrer Wahrheit betrachtet', — nicht wie sie dem Hörenden, Sehenden u. s. f. in die Sinne fällt. Wenn wir so den Inhalt der platonischen Idee betrachten, so wird sich ergeben, dass Plato in der Tat die griechische Sittlichkeit nach ihrer substantialen Weise dargestellt hat, denn das griechische Staatsleben ist das, was den wahrhaften Inhalt der platonischen Republik ausmacht. Plato ist nicht der Mensch, der sich mit abstracten Theorien und Grundsätzen herumtreibt; sein wahrhafter Geist hat Wahrhaftes erkannt und dargestellt und dieses konnte nichts anderes sein als das Wahrhafte der Welt, worin er lebte, dieses einen Geistes, der so gut in ihm lebendig gewesen ist wie in Griechenland. Es kann niemand seine Zeit überspringen, der Geist seiner Zeit ist auch sein Geist, aber es handelt sich darum, ihn nach seinem Inhalte zu erkennen.

Auf der anderen Seite ist eine vollkommene 'Constitution' in Beziehung auf ein Volk so zu betrachten, dass die 'Constitution' nicht für jedes Volk taugt. Wenn also gesagt wird, dass eine wahrhafte Constitution nicht für die Menschen, wie sie nun sind, passe, so ist einmal dies zu bedenken, dass eben die Constitution eines Volkes, je vortrefflicher sie ist, das Volk auch um so vortrefflicher macht, aber dann umgekehrt, da die 'Sitten' die 'lebendige Constitution' sind, die Constitution ebenso in ihrer Abstraction nichts für sich ist, sondern sich auf sie beziehen und der lebendige Geist dieses Volkes sie erfüllen muss. Es kann darum gar nicht gesagt werden, dass eine wahrhafte Constitution für jedes Volk passe und es ist allerdings der Fall, dass für die Menschen, wie sie sind, z. B. wie sie Irokesen, Russen, Franzosen sind, nicht jede tauglich ist. Denn das Volk fällt in die Geschichte. Aber wie der einzelne

---

gebiert, in dieser seiner Gestalt hiermit sich dem Leiden und dem Tode übergiebt und sich aus seiner Asche in die Herrlichkeit erhebt." (1:376.) Lucian: ἐν τῇ τοῦ αἰῶνος παιδιῇ. *(Vit. Auct. 14.)* Τοιαύτην τινὰ παίζειν παιδιὰν τὸν ἑαυτοῦ Δία Ἡράκλειτος λέγει. *Clem. Alex. Pædag. 1:5.* Αἰὼν παῖς ἐστι παίζων, πεττεύων, παιδὸς ἡ βασιληίη. *Heraclitus ap. Hippol. Rom. de Hær. 9:9. „Sempre a guisa di fanciullo scherza." Dante, il Purg. 15:3. „Ein ewiges Kind." Nietzsche, J. v. G. u. B.⁶ 81. Vgl. Emerson's 'Eternal Child'. — R. Eucken im Jahre 1898, in dem Wahne etwas gegen Hegel zu sagen: „Wir sind heute, auch ausserhalb des professionellen Pessimismus, viel zu sehr von dem Dunkel und Leid der Welt erfüllt, um in ihr, wie sie unmittelbar vorliegt, ein Werk reiner Vernunft zu verehren." (Z. für Phil. u. phil. Krit. 112:171.) Herr. E. hat wohl gemeint er wisse, was reine Vernunft sei und es 'also' dem Vernunftlehrer Hegel verargt, dass dieser gelehrt hat, die reine Vernunft sei eben das Wahre und Wirkliche oder ewig Gültige. Die Philosophieprofessoren der Gegenwart sind entweder 'Wissenschaftler' oder 'Literatoren': Logik und Hegel verstehen sie nicht.* (B.)

1) *Clemens Alexandrinus:* Ἴσμεν γὰρ τὴν Πλάτωνος πόλιν παράδειγμα ἐν οὐρανῷ κειμένην· *Strom. IV. p. 543 c. Sylb.* — Εἴδωλον εὐνομίας φιλοσόφου καὶ πολιτείας· *Plut. de Alex. virt. aut fort. 1:6. — Dem Stoiker Musonius (Stob. Flor. 40:9) aber ist Sokrates* πολίτης τῆς τοῦ Διὸς πόλεως, *weil er ein Bürger der Welt gewesen, die auch bei Marc Aurel (4:23)* Διὸς πόλις *heisst; nur dem unglücklichen 'christlichen' Bewusstsein ist die* πόλις Θεοῦ *(Iren. 2:7. 1, 2:8. 1, cf. Orig. c. Cels 6:35) als* ἡ ἄνω Ἱερουσαλήμ *(Gal. 4:26) ein jüdisch Uebernatürliches und Jenseitiges. Freilich ist der christlichen Dogmatik* τὸ κατὰ θεὸν πολίτευμα *(Eus. H. E. V præf. § 4), die 'Civitas Dei' (Augustin), auch wieder zur kirchlichen Wirklichkeit dieser Welt geworden.* (B.)

Mensch im Staate erzogen, d. h. als Einzelnheit in die Allgemeinheit erhoben wird und aus dem Kinde erst ein Mann wird, so wird auch jedes Volk erzogen; sein Zustand, worin es Kind ist, oder die Barbarei, geht in einen vernünftigen Zustand über. Die Menschen bleiben nicht nur wie sie sind, sondern sie werden auch anders, ebenso ihre Constitutionen. Und es ist hier die Frage, welches die wahrhafte sei, der das Volk zugehen müsse, wie die Frage ist, welches die wahre Wissenschaft der Mathematik oder jede andere sei, aber nicht, ob Kinder oder Knaben jetzt diese Wissenschaft besitzen sollen, da sie vielmehr erst so erzogen werden müssen, dass sie dieser Wissenschaft fähig werden. So steht dem geschichtlichen Volke die wahre Constitution bevor, so dass es ihr zugeht. Jedes Volk muss mit dem Fortgange der Zeit solche Veränderungen mit seiner vorhandenen Constitution machen, welche sie der wahren immer näher bringen; sein Geist tritt selbst seine Kinderschuhe aus und 'die Constitution' ist das Bewusstsein über das, was er 'an sich' ist, — die Form der Wahrheit, des Wissens von sich. Ist ihm das Ansich nicht mehr wahr, was ihm seine Constitution noch als das Wahre ausspricht, sein Bewusstsein oder Begriff und seine Realität verschieden, — so ist der Volksgeist ein zerrissenes, geteiltes Wesen. Es treten dan zwei Fälle ein: erstens das Volk zerschlägt durch einen inneren gewaltsameren Ausbruch dieses Recht, das noch gelten soll, oder ändert auch ruhiger und langsamer das Gesetz, was noch als Recht gilt, aber nicht mehr wahre Sitte ist, sondern worüber der Geist bereits hinaus ist; zweitens es hat den Verstand und die Kraft nicht' dazu, sondern bleibt bei dem niedrigeren Gesetze stehen, oder ein anderes Volk hat seine höhere Constitution erreicht, ist hierdurch ein vortrefflicheres Volk, — und jenes erste hört gegen es auf, ein Volk zu sein, und muss ihm unterliegen. Deswegen ist es wesentlich, zu wissen, was die wahre Constitution sei, denn was ihr widerstreitet, hat keinen Bestand, keine Wahrheit, und hebt sich auf. Es hat ein zeitliches Dasein, kann sich aber nicht erhalten; es hat gegolten, kann aber nicht fortwährend gelten; dass es abgeschafft werden muss, liegt in der Idee der Constitution. Diese Einsicht kann allein durch die Philosophie erreicht werden. Staatsumwälzungen geschehen ohne gewaltsame Revolutionen, wenn die Einsicht allgemein ist; Einrichtungen fallen ab, verlieren sich man weiss nicht wie, — jeder ergiebt sich darein, sein Recht zu verlieren. Dass es aber an der Zeit damit sei, muss die Regierung wissen; knüpft sie sich dagegen, unwissend über das was die Wahrheit ist, an zeitliche Einrichtungen, nimmt sie das unwesentlich Geltende in Schutz gegen das Wesentliche (und was dieses ist, ist in der Idee enthalten), so wird sie selbst damit von dem dringenden Geiste gestürzt, und die Auflösung der Regierung löst das Volk selbst auf: es entsteht eine neue Regierung, — oder die Regierung und das Unwesentliche behält die Oberhand.

Der Hauptgedanke, der nun Plato's Republik zugrundeliegt, ist eben der, welcher als das Princip der griechischen Sittlichkeit anzusehen ist, dass nämlich das Sittliche das Verhältnis des Substantialen überhaupt habe, also als göttlich festgehalten werde. Dies ist nun allerdings die Grundbestimmung. Die Bestimmung, die diesem substantialen Verhältnis der Individuen zur Sitte entgegensteht, ist die subjective Willkür der Individuen, die 'Moral', dass die Individuen nicht aus Achtung, Ehrfurcht für die Institutionen des Staats, des Vaterlandes aus sich heraus handeln, sondern aus eigener Ueberzeugung, nach einer moralischen Ueberlegung einen Entschluss aus sich fassen und sich

danach bestimmen. Dieses Princip der subjectiven Freiheit ist ein späteres, ist das Princip der ausgebildeten modernen Zeit, das auch in die griechische Welt, aber als Princip des Verderbens des griechischen Staatslebens, gekommen ist. Es war das Verderben, weil der griechische Geist, seine Staatsverfassung und seine Gesetze nicht darauf berechnet wären noch sein konnten, dass innerhalb ihrer dieses Princip auftreten würde. Weil beides nicht homogen ist, mussten griechische Sitte und Gewohnheit untergehen. Plato hat nun den wahrhaften Geist seiner Welt erkannt und aufgefasst, und ihn nach der näheren Bestimmung ausgeführt, dass er dieses neue Princip in seiner Republik unmöglich machen wollte.[1]) Es ist so ein substantialer Standpunkt, auf dem Plato steht, indem das Substantiale seiner Zeit zugrundeliegt, aber derselbe ist auch nur relativ so, da es nur ein griechischer Standpunkt ist und das spätere Princip mit Bewusstsein verbannt wird. Dies ist das Allgemeine des platonischen Ideals vom Staate und aus diesem Gesichtspunkte muss man es betrachten; Untersuchungen, ob ein solcher Staat möglich und der beste sei, die sich auf die neuesten Gesichtspunkte basieren, führen nur auf schiefe Ansichten. In modernen Staaten ist Freiheit des Gewissens[2]), wonach jedes Individuum fordern kann, für seine Interessen sich ergehen zu können; dies ist aber aus der platonische Idee ausgeschlossen.

a. Ich will nun in näherer Ausführung die Hauptmomente angeben, insofern sie philosophisches Interesse haben. Stellt nun Plato auch dar, was der Staat in seiner Wahrheit ist, so hat der platonische Staat doch eine Schranke, die wir kennen lernen werden, dass nämlich der Einzelne nicht — im formalen Rechte — dieser Allgemeinheit entgegensteht, wie in der toten Constitution der

---

1) *Plato:* τὴν ἀναρχίαν ἐξαιρετέον ἐκ παντὸς τοῦ βίου ἁπάντων τῶν ἀνθρώπων. *('Gesetze' 942 d.) Im Gegensatze zum Einheitsprincip des platonischen Staats verteidigt freilich schon Aristoteles das Princip der Besonderheit und Subjectivität im zweiten Buche seiner Politik; Hegel aber sagt: „Das Princip der modernen Staaten hat die ungeheure Stärke und Tiefe, das Princip der Subjectivität sich zum selbständigen Extreme der persönlichen Besonderheit vollenden zu lassen und zugleich es in die substantiale Einheit zurückzuführen und so in ihm diese zu erhalten." (Ph. des Rechts § 260.) — L. Stein: „Bei Hegel wird das Individuum so sehr vom Staat überschattet, dass sich ihm der Staat geradezu zur Substanz des Sittlichen verdichtet." ('Die sociale Frage' S. 501.) C. R. Köstlin (1813—'56) im Jahre 1845: „Darin liegt es, dass man der Rechtsphilosophie Hegels den gegründeten Vorwurf macht, dass sie, die ganz aus dem Metall der Freiheit gebaut sein soll, vielmehr geradezu die Freiheit vernichte." ('Neue Revision der Grundbegriffe des Criminalrechts', S. 24.) — Womit wieder erwiesen ist, dass wir über Hegel'sche Logik hinaussind.* (B.)

2) *Hier vergleiche man die christliche Forderung der Gewissensfreiheit Tert. Apol. 24, ad Scap. 2, Lact. I. D. 5 : 13. 11. 19—20, u. die christliche Forderung des Gewissenszwanges Firm. Mat. 20 : 7. „Die Superstition soll ein Ende haben, die Torheit der Götzenopfer soll aufhören," decretierten die dort Angeredeten im Jahre 341. Julian: „Ihr eifert den Juden in ihrer Gehässigkeit nach, ihr stürzet Tempel und Altäre und habt nicht nur von uns diejenigen niedergemetzelt, welche den väterlichen Satzungen treu blieben, sondern auch von den Leuten, die euren Irrtum teilen, die Ketzer, welche nicht genau auf dieselbe Weise wie ihr den Toten beklagen." (K. J. Neumann, 'Kaiser Julians Bücher gegen die Christen' 1880, S. 27.) Ambrosius de obitu Theodosii 4. 38: „Omnes cultus idolorum fides ejus abscondit, omnes eorum cærimonias obliteravit; sacrilegos removit errores, clausit templa, simulacra destruxit." Orosius (7 : 54): „Theodosius, propagator Ecclesiæ." Sozomenos (8 : 11):* ἐς τὰ μάλιστα τὴν ἐκκλησίαν αὐξήσας. *Vgl. auch August. de C. D. 5 : 26, ad Don. ep. 93, u. s. w.* (B.)

'Rechtsstaaten'. Der Inhalt ist nur das Ganze, zwar die Natur des Individuums, aber sich reflectierend ins Allgemeine, nicht fixiert, noch an und für sich geltend, so dass das praktische Wesen am Staate und am Einzelnen dasselbe ist. Indem Plato also von der Gerechtigkeit ausgeht, welche in sich schliesst, dass der Gerechte allein als sittliches Mitglied des Staats existiere, legt er in der näheren Weise der Behandlung, um zu zeigen, wie diese Wirklichkeit des substantialen Geistes beschaffen sei, erstens den Organismus des sittlichen Gemeinwesens, d. h. die Unterschiede, die in dem Begriffe der sittlichen Substanz liegen, auseinander. Durch die Entfaltung dieser Momente wird sie lebendig, daseiend; diese Momente sind aber nicht unabhängig, sondern nur gehalten in der Einheit. Plato betrachtet diese Momente des sittlichen Organismus in drei Gestalten: erstens wie sie im Staate als 'Stände' sind; zweitens als 'Tugenden', oder Momente des Sittlichen; drittens wie sie Momente des einzelnen Subjectes, der empirischen Wirksamkeit des Willens sind. Plato predigt nicht 'Moral', er zeigt, wie 'das Sittliche' [1]) sich lebendig in sich bewegt; seine 'Functionen', seine 'Eingeweide' stellt er also auf. [2]) Denn innere Systematisierung, wie im organischen Leibe, nicht gediegene, tote Einheit, wie die Metallität, kommt eben durch die unterschiedenen 'Functionen der Eingeweide' hervor, welche sich zu dieser in sich lebendigen sich bewegenden Einheit machen.

Ohne 'Stände', ohne diese Teilung in grosse Massen, hat der Staat keinen Organismus; diese grossen Unterschiede sind der Unterschied des Substantialen. [3]) Der Gegensatz, der im Staate zunächst vorkommt, ist der des 'Allgemeinen', als Staatsgeschäfts und Lebens im Staate, und des 'Einzelnen', als Lebens und Arbeitens für das Einzelne; beide Geschäfte sind so verteilt, dass ein Stand jenem gewidmet ist, ein anderer aber diesem. Näher führt Plato drei Systeme der Wirklichkeit des Sittlichen auf: Die Functionen der 'Gesetzgebung', Beratung, über-

---

[1]) *D. h. das Wirkliche und Wahre in den Sitten.* (B.)

[2]) *Was ist an letzteren überhaupt das Begreifliche? Das Wahre in der Einheit der Empfindlichkeit und Reizbarkeit. Diese sind im tierisch oder vollkommen Lebendigen identische Verschiedene im Verhältnis der Empfänglichkeit und ihrer Verkehrung, und wirksame Selbstverkehrung ist die Selbstwiederholung, welche über die Veranlassung hinausgeht. Letztere ist eine Selbstgestaltung voraussetzende Selbsterhaltung, welche sich zur Arterhaltung entzweit; Empfänglichkeit ist an sich das Andere, d. h. die Fruchtbarkeit, und die Empfindung nichts Nennenswertes ohne Eingeweide. Die Nerven empfinden Muskelbewegung; die Empfindlichkeit aber in der Beweglichkeit und die Beweglichkeit in der Empfindlichkeit sind zusammen in der Selbsterhaltung und Selbstverkehrung, d. h. zuletzt in der Selbstwiederholung, vorauszusetzen und erweisen sich am Essen, Trinken und Anderen derselben, so wie an den geschlechtlichen Empfängnissen und Ausscheidungen, als einheitliche Anlage zur Selbsterhaltung der Gattung im Wechsel der Individuen. So sind die Eingeweide das vereinzelte und realisierte Leben selbst.* (B.)

[3]) *„'A chacun selon ses capacités, à chaque capacité selon ses œuvres." Grundsatz der Saint-Simonisten. — „La hiérarchie des capacités ne saurait être dorénavant admise comme principe et loi d'organisation; l'égalité seule est notre règle, comme elle est aussi notre idéal." Proudhon, 'Syst. des Contr. Écon.' ch. 3 § 1. — „Il faut qu'il y ait des victimes." A. a. O., ch. 1. — Und es ist nur vernünftig, dass der höhere Mensch dem niederen, der Mensch überhaupt dem Vieh, geopfert werde. Denn „le cœur du prolétaire est, comme celui du riche, un égout de sensualité bouillonnante, un foyer de crapule et d'imposture." (A. a. O., ch. 8.) Die herunterholende und herunterziehende Gleichheit wird also etwas Schönes zuwegebringen.* (B.)

haupt der Tätigkeit und Vorsorge für das Allgemeine, für die Interessen des Ganzen als solchen, der 'Verteidigung' des Gemeinwesens nach aussen gegen Feinde und der Sorge für das Einzelne, das 'Bedürfnis', wie Ackerbau, Viehzucht, Verfertigung der Bekleidung, Häuser, Geräte u. s. f. Dies ist im Allgemeinen ganz richtig, doch erscheint es mehr als äussere Notwendigkeit, weil sich solche Bedürfnisse vorfinden, ohne aus der Idee des Geistes selbst entwickelt zu sein. Ferner werden diese unterschiedenen Functionen nun an verschiedene Systeme verteilt, indem sie einer Masse von Individuen zugeteilt werden, die dazu besonders bestimmt sind, und das giebt die unterschiedenen 'Stände' des Staats, indem Plato ebenfalls gegen die oberflächliche Vorstellung ist, dass einer und derselbe alles zusammen sein müsse. Er führt hiernach drei Stände auf: den der 'Regierer', Gelehrten, Wissenden, den der 'Krieger' und den des Anschaffens der Bedürfnisse, die 'Ackerbauer' und 'Handwerker'.[1]) Den ersten nennt er auch den der 'Wächter' (φύλακας), die wesentlich philosophisch gebildeten Staatsmänner, welche die wahrhafte Wissenschaft besitzen; sie haben die Krieger als Betätigung auf ihrer Seite (ἐπικούρους τε καὶ βοηθούς), aber so, dass nicht ein Civil- und Militärstand auseinanderfällt, sondern beides vereint ist[2]) und die Ælteste die Wächter sind.[3]) Wiewohl Plato diese Einteilung der Stände nicht deduciert[4]), so bildet sie doch auf diese Weise die Constitution des platonischen

---

[1]) *Ackerbauer und Handwerker stehen schon höher als Jäger, Fischer und sogar Hirten, unterstehen aber zunächst den Kriegsleuten, indem bekanntlich der oberste Kriegsherr die Jagd nicht liebt. Das 'Natürliche' jedoch dauert und regiert nach wie vor die Welt, oder ist vielmehr die natürliche Welt selbst, welche sich nie zur geistig, bzw. geistreich, vernünftigen machen lässt. „Schleichwege muss in dieser Welt die Wahrheit gehn" und „die Regierung ist die bewusste Macht der unbewussten Gewohnheit." (Heg. 18 : 50.)* (B.)

[2]) Diesen platonischen Andeutungen gemäss fasste auch Hegel in einem früheren rechtsphilosophischen Versuche (Werke, Bd. I, S. 380—381) diese beiden Stände in einen zusammen, den er später (Werke, Bd. VIII, S. 267) den allgemeinen Stand nannte; den 'anderen' (wie Hegel sich an der ersten Stelle ausdrückt) noch übrig gebliebenen Stand bei Plato unterschied Hegel aber in beiden Darstellungen als zweiten (städtisches Gewerbe) und dritten Stand (Ackerbauer). (C. L. M.)

[3]) Plat. De Republica, II, pp. 369—376 (pp. 79—93); III p. 414 (p. 158—159).

[4]) *Was freilich schwierig gewesen wäre. Denn sie entsprechen einem Verhältnis, das sich in allem wiederfindet, nicht aber einseitig ableiten lässt; sie entsprechen dem Verhältnis der Potentialität, Realität und Idealität, welches zunächst z. B. in der menschlichen Erfahrung das Verhältnis von Empfinden, Wahrnehmen und Vernehmen ist. Die trayo gunâh der Inder, Tamas Radschas und Sattwa, bei denen man ja an dumpf, träge, finster, an schmerzvoll, ringend, leidenschaftlich und an heiter, friedlich, klar denken kann, sind Individualitätskategorien in dem nämlichen Verhältnis einer Vorbedingung, Realisierung und Idealisierung des Psychischen oder Seelischen; ebenso wie sich logische Denkbarkeit, natürliche Realität und geistige Idealität im Allgemeinen, Beweglichkeit, erscheinende Mannigfaltigkeit und Leben in der Natur, Steine, Gewächse und Tiere am Leben, im Verhältnis der Vorbedingung oder Vorstufe, des Gesetzten oder Entäusserten und des Erinnerten oder in sich Gehenden begreifen lassen, sind wieder im menschlichen Leben das Leibliche, Erregbare und Vernünftige im angegebenen Verhältnis das Psychische, welches die indischen Gunâs bezeichnen sollen. Platon hat dieselben im Verhältnis menschlicher Habsucht, Tapferkeit und Wissbegierde gedacht, und die alexandrinisch jüdische Gnosis aus der zweiten Hälfte des ersten christlichen Jahrhunderts, welche das Evangelium von dem wahren Jesus, Jesua oder Josua hervorgebracht hat, unterschied zwischen einer gefangenen, berufenen*

Staates und jeder Staat ist notwendig ein System dieser Systeme innerhalb seiner selbst. Plato geht dann hierbei zu einzelnen Bestimmungen über, die zum Teil kleinlich sind und besser entbehrt würden; z. B. er bestimmt sogar für den ersten Stand besondere Titulaturen, spricht davon, wie die Ammen sich benehmen sollen, u. s. f. [1])

Alsdann zeigt Plato die Momente, welche hier in 'Stände' realisiert sind, als 'sittliche' Eigenschaften auf, die in den Individuen vorhanden sind und deren Wesenheit ausmachen: der in seine allgemeinen Bestimmtheiten verteilte einfache sittliche Begriff. Denn als Resultat dieser Unterscheidung der Stände giebt er an, dass durch solch' einen Organismus alle 'Tugenden' im Gemeinwesen lebendig vorhanden seien; er unterscheidet deren vier [2]) und man hat sie Cardinaltugenden genannt.

Als erste Tugend erscheint die 'Weisheit' (σοφία) und die Wissenschaft: ein solcher Staat werde weise und wohlberaten sein, und zwar nicht wegen der mannigfaltigen Kenntnisse, die darin vorhanden sind, welche sich auf die vielen einzelnen gemeinen Beschäftigungen beziehen, die ein Eigentum der Menge sind, wie Schmiedekunst, Ackerbau (Handwerkswissenschaften und Cameralwissenschaften, wie wir uns ausdrücken würden), sondern wegen der wahrhaften Wissenschaft, die ihre Realität an dem Stande der Vorsteher und Regenten hat, welche das Allgemeine beraten, sowohl wiefern es sich in sich selbst als zu anderen Staaten auf's beste verhält. Diese Einsicht sei eigentlich nur der Besitz des kleinsten Teils. [3])

Die zweite Tugend ist die 'Tapferkeit' (ἀνδρία), welche Plato so bestimmt, dass sie eine feste Behauptung der gerechten und den Gesetzen gemässen Meinung von dem sei, was zu fürchten ist und die, im Gemüte befestigt, sich durch Begierden, durch Vergnügen nicht wankend machen lasse. Dieser Tugend entspreche der Stand der Krieger. [4])

Die dritte Tugend ist die 'Mässigung' (σωφροσύνη), die Gewalt über die Begierden und Leidenschaften, die wie eine Harmonie durch das Ganze verbreitet

---

und auserwählten Gemeinde, in denen man leicht das nämliche Verhältnis wiederfindet, wenngleich zunächst nur an mosaisch gebliebene Juden der Synagoge, Zuhörer oder Laien in der josuanischen Ekklesia und eingeweihte Redner oder Lehrer der 'chrestlichen' Vielen gedacht wurde. Das Irdische, Seelische und Geistige am Menschen spielte in den Unterschied mit herein und wurde gelegentlich auch erwähnt. Dazu ist es leicht zu sehen, dass der evangelische Jesus, Jesua oder Josua für die seelischen Berufenen die dritte Guna oder Beschaffenheit 'moralisch' verkörpert; der natürlichen Bosheit und psychischen Gerechtigkeit gegenüber ist er als Chrestus die geistige Güte, der als das unerschienene Göttliche weder der Teufel oder Fürst dieser Welt noch ein übernatürlicher göttlicher Herr sondern der himmlische Vater entspricht. Und es fällt auf, das in der zum Evangelium für die Vielen entäusserten alexandrinischen Gnosis Teufel, Herr und Vater der indischen Dreizahl Schiwa, Wischnu und Brahmâ entsprechen, wenngleich diese Uebereinkunft zwar eine schematische, nicht aber eine geschichtlich bedingte ist; denn in der indischen Trimûrti ist Brahmâ nur das männlich gedachte Neutrale, welches die einander entgegengesetzten Çiva und Vishnu vereinigen sollte, wogegen der Vater Jesu zum jüdischen Herrn das hellenistische Andere ist. (B.)

[1]) Plat. De Republica, V, p. 463 (p. 241); p. 460 (p. 236).
[2]) Plat. De Republica, IV, p. 427—428 (p. 179—181).
[3]) Plat. De Republica, IV, p. 428—429 (p. 181—182).
[4]) Plat. De Republica, IV, p. 429—430 (p. 182—185).

sei, so dass die schwächeren Menschen und die stärkeren, es sei nach dem Verstande betrachtet, nach der Stärke, oder Menge, oder Reichtum, oder in welcher Rücksicht es sei, auf eins und dasselbe zusammenwirken und mit einander übereinstimmen. Diese Tugend sei also nicht, wie Weisheit und Tapferkeit, auf Teile des Staats eingeschränkt, sondern den Regenten und Regierten gemeinschaftlich als eine 'Harmonie' verteilt, die Tugend aller Stände.[1]) Ungeachtet diese Mässigung die Harmonie ist, in der alles zu Einem Zwecke wirkt, ist sie doch eigentlich die Tugend des dritten Standes, dem die Herbeischaffung der Bedürfnisse und die Arbeit zufällt, wiewohl sie ihm bei dem ersten Anblicke nicht sogleich zu entsprechen scheint. Allein diese Tugend ist eben dieses, dass kein Moment, keine Bestimmtheit oder Einzelnheit sich isoliert, im Moralischen näher, dass kein Bedürfnis sich zum 'Wesen' macht und damit Laster wird. Die Arbeit ist nun gerade dieses Moment der auf's Einzelne sich beschränkenden Tätigkeit, die aber ins Allgemeine zurückgeht und für es ist. Ist diese Tugend also auch allgemein, so findet sie doch besonders in Ansehung des dritten Standes statt, der zunächst nur in Harmonie zu bringen ist, indem er nicht die absolute Harmonie hat, die die anderen Stände in sich selbst haben.

Die vierte Tugend endlich ist die 'Gerechtigkeit', um die es von Anfang an zu tun gewesen. Diese werde im Staate (als Rechtschaffenheit) darin gefunden, dass jeder Einzelne sich nur um Eine Sache, die sich auf den Staat bezieht, bemühe, wozu seine Natur am geschicktesten geboren ist, so dass jeder nicht vielerlei treibe, sondern das ihm Zukommende, Jung und Alt, Knaben, Weiber, Freie, Sklaven, Handwerker, Obrigkeiten und Regierte. Es ist hierüber erstens zu bemerken, dass Plato die Gerechtigkeit hier neben die anderen Momente stellt und dieselbe so als eine der vier Bestimmungen erscheint. Aber er nimmt dies so zurück, dass 'sie' es nun sei, welche den anderen, der Mässigkeit, Tapferkeit und Weisheit, erst die Kraft giebt, dass sie werden und dass sie, wenn sie vorhanden sind, sich erhalten können. Deswegen er auch gesagt hatte, die Gerechtigkeit werde für sich selbst schon vorhanden angetroffen werden, wenn jene anderen Tugenden gefunden seien.[2]) Bestimmter dies gesagt, so ist der Begriff der Gerechtigkeit die Grundlage, die Idee des Ganzen, welches so in sich organisch geteilt ist, dass jeder Teil nur als Moment im Ganzen und das Ganze durch ihn ist, so dass an diesem jene Stände oder Eigenschaften nur eben diese Momente sind. Die Gerechtigkeit nur ist dieses Allgemeine, Durchdringende, damit aber zugleich das Fürsichsein jedes Teils, den der Staat für sich gewähren lässt.

Es erhellt hieraus zweitens, dass Plato unter 'Gerechtigkeit' nicht das Recht des Eigentums, wie gemeinhin in der Rechtswissenschaft, verstanden hat, sondern dies, dass der Geist in seiner Totalität zu seinem Rechte, als dem Dasein seiner Freiheit gelange. Im Eigentum ist höchst abstract meine Persönlichkeit, meine ganz abstracte Freiheit vorhanden. Bestimmungen dieser Rechtswissenschaft hält Plato (De Republica, IV p. 425 Steph.; p. 176 Bekk.) im ganzen für überflüssig. Allerdings finden wir auch bei ihm Gesetze über Eigentum, Polizei u. s. w., „aber," sagt er, „edlen und schönen Männern darüber Gesetze zu geben, verlohnt sich nicht der Mühe." Wirklich, wie will man darüber gött-

---

[1]) Plat. De Republica, IV p. 430—432 (p. 185—188).
[2]) Plat. De Republica, IV p. 432—433 (p. 188—191).

liche Gesetze erfinden, wo der Stoff an sich nur Zufälligkeiten enthält? Auch in den Büchern über die Gesetze [1]) betrachtet er hauptsächlich das Sittliche, doch lässt er sich etwas mehr auf jenes ein. Indem aber die Gerechtigkeit nach Plato vielmehr das ganze Wesen ist, welches sich für den Einzelnen so bestimmt, dass jeder das, zu dem er geboren ist, aufs beste treiben lerne und treibe, kommt er allein als bestimmte Individualität zu seinem Rechte, nur so gehört er dem allgemeinen Geiste des Staates an und kommt in ihm zum Allgemeinen seiner als eines Diesen. Während das Recht das Allgemeine mit einem bestimmten Inhalte und damit nur formal Allgemeines ist, so ist hier dieser Inhalt die bestimmte ganze Individualität, nicht dieses oder jenes mir durch den Zufall des Besitzes gehörige Ding, sondern meine eigentliche Habe ist der ausgebildete Besitz und Gebrauch meiner Natur. Die Gerechtigkeit lässt überhaupt jeder besonderen Bestimmung ihr Recht widerfahren und führt sie ebenso ins Ganze zurück; dadurch, dass die Particularität eines Individuums ausgebildet werden und zum Dasein kommen muss, ist jeder an seiner Stelle und erfüllt seine Bestimmung. Gerechtigkeit heisst also nach ihrem wahrhaften Begriff bei uns die Freiheit im subjectiven Sinne, weil sie dies ist, dass das Vernünftige Existenz erhalte; und indem dieses Recht, dass die Freiheit zum Dasein komme, allgemein ist, stellt Plato die Gerechtigkeit oben an als die Bestimmung des Ganzen, in dem Sinne, dass die vernünftige Freiheit durch den Organismus des Staats zur Existenz gelange, — eine Existenz, die dann, als notwendig, eine Weise der Natur ist.

Das besondere Subject als Subject hat ebenso diese Eigenschaften an ihm, und diese 'Momente des Subjectes' entsprechen den drei realen Momenten des Staats. Dass so in der Idee des Staates Ein Rhythmus, Ein Typus ist, — das ist eine grosse und schöne Grundlage des platonischen Staates. [2]) Diese dritte Form, in der jene Momente aufgezeigt werden, bestimmt Plato auf folgende Weise. Es zeigen sich am Subjecte zuerst Bedürfnisse, 'Begierden' (ἐπιθυμίαι), wie Hunger und Durst, deren jede auf etwas Bestimmtes und nur auf dieses geht. Die Arbeit für die Begierde entspreche der Bestimmung des dritten Standes. Zugleich aber auch finde sich zweitens im einzelnen Bewusstsein etwas Anderes, was die Befriedigung dieser Begierde aufhalte und hindere und über den Reiz zu derselben die Oberhand habe; dies sei das 'Vernünftige' (λόγος). Diesem entspreche der Stand der Vorsteher, die Weisheit des Staats. Ausser diesen zwei Ideen der Seele sei ein Drittes, der 'Zorn' (θυμός), welcher einesteils den Begierden verwandt sei, aber ebenso auch gegen die Begierden streite und der Vernunft beistehe. „Teils wenn einer Unrecht getan hat und 'der' ihn Hunger und Kälte ausstehen

---

[1]) *Wo er einen Staat zweiter Güte beschreibt; siehe 'Ges.' 739 e und 807 b. Gust. Teichmüller hat 1881 in den 'Literärischen Fehden' den Versuch gemacht, einige Teile dieses am letzten geschriebenen Werkes als Auseinandersetzungen Platons mit artistotelischen Ansichten aufzuzeigen, die sich in der nikomachischen Ethik finden; eine zusammenfassende Darstellung des Inhalts nebst Commentar zum griechischen Text hat im Jahre 1896 Const. Ritter bei Teubner in Leipzig erscheinen lassen. „A companion to Plato's Republic for English readers" by Bern. Bosanquet had appeared in London the year before.* (B.)

[2]) *Den man am angenehmsten in der schönen, 1894 erschienenen, Oxforder Ausgabe studiert: „Plato's Republic. The Greek text, edited, with notes and essays, by the late B. Jowett M. A. and Lewis Campbell M. A., LL. D., in three volumes."* (B.)

lässt, von dem er mit Recht dies zu leiden glaubt, so wird er je edler er ist desto weniger in Zorn gegen ihn entbrennen; teils, wenn er Unrecht leidet, gärt es in ihm auf und er steht dem, was gerecht ist, bei, und Hunger und Frost und sonstige Mühseligkeiten, die der Begierde entgegen sind, duldet er und überwindet sie und giebt das Rechte nicht auf, bis er es durchgesetzt oder den Tod gefunden, oder durch Gründe, wie ein Hund vom Schäfer, besänftigt ist." Der Zorn entspreche dem Stande der tapferen Verteidiger im Staate: wie diese für die Vernunft des Staates zu den Waffen greifen, so stehe der Zorn der Vernunft bei, wenn er nicht durch schlechte Erziehung verderbt worden. So sei also die Weisheit des Staates dieselbe als des Einzelnen, so auch die Tapferkeit, und so im Uebrigen, die Mässigung die Uebereinstimmung der einzelnen Momente des Natürlichen, und die Gerechtigkeit, wie in den äusseren Handlungen, dass jeder das Seinige vollbringt, so im Inneren, dass jedes Moment des Geistes sein Recht erlange und sich nicht in die Geschäfte der anderen mische, sondern sie gewähren lasse.[1]) Wir haben so den Schluss dreier Momente, wo, zwischen der Allgemeinheit und Einzelnheit, der fürsichseiende, gegen das Gegenständliche gewendete Zorn die Mitte ausmacht, als die in sich zurückkehrende und negativ sich betätigende Freiheit. Dem Plato ist auch hier, wo er kein Bewusstsein seiner abstracten Idee, wie beim Timäus hat, diese in Wahrheit im Inneren gegenwärtig, und alles bildet sich darnach. Dies ist nun die Weise, wie Plato die Disposition für das Ganze macht; die Ausführung ist ein Detail, das für sich weiter kein Interesse hat.

b. Plato giebt dann zweitens die Mittel an, den Staat zu erhalten. Da nun überhaupt das ganze Gemeinwesen auf 'Sitte', als dem zur 'Natur' gewordenen 'Geiste' der Individuen, beruht, so fragt sich eben: wie bewirkt es Plato, dass jedem das Geschäft, das seine Bestimmung ist, zum eigenen Sein werde und als sittliches Tun und Wollen des Individui vorhanden sei, — dass jeder, nach der Mässigung, sich dieser seiner Stelle unterwerfe? Die Hauptsache ist, die Individuen dazu zu 'erziehen'. Plato will diese Sitte direct in den Individuen hervorbringen, zuerst und vornehmlich in den Wächtern, deren Bildung also zum wichtigsten Teil des Ganzen gehört und die Grundlage ausmacht. Denn da den Wächtern gerade die Sorge überlassen ist, diese Sitte durch Erhaltung der Gesetze hervorzubringen, muss in den Gesetzen auch auf ihre Erziehung besonders geachtet werden; hernach auch auf die der Krieger. Wie es im Stande der Gewerbe sei, macht dem Staat wenig Sorge, „denn ob die Schuhflicker schlecht und verdorben werden und das nur zu sein scheinen, was sie sein sollen, — das ist dem Staat kein Unglück."[2]) Die Bildung der Vorsteher soll aber vorzüglich durch die Wissenschaft der Philosophie, welche die Kunde von dem Allgemeinen, Anundfürsichseienden ist, geschehen. Plato geht dabei die einzelnen Bildungsmittel durch: Religion, Kunst, Wissenschaft. Ausführlicher redet er auch ferner darüber, wie weit Musik und Gymnastik als Mittel zuzulassen seien. Die Dichter aber, Homer und Hesiodus, verbannt er aus seinem Staate, weil er ihre Vorstellungen von Gott unwürdig findet.[3]) Denn es fing

---

1) Plat. De Republica IV, pp. 437—443 (pp. 198—210).
2) Plat. De Republica IV, p. 421 (p. 167—168).
3) Plat. De Republica II, p. 376 — III, p. 412 (pp. 93—155); V, p. 472 — VII, fin. (pp. 258—375).

damals an, mit der Betrachtung des Glaubens an Zeus und die homerischen Geschichten Ernst zu werden, indem solche einzelne Darstellungen als allgemeine Maximen und göttliche Gesetze genommen wurden. Auf einer Stufe der Bildung sind Kindermährchen unschuldig; wenn sie aber zum Grunde der Wahrheit des Sittlichen gelegt werden sollen, als gegenwärtiges Gesetz — so in den Schriften der Israeliten, dem alten Testament, das Ausrotten der Völker als Maassstab im Völkerrecht, die unzähligen Schändlichkeiten, die David, der Mann Gottes, begangen, die Greulichkeiten, welche die Priesterschaft durch Samuel gegen Saul verübt und geltend gemacht hat, — dann ist es Zeit, sie zu einem Vergangenen, zu etwas bloss Historischem herabzusetzen.[1] Ferner will Plato Einleitungen in die Gesetze, worin die Bürger zu ihren Pflichten ermahnt, davon überzeugt werden[2] u. s. f., Wahl der Vortrefflichsten, kurz Sittlichkeit.

Hier ist aber der Zirkel vorhanden: das öffentliche Staatsleben besteht durch die Sitten und umgekehrt die Sitten durch die Institutionen. Die Sitten dürfen nicht unabhängig von den Institutionen, d. h. die Institutionen nicht bloss auf die Sitten gerichtet sein durch Erziehungsanstalten, Religion. Eben Institutionen müssen als das Erste angesehen werden, wodurch die Sitte wird; denn diese ist die Weise, wie die Institutionen subjectiv sind. Plato selber giebt zu verstehen, wie viel Widerspruch er zu finden erwarte. Und noch jetzt pflegt man seinen Mangel darin zu setzen, dass er 'zu idealisch' sei; der Mangel liegt aber vielmehr darin, dass er 'nicht idealisch genug' ist. Denn wenn die Vernunft die allgemeine Macht, diese aber wesentlich geistig ist, so gehört zum Geistigen die subjective Freiheit, welche schon bei Sokrates als Princip aufgegangen war. Also die Vernünftigkeit soll die Grundlage des Gesetzes sein und ist es auch im Ganzen; aber auf der anderen Seite ist das Gewissen, die eigene Ueberzeugung, — kurz alle Formen der subjectiven Freiheit, — wesentlich darin enthalten. Diese Subjectivität steht nun zunächst den Gesetzen, der Vernunft des Staatsorganismus gegenüber, als der absoluten Macht, die das Individuum der Familie — durch äussere Notwendigkeit der Bedürfnisse, worin aber Vernunft an und für sich ist — sich anzueignen den Trieb hat. Es geht von der Subjectivität der freien Willkür aus, schliesst sich dem Ganzen an, wählt sich einen Stand, und bringt sich so als sittliche Sache empor. Aber dieses

---

[1]) *Wer hier in den heiligen Schriften der Synagoge einige Altertümlichkeiten ohne Weiteres aufschlagen möchte, lese etwa 1 Mose 2 : 21—22, 3 : 8, 11 : 5, 19 : 26. 36, 20 : 12; 2 Mose 3 : 22, 10 : 1, 13 : 21, 21 : 20—21, 21 : 24. 28, 22 : 29, 30 : 38; 3 Mose 7 : 27, 11 : 5—6, 19 : 7—8, 20 : 25—26, 22 : 8—9, 27 : 28—29; 4 Mose 15 : 32—36, 22 : 28, 25 : 11; 5 Mose 7 : 16, 13 : 1—5, 14 : 7, 20 : 10—18, 21 : 15, 22 : 13—21, 23 : 13, 25 : 11—12; Josua 6 : 20—21. 26—27, 10 : 12—13; Richter 9 : 45, 11 : 30—40; 1 Sam. 15 : 9—11. 33; 2 Sam. 8 : 2, 12 : 31, 24 : 1—2. 15; 1 Kön. 2 : 1—10, 17 : 1, 22 : 23; 2 Kön. 1 : 10, 2 : 11, 13 : 21, 20 : 11; Ps. 35 : 8, 52 : 5—6, 58 : 6.10, 59 : 13, 69 : 23. 25. 28, 109 : 8—9, 137 : 9, 139 : 22; Spr. 1 : 26, 16 : 4; Hes. 14 : 9; Jona 1 : 17, 2 : 10. Mêscha' von Moab (vv. 14—18): „Und Kamôsch sprach zu mir: geh, nimm Nabô Jisraël ab. Und ich ging in der Nacht und kämpfte dagegen vom Anbruch des Morgengrauens bis zum Mittag und nahm es ein und tötete sie alle, siebentausend an Männern und an Knaben und Weiber und Mädchen und Sklavinnen; denn 'Eschtar Kamôsch hatte ich es geweiht. Und ich nahm von dort die Altaraufsätze Jahwè's und schleppte sie vor Kamôsch."* (B.)

[2]) Plat. De Legibus IV, pp. 722—723 (pp. 367—369).

Moment überhaupt, diese Bewegung des Individuums, dieses Princip der subjectiven Freiheit ist bei Plato teils nicht beachtet, teils sogar absichtlich verletzt, weil sie sich als das betätigte, was das Verderben Griechenlands ausgemacht hat und er betrachtet nur, wie die Organisation des Staates die beste sei, nicht wie die subjective Individualität. Im Hinausgehen über das Princip der griechischen Sittlichkeit, das in seiner substantialen Freiheit das Erblühen der subjectiven Freiheit nicht auszuhalten vermochte, fasst die platonische Philosophie jenes Princip zugleich auf und ging sogar darin noch weiter.

c. Was nun drittens diesen Gesichtspunkt des Ausschliessens des Princips der subjectiven Freiheit betrifft, so ist dies ein Hauptzug in der platonischen Republik. Der Geist derselben besteht wesentlich darin, dass alle Seiten, worin sich die Einzelnheit als solche fixiert, im Allgemeinen aufgelöst werden, — alle nur als allgemeine Menschen gelten.

Dieser Bestimmung, das Princip der Subjectivität auszuschliessen, ist es nun ins Besondere gemäss, dass Plato erstens es den Individuen nicht gestattet, sich einen Stand zu wählen, was wir für die Freiheit als notwendig fordern. Es ist aber nicht die Geburt, welche die Stände trennt und die Individuen für dieselben bestimmt, sondern jeder wird von den Regenten des Staats, als den Ælltesten des ersten Standes, welche die Individuen erziehen lassen, geprüft, und je nachdem einer natürliches Geschick und Anlagen hat, wird von jenen die Auswahl und die Abscheidung gemacht und jeder einem bestimmten Geschäfte zugeteilt.[1]) Dies erscheint unserem Princip durchaus widersprechend; denn obwohl man es billig findet, dass zu einem gewissen Stande eine besondere Fähigkeit und Geschicklichkeit gehöre, bleibt es doch immer eine Neigung, welchem Stande man angehöre, und mit dieser Neigung, als einer frei scheinenden Wahl, macht der Stand sich für sich selber. Aber von einem anderen Individuum lässt man sich das nicht vorschreiben, noch z. B. sagen: „Weil du zu nichts Besserem zu brauchen bist, sollst du ein Handwerker werden." Jeder kann es selbst versuchen[2]); man muss ihn über sich als Subject auch auf subjective Weise durch eigene Willkür, ohnehin nach äusseren Umständen, entscheiden lassen, es ihm also nicht wehren, wenn er z. B. sagt: „Ich will auf das Studieren mich legen."

Ferner kommt es aus dieser Bestimmung her, dass Plato (De Republica III, pp. 416—417 Steph.; pp. 162—164 Bekk.) in seinem Staate ebenso das Princip des Privateigentums überhaupt aufgehoben hat. Denn in ihm wird die Einzelnheit, das einzelne Bewusstsein absolut, oder die Person angesehen als das Ansichseiende ohne allen Inhalt. Im Rechte als solchem gelte ich als 'dieser' an und für mich. Es gelten Alle so, und ich gelte nur, weil Alle gelten, oder ich gelte nur als Allgemeines, aber der Inhalt dieser Allgemeinheit ist die fixierte Einzelnheit. Wenn es im Rechte um das Recht als solches zu tun ist, den Richtern der Sache nichts daran gelegen ist, ob eigentlich dieser oder ein anderer dieses Haus besitze und auch den Parteien nichts am Besitze dieses Dinges, um das sie streiten, sondern am Rechte um des Rechtes willen (wie

---

[1]) Plat. De Republica III, pp. 412—415 (pp. 155—161).

[2]) *Keine Berufs- und Gewerbefreiheit jedoch ohne Anstrengung und Mühe auf die eigene Gefahr hin; in einer Gesellschaft freier Menschen lassen sich Unglück und Not nicht abschaffen.* (B.)

der Moralität an der Pflicht um der Pflicht willen), so wird an dieser Abstraction festgehalten und von dem Inhalte der Realität abstrahiert. Aber das Wesen ist der Philosophie nicht eine Abstraction, sondern die Einheit des Allgemeinen und der Realität oder seines Inhaltes. Es gilt daher nur der Inhalt, insofern er im Allgemeinen negativ gesetzt wird, also nur als zurückkehrend, nicht an und für sich. Insofern ich die Dinge brauche, — nicht insofern ich sie nur zum Eigentum habe, oder sie mir als seiend, als fixiert an mir als Fixiertem gelten, — stehen sie in lebendiger Beziehung auf mich. Bei Plato nun treibt der andere Stand Handwerke, Handel, Ackerbau, und schafft das Nötige für das Allgemeine herbei, ohne durch seine Arbeit Eigentum zu gewinnen, sondern das Ganze ist Eine Familie, worin jeder sein angewiesenes Geschäft hat, aber das Product der Arbeit gemeinsam ist, und er von seinem, so wie von allen Producten, das erhält, was er braucht. Eigentum ist ein Besitz, der mir als dieser Person angehört, worin meine Person als solche zur Existenz, zur Realität kommt; aus diesem Grunde schliesst Plato es aus. Es bleibt aber unerörtert, wie in der Entwickelung der Gewerbe, ohne Hoffnung auf Privateigentum, ein Reiz zur Tätigkeit stattfinden soll, denn darin, dass ich tätige Person bin, liegt ja vielmehr meine Fähigkeit zum Eigentum. — Dass dann, wie Plato (De Republica V, p. 464 Steph.; pp. 243—244 Bekk.) meint, allen Streitigkeiten, Zwist, Hass, Habsucht u. s. f. ein Ende gemacht sei, kann man sich wohl im Allgemeinen vorstellen, aber das ist nur eine untergeordnete Folge gegen das höhere und vernünftige Princip des Eigentumsrechts, und die Freiheit hat nur Dasein, wofern der Person Eigentum zukommt.[1]) Auf diese Weise sehen wir die subjective Freiheit von Plato selbst mit Bewusstsein aus seinem Staate entfernt.

---

1) *Fr. Jul. Stahl: „Die Freiheit ist ohne Eigentum nicht möglich." ('Die Ph. des Rechts' 3 : 92 in der 5. Aufl.) G. F. Puchta: „Wir vermögen keinen Rechtszustand zu denken, in dem nicht auch schon der Begriff des Eigentums zum Bewusstsein gekommen wäre." ('Cursus der Institutionen' 1841—47^{9} 2 : 179.) M. A. Thiers: „Chez tous les peuples, quelque grossiers qu'ils soient, on trouve donc la propriété, comme un fait d'abord, et puis comme une idée." ('De la propriété' 1848 p. 23.) A. Samter: „Das Eigentum ist eine aus der Wesenheit des Menschen entspringende Institution, welche die unerschütterliche Grundlage (der Cultur) des Menschengeschlechts bildet." ('Gesellschaftliches und Privateigentum' 1877 S. 3.) — Gesellschaftliche Freiheit ist dort, wo die Person über die Sache verfügen 'darf' und dieses gewährleistete 'Recht' der Person auf die Sache ist zunächst ein Recht auf den eigenen Leib; weiter jedoch läuft die Formel, dass im menschlichen Zusammenleben das Rechte 'das Recht' sei, auf den Satz hinaus, dass das Recht auf die fremde, aber erworbene, Sache, das Eigentum also, unverletzt bleiben müsse. Das tierische Individuum kann nur besitzen und nur die menschliche Person Eigentümer sein, indem darin die Anerkennung und Gewährleistung des Gemeinwesens vorausgesetzt ist, durch die sich freilich das sich verwirklichende Recht beschränkt, indem es sich bestimmt. Das Eigentum ist noch eine 'schlechte' Kategorie, die als solche zwar unvermeidlich und unentbehrlich ist, zugleich aber einer fortwährenden Einschränkung und Nachbesserung, bzw. der 'Aufhebung' bedarf. „In necessitate sunt omnia communia," sagt schon Thomas (S. Th, 2. 2 : 76, 7). Morelli hat 1755 in seinem 'Code de la Nature' das Eigentum abscheulich genannt und völlige Gütergleichheit gefordert; „rien n'appartiendra singulièrement ni en propriété à personne," heisst es im vierten Abschnitt jenes Buches. Im Jahre 1780 soll ein gewisser Brissot das Eigentum zuerst als 'Diebstahl' bezeichnet haben, wogegen z. B. 1844 'der Einzige' schreibt: „Im Besitze einer Habe oder als Inhaber zeigt sich der Mensch allerdings als Mensch. — Es war ausserordentlich viel gewonnen, als man es durchsetzte, als Inhaber betrachtet*

Aus demselben Grunde hebt Plato endlich auch die 'Ehe' auf, weil sie eine Verbindung ist, worin eine Person von einem Geschlechte einer Person vom anderen, als diese, gegenseitig bleibend angehört, auch ausser der bloss natürlichen Beziehung. Plato lässt das Familienleben in seinem Staate nicht aufkommen, — diese Eigentümlichkeit, wonach eine Familie ein Ganzes für sich ausmacht, — weil die Familie nur die erweiterte Persönlichkeit ist, ein innerhalb der natürlichen Sittlichkeit ausschliessendes Verhältnis gegen Anderes, das zwar Sittlichkeit, aber eine solche ist, die dem Individuum als Einzelnheit zugehört. Nach dem Begriffe der subjectiven Freiheit ist die Familie aber dem Individuum ebenso notwendig, ja heilig, als das Eigentum. [1]) Plato dagegen lässt den Müttern die

---

zu werden: die Leibeigenschaft wurde damit aufgehoben." (Reclamausg. S. 308.) Proudhon im Jahre 1846: „La propriété ajoute à l'être humain, l'élève en force et en dignité. — La propriété qui devait nous rendre libres, la propriété... nous dégrade, en nous rendant valets et tyrans les uns des autres. — La propriéte est une contradiction." ('Contradictions économiques' ch. 11.) Hegel im Jahre 1807: „Eigentum widerspricht sich nach allen Seiten ebensosehr als Nichteigentum." ('Phänomenol. d. Geistes', S. 376 in der Leidener Ausgabe.) Proudhon: „Mais déja la propriété, parvenue à son apogée, tourne vers son déclin!" Das aber ist eine einseitige, bzw. 'marxistische' Historisierung der Kategorie, obgleich es seine Begreiflichkeit hat, das schon im sechsten Jahrhundert v. Chr. Auswanderer aus Knidos und Rhodos, welche die liparischen Inseln bevölkerten, 'eine Zeitlang' (vgl. Diod. 5:9) nach communistischen Grundsätzen gelebt haben, nicht davon zu reden, dass es Feuerländer Buschmänner Australneger giebt, die überhaupt kein Eigentum, auch kein gemeinschaftliches, kennen, ebenso wie etwa die Eskimo's alle und jede staatliche Organisation entbehren und auch die Diggerindianer, die in Californiën auf den Gebirgen der Sierra Nevada in Höhlen zerstreut wohnen, wo sie sich von Wurzeln und kleinem Getier nähren, ohne alle sociale Organisation sind. Das berühmteste Beispiel einer gütergemeinschaftlichen Genossenschaft sind die nordamerikanischen Shakers, welche jedoch die Gütergemeinschaft nur etwa ein... Jahrhundert aufrecht erhalten haben; „es erben sich Gesetz' und Rechte wie eine ew'ge Krankheit fort" und Habsucht wird zu allen Zeiten eine Quelle der Freuden und des Elends für die Menschen sein. Proudhon: „La tâche de la société est de résoudre sans cesse ses antinomies." (A. a. O. Ch. 8.) „Toutes ces oppositions, éternellement renaissantes, doivent être éternellement résolues." (Ch. 14.) (B.)

[1]) *„Das Geschlechtsverhältnis erlangt in der Familie seine geistige und sittliche Bedeutung und Bestimmung." (Enc. § 397.) „Die Ehe ist wesentlich ein sittliches Verhältnis." (Rechtsph. § 161 Zusatz.) — Die Vereinigung und Gemeinschaft, in welcher geschlechtliche Entgegensetzung zur vernünftigen Einheit aufgehoben und das andere Ich dauerhaft 'die andere Hälfte' ist, ergiebt als Heirat und Ehe unmittelbare Vergeistigung der sich männlich und weiblich verhaltenden Natürlichkeit; das rechte Zusammenleben ist zunächst ein Zusammenleben von Mann und Weib in einer Gemeinschaft der Pflichten und Rechte. Ein solches Gemeinwesen hat nur zwei — 'Hälften'; wie die Person ausschliessende und für sich gewordene Einheit ist, so hat und fordert diesen Charakter auch die Ehe, die also ihrem Begriffe nach 'monogamisch' ist. Sie setzt fleischliche Natürlichkeit voraus, um gemeinschaftliche Vergeistigung mit sich zu bringen, denn ihre 'Heiligkeit' ist keine Abstraction, kein Unberührtsein der Leiber und keine Natürlichkeit ohne Weiteres, in der man zusammenhält, bis die Verliebtheit dahin, sondern dauerhafte Weihe vergänglicher Natürlichkeit, woher die Ehe im Princip auch unauflöslich ist. Eine Ehe, die sich nach Belieben auflösen lässt, ist keine; Scheidung ist sogar schlimmer als Ehebruch und Rechtfertigung derselben Rechtfertigung der Zerrüttung, — Eine Ehescheidung ist schlimmer als tausend Unzüchtigkeiten. Reinlichkeit daheim und Schmutz auf den Strassen bedeuten trotz allem relative Sittlichkeit in der Familie und Unsittlichkeit draussen; ohne Ehe keine Sittlichkeit und was unehelich lebt, lebt schmutzig. Die unverheiratete Phantasie und Lebensweise entgehen der*

Kindern gleich nach der Geburt wegnehmen, in einer eigenen Anstalt zusammenbringen, durch Säugammen aus der Zahl der Mütter, die entbunden worden, nähren und gemeinsam erziehen, und zwar so, dass keine Mutter mehr ihr Kind soll erkennen können. Hochzeiten soll es wohl geben, und jeder seine besondere Frau haben, aber so, dass das Zusammensein von Mann und Frau nicht eine persönliche Neigung voraussetzt und es nicht das besondere Gefallen sein soll, welches die Individuen für einander bestimmt. Die Weiber sollen vom zwanzigsten bis vierzigsten Jahre gebären, die Männer vom dreissigsten bis fünfundfünzigsten Jahre Frauen haben. Um Blutschande zu verhindern, sollen die Kinder, die zu der Zeit geboren, wo ein Mann verheiratet ist, alle seine Kinder genannt werden. [1]) Die Frauen, deren wesentliche Bestimmung das Familienleben ist, entbehren hier dieses ihres Bodens. In der platonischen Republik folgt daher: Indem die Familie aufgelöst ist und die Weiber nicht mehr dem Hause vorstehen, sind sie auch keine Privatpersonen und nehmen die Weise des Mannes als des allgemeinen Individuums im Staate an. Und Plato lässt die Weiber deswegen ebenso wie die Männer verteilen, alle männlichen Arbeiten verrichten, ja selbst mit in den Krieg ziehen. So setzt er sie auf beinahe gleichen Fuss mit den Männern, hat aber dennoch kein sonderliches Zutrauen zu ihrer Tapferkeit, sondern stellt sie nur hinterdrein, und zwar nicht als Reserve, sondern als 'Arrière-garde', um wenigstens dem Feinde durch die Menge Furcht einzujagen und im Notfall auch zu Hülfe zu eilen. [2])

Dies macht nun die Grundzüge der platonischen Republik aus, welche dieses Wesentliche hat, dass das Princip der Einzelnheit unterdrückt ist, und es scheint, dass die Idee dies erfordere, dass eben hierin der Gegensatz der Philosophie überhaupt gegen die Vorstellungsweise liegt, welche das Einzelne gelten lässt, und so auch im Staate, als dem realen Geiste, Eigentumsrecht, Schutz der Personen und des Eigentums sogar als die Basis des Ganzen ansieht. Darin besteht jedoch eben die Grenze der platonischen Idee, nur als — abstrácte Idee hervorzutreten. Aber in der Tat ist die wahre Idee eben diese, dass jedes Moment sich vollkommen realisiert, verkörpert und selbstständig macht, und in seiner Selbstständigkeit für den Geist doch ein Aufgehobenes ist. [3]) Dieser Idee zufolge muss die Einzelnheit sich vollkommen realisieren, ihr Feld und Reich im Staate haben, und doch in ihm aufgelöst sein. Das Element des Staates ist die Familie, d. h sie ist der natürliche [4]) vernunftlose Staat; dieses Element muss als solches vorhanden sein. Alsdann hat die Idee des Vernunftstaats die Momente ihres Begriffes so zu realisieren, dass sie 'Stände' werden, dass die sittliche Substanz in Massen sich zerteilt, wie die körperliche Substanz in

---

Unsittlichkeit nicht und wie überhaupt die Regel der Ausnahme die verkehrte Regel, die Regel der Verkehrtheit ist, so ist nicht bloss das eheliche Leben trotz allem eine Regel und Zucht wahrer und echter Menschlichkeit, sondern auch das uneheliche Leben ein Leben der Unzucht, der Selbstbeschmutzung und der geschlechtlichen Verkehrtheit. (B.)

[1]) Plat. De Republica V, pp. 457—461 (pp. 230—239).

[2]) Plat. De Republica V, pp. 451—457 (pp. 219—230); p. 471 (p. 257).

[3]) *Die wahre Idee, die Idee der Wahrheit und des Wahren, ist dies: sich in sich selbst unterscheiden, sein Anderes zu setzen, in demselben sich zu finden und für sich zu sein. Formel der Idee ist die sacrosancte Formel der Selbstverkehrung.* (B.)

[4]) *oder 'unmittelbare'.* (B.)

Eingeweide und Organe[1]), deren jedes das Leben in eigentümlicher Bestimmtheit treibt, alle aber nur Ein Leben zusammen ausmachen. Der Staat überhaupt, das Ganze, muss endlich durch alles hindurchgehen.[2]) Aber ebenso muss das formale Princip des Rechtes, als abstracte Allgemeinheit der Persönlichkeit mit dem Einzelwesen als seiendem Inhalt, durchs Ganze hindurchlaufen; Ein Stand gehört ihm jedoch besonders an. So muss auch ein Stand sein, in welchem das 'unmittelbare' bleibende Eigentum, wie der Besitz des Leibes, so ein Besitz eines Stück Landes ist, und dann ein Stand, in dem immer 'erworben' wird, nicht solcher unmittelbarer Besitz ist, sondern ein sich immer wandelndes und veränderndes Gut. Diese beiden Stände giebt das Volk als einen Teil seiner selbst dem Principe der Einzelnheit preis und lässt hier das Recht regieren, eine Beständigkeit, das Allgemeine, das Ansich in diesem Principe suchen, das vielmehr das der Beweglichkeit ist. Dieses Princip muss seine ganze vollständige Realität haben; es muss auch als Eigentum vorkommen. Dies ist erst der wahre 'reale' Geist, dass jedes Moment seine vollkommene Selbstständigkeit und er sein Anderssein in völliger Gleichgültigkeit des Seins erhält; — das vermag die Natur nicht, selbstständiges Leben ihrer Teile darzustellen, ausser im grossen Systeme.[3]) Dies ist, wie wir sonst sehen werden, die grosse Erhebung der modernen Welt — über die alte —, worin das Gegenständliche grössere ja absolute Selbstständigkeit erhält, die aber darum um so schwerer unter die Einheit der Idee zurückkehrt.

Der Mangel der Subjectivität ist der Mangel der griechischen sittlichen Idee selbst. Das Princip, welches bei Sokrates aufging, war nur bisher untergeordneter vorhanden; es musste nun auch absolutes Princip, notwendiges Moment der Idee selbst werden. Durch das Ausschliessen des Eigentums, des Familienlebens, durch die Aufhebung der Willkür bei Wahl des Standes, d. h. aller der Bestimmungen, die sich auf das Princip der subjectiven Freiheit beziehen, glaubt Plato allen Leidenschaften die Tür verschlossen zu haben; er hatte wohl erkannt, dass das Verderben des griechischen Lebens davon hergekommen ist, dass die Individuen als solche ihre Zwecke, Neigungen und Interessen geltend zu machen anfingen und über den gemeinsamen Geist Meister werden liessen. Indem dieses Princip aber notwendig ist durch die christliche Religion — in der die Seele des Einzelnen absoluter Zweck ist[4]) und so als notwendig im

---

[1]) *'Eingeweide' überhaupt verhalten sich zu bestimmten 'Organen' wie das allgemeine und belebende Innere zum vereinzelt tätigen Æusseren und Realen, bei dem hier nicht gerade an 'die fünf Sinne' gedacht ist. Die Sinne als solche sind Bestimmtheiten der leiblichen Empfänglichkeit für unkörperliche Erlebnisse, welche sich unmittelbar am Nervensystem denken lassen; das Andere zum letzteren ist das 'reagierende' Muskelsystem, und die aufnehmenden wie ausscheidenden Eingeweide sind die reale Einheit solcher Empfindlichkeit und Reizbarkeit zum 'Zwecke' der Selbstwiederholung.* (B.)

[2]) *Wer es rügt, dass Hegel den Staat als 'die Substanz' des Sittlichen betrachtet, weiss nicht, was ihm das allgemeine Wesentliche und wesentliche Allgemeine ist, als welches er nicht abstracte Allgemeinheit 'über' dem Einzelnen sondern concrete Allgemeinheit oder vieleinige Wirklichkeit gedacht hat.* (B.)

[3]) Vergl. Hegel 'Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts' (Werke, Bd. 1), SS. 383—386.

[4]) *Die individualistische Seite am Christentum ist nicht gerade diejenige, welche zunächst im Katholicismus besonders betont wird; sie ist am positiven Christentum vielmehr als Protestantismus die auflösende Seite, aus der freilich das höhere Dritte als reine Vernunft hervorgeht.* (B.)

Begriff des Geistes eingetreten ist in die Welt, — sieht man, dass die platonische Staatsverfassung das nicht erfüllen kann, was die höhere Forderung von einem sittlichen Organismus verlangt. Plato hat das Wissen, Wollen, Beschliessen des Individuums, das Beruhen desselben auf sich nicht anerkannt, noch mit seiner Idee zu vereinigen gewusst; die Gerechtigkeit erfordert aber ebenso für dieses sein Recht, als sie die höhere Auflösung und Harmonie desselben mit dem Allgemeinen verlangt. Das Entgegengesetzte zum Principe Plato's ist das Princip des bewussten freien Willens der Einzelnen, was in späterer Zeit besonders durch Rousseau obenan gestellt worden ist: dass die Willkür des Einzelnen als Einzelnen, das Sich-Aussprechen des Einzelnen notwendig ist. Da ist denn das Princip bis in das directe Extrem gesteigert und in seiner ganzen Einseitigkeit hervorgetreten. Dieser Willkür und Bildung gegenüber muss das an und für sich Allgemeine, das Gedachte, nicht als weise Vorsteher und Sitte sondern als Gesetz, und zugleich als mein Wesen und mein Gedanke, d. h. als Subjectivität und Einzelnheit, sein. Die Menschen müssen das Vernünftige selbst aus sich mit ihrem Interesse, ihrer Leidenschaft hervorgebracht haben, so wie es in die Wirklichkeit tritt durch dringende Not, Gelegenheit, Veranlassungen. —

Noch kann eine berühmte Seite der platonischen Philosophie kurz betrachtet werden, nämlich das 'Æsthetische', die Erkenntnis dessen, was das 'Schöne' ist. Hierüber hat Plato ebenso den einzigen wahren Gedanken aufgefasst, dass das Wesen des Schönen intellectual, die Idee der Vernunft, ist. Wenn er von einer geistigen Schönheit spricht, ist er so zu verstehen, dass die Schönheit als Schönheit die sinnliche Schönheit, nicht aber an einem anderen Orte, man weiss nicht wo, sei, sondern dass was am Sinnlichen 'schön' heisse eben geistig sei. Es ist dies der Fall, wie mit seiner Idee überhaupt. Wie das Wesen und die Wahrheit des Erscheinenden überhaupt die Idee ist, so ist auch die Wahrheit des erscheinenden Schönen eben diese Idee. Das Verhältnis zum Körperlichen als ein Verhältnis der Begierde oder des 'Angenehmen' und 'Nützlichen' ist kein Verhältnis zu ihm als 'Schönem': es ist ein Verhältnis zu ihm als dem 'nur' Sinnlichen, oder ein Verhältnis des Einzelnen zu Einzelnem. Das Wesen des Schönen aber ist nur die auf sinnliche Weise als ein Ding vorhandene einfache Idee der Vernunft; der Inhalt dieses Dinges ist nichts Anderes, als sie.[1]) Das Schöne ist wesentlich ein geistiges Wesen; es ist also nicht bloss ein sinnliches 'Ding', sondern die der Form der Allgemeinheit, der Wahrheit unter-

---

[1]) Plat. Hippias major, p. 292 (p. 433); p. 295 sqq. (p. 439 sqq.); p. 302 (p. 455—456).

Bei einem Citate aus dem kleineren Hippias hat es Aristoteles nicht nötig gefunden, ἐν τῷ ἐλάττονι *hinzuzusetzen; daher hier bei den neueren Gelehrten 'Athetese'. Das Richtige jedoch hat wohl wieder Karl Joël in Basel gesehen, nach dem der grössere Hippias eine antistheneische Kritik der gorgianischen Helenapanegyrik und die Bekämpfung des kynischen Sokratikers durch den Rhetor Isokrates voraussetzt. Es wird hier wohl authentisch platonisch um 375 v. Chr. Antisthenes mitgenommen, zugleich aber dem Isokrates, der in seiner Helena von der Idee der Schönheit geredet hatte, 'zuverlässig sokratisch' nachgewiesen, dass er von der Schönheit keine Idee habe; und wenn in der Rede des Isokrates an Nikokles (c. 39) gegen die Philosophie des Antisthenes dessen Armut genügt hatte, so rächt ihn am Rhetor gewissermaassen der platonische Spott, dass wohl die Honorarjagd ein Maassstab der Weisheit sei: Hipp. Maj. 283 b. — Vgl. Joël a. a. O. 2:746—747.* (B.)

worfene Wirklichkeit. Aber dieses Allgemeine behält auch nicht die Form der Allgemeinheit, sondern das Allgemeine ist der Inhalt, dessen Form die sinnliche Weise ist, und darin liegt die Bestimmtheit des Schönen. In der Wissenschaft hat das Allgemeine auch wieder die Form des Allgemeinen oder des Begriffes, das Schöne aber tritt als wirkliches 'Ding' — oder in der Sprache als 'Vórstellung' hervor, in welcher Weise das Dingliche im Geiste ist. Die Natur, das Wesen und der Inhalt des Schönen wird allein durch die Vernunft erkannt und beurteilt, da es derselbe Inhalt ist, den die Philosophie hat. Weil aber die Vernunft im Schönen auf dingliche Weise erscheint, bleibt das Schöne 'unter' der Erkenntnis, und Plato hat eben deswegen ihre wahre Erscheinung, wo sie in Weise des Geistigen ist, in die Erkenntnis gesetzt. —

Dies wäre der Hauptinhalt der platonischen Philosophie. Der Platonische Standpunkt ist 'erstens' die zufällige Form des Gesprächs, wo edle, freie Menschen sich ohne anderes Interesse als das des geistigen Lebens der Theorie unterhalten; 'zweitens' kommen sie dabei, fortgeführt durch den Inhalt, auf die tiefsten Begriffe und schönsten Gedanken, wie Edelsteine, auf die man, wenn auch nicht in einer Sandwüste, doch freilich auf trockenem Gange, stösst; 'drittens' findet sich kein systematischer Zusammenhang, wenn auch alles aus Einem Interesse fliesst; 'viertens' fehlt die Subjectivität des Begriffes überhaupt; aber 'fünftens' bildet die substantiale Idee die Grundlage. — Plato's Philosophie hatte zwei Stufen, nach welchen sie sich ausbilden und in ein höheres Princip hinaufarbeiten musste. Das Allgemeine, welches in der Vernunft ist, musste 'erstens' im stärksten unendlichen Gegensatze sich entzweien, in Selbstständigkeit des persönlichen Bewusstseins, das für sich ist: — so geht in der neuen Akademie das Selbstbewusstsein in sich zurück und wird eine Art von Skepticismus, — die negative Vernunft, welche überhaupt gegen alles Allgemeine sich wendet, und die Einheit des Selbstbewusstseins und des Allgemeinen nicht zu finden weiss, daher an jenem stehen bleibt. 'Zweitens' aber machen die Neuplatoniker die 'Rückkehr'[1]), diese Einheit des Selbstbewusstseins und des absoluten Wesens: ihnen ist Gott in der Vernunft unmittelbar gegenwärtig, das vernünftige Erkennen selbst der göttliche Geist, und der Inhalt dieses Erkennens das Wesen Gottes. Beides werden wir späterhin sehen.

B. ARISTOTELES.

Hiermit verlassen wir Plato, von dem man sich ungern trennt. Indem wir aber zu seinem Schüler Aristoteles übergehen, muss uns noch mehr bangen, weitläufig werden zu müssen, denn er ist eins der reichsten und tiefsten wissen-

---

[1]) *In dreifacher Hinsicht sind die Neuplatoniker zu den Platonikern der Unmittelbarkeit ein Drittes, indem sie zur positiven alten und negativen neuen Akademie das Dritte durch unmittelbare Rückkehr sind (Plotin), zum Dogmatismus und Skepticismus der 'gleichgültigen' Antike den nach aussen kämpfenden Kriticismus (Porphyr) hinzufügen, und zu 'theosophischer' Akademie und 'wissenschaftlichem' Lyceum die dritte Stufe einer 'unparteiischen' Zusammenfassung (Proklos) mit sich bringen. So ist des Proklos (412—485) 'Institutio Theologica' die reine Frucht der Entwicklung antiker Philosophie, — in der Weise des der Wissenschaft wieder harrenden Theosophischen.* (B.)

schaftlichen Genie's gewesen, die je erschienen sind[1]), ein Mann, dem keine Zeit ein gleiches an die Seite zu stellen hat. Indem wir noch einen so grossen Umfang seiner Werke besitzen, wird der Stoff um so ausgedehnter, doch kann ich dem Aristoteles die Ausführlichkeit, die er verdient, leider nicht gewähren, sondern wir werden uns auf eine allgemeine Vorstellung von seiner Philosophie beschränken müssen und nur besonders bemerken, inwiefern Aristoteles in seiner Philosophie weiter geführt was das platonische Princip begonnen, sowohl in der Tiefe der Ideen, als nach deren Ausdehnung, denn er ist so umfassend und speculativ wie keiner, obgleich er nicht systematisch verfährt.

Was nämlich den allgemeinen Charakter des Aristoteles betrifft, hat er sich über den ganzen Umkreis der menschlichen Vorstellungen verbreitet, ist in alle Seiten des realen Universums eingedrungen und hat ihren Reichtum und ihre Zerstreuung dem Begriffe unterjocht, wie denn die meisten philosophischen Wissenschaften ihm ihre Unterscheidung und ihren Anfang zu verdanken haben. Wenngleich aber die Wissenschaft auf diese Weise allenthalben in eine Reihefolge von Verstandesbestimmungen bestimmter Begriffe auseinanderfällt, so enthält die aristotelische Philosophie doch zugleich die tiefsten speculativen Begriffe. Auf dieselbe Weise, wie Aristoteles im Einzelnen verfährt, verfährt er auch im Ganzen. Die allgemeine Ansicht seiner Philosophie erscheint aber nicht als ein durch Construction sich systematisierendes Ganze, dessen Ordnung und Zusammenhang ebenfalls dem Begriffe angehörte, sondern die Teile sind aus der 'Erfahrung' aufgenommen und neben einander gestellt, so dass eben jeder Teil für sich als bestimmter Begriff erkannt ist, ohne in die zusammenhangende Bewegung der Wissenschaft aufgenommen zu sein. Die Notwendigkeit aufzuzeigen, kann man von dem Standpunkte der philosophie damaliger Zeit nicht verlangen. Obwohl Aristoteles' System aber nicht als in seinen Teilen aus dem Begriffe selbst entwickelt erscheint, sondern die Teile neben einander stehen, sind sie doch eine Totalität wesentlich speculativer Philosophie.

Ein Grund, beim Aristoteles weitläufig zu sein, liegt darin, dass keinem Philosophen so viel Unrecht getan worden ist durch ganz gedankenlose Traditionen[2]),

---

[1]) Νοῦς τῆς διατριβῆς. *Plato ap. Philopon. de ætern. mundi adv. Proclum 6 : 27.* — *„Magna animi contentio adhibenda est in explicando Aristotele." Cicero.*

[2]) *Tertullian: „Eædem materiæ apud hæreticos et philosophos volutantur... miserum Aristotelem! Qui illis dialecticam instituit, artificem struendi et destruendi versipellem, in sententiis coactam, in conjecturis duram, in argumentis operariam contentionum, molestam etiam sibi ipsi, omnia retractantem, ne quid omnino tractaverit." ('De Pr. Hær. 7.) „Sepiæ isti..., ut traductionem sui sentiunt, tenebras hinc blasphemiæ intervomunt, atque ita intentionem uniuscujusque jam proximam dispargunt." ('Adv. Marc.' 2 : 20.) Papst Nicolaus I (858—867) hat Joh. Scot. Eriugena eine Uebersetzung aus dem Griechischen ins Lateinische verübelt und überhaupt gefunden, dass „Plato und das übrige Philosophenvieh" keine Lehrer des Clerus sein dürften; als päpstlicher Legat hat dann gegen Ende des zehnten Jahrhunderts Abt Leo von St. Bonifaz an den König v. Frankreich geschrieben: „Quia vicarii Petri et ejus discipuli nolunt habere magistrum Platonem neque Virgilium neque Terentium nec ceteros pecudes philosophorum, dicitis eos nec ostiarios debere esse. Petrus non novit talia et ostiarius cœli factus est, unde ejus vicarii et discipuli apostolicis instituti sunt doctrinis, non ornatu sermonum, quia scriptum est: stulta mundi elegit Deus, ut confundat fortia. Et ab initio mundi non elegit Deus oratores et philosophos sed illiteratos et rusticos." M. Nizolius im Jahre 1553: „Non immerito a quibusdam (Aristoteles) comparatus fuit loligini,*

die sich über seine Philosophie erhalten haben und noch an der Tagesordnung sind, obgleich er lange Jahrhunderte der Lehrer aller Philosophen war, denn man schreibt ihm Ansichten zu, die gerade das Entgegengesetzte seiner Philosophie sind. Und während Plato viel gelesen wird, ist der Schatz des Aristoteles seit Jahrhunderten bis in die neuere Zeit so gut als unbekannt[1]), und es herrschen die falschesten Vorurteile über ihn.[2]) Seine speculativen, logischen Werke kennt fast niemand; den naturgeschichtlichen hat man in neuerer Zeit zwar mehr Gerechtigkeit widerfahren lassen[3]), aber nicht so seinen philosophischen Ansichten.[4]) Es ist z. B. eine ganz allgemein verbreitete Meinung, dass aristotelische und platonische Philosophie sich geradezu entgegengesetzt seien[5]): diese sei 'Idealismus', jene 'Realismus' und zwar Realismus im trivialsten Sinne. Plato habe nämlich zum Princip das Ideal gemacht, so dass die innere Idee aus sich selber schöpfe; nach Aristoteles hingegen sei die Seele eine 'tabula rasa', empfange alle ihre Bestimmungen ganz passiv von der Aussenwelt, seine Philosophie sei also 'Empirismus'[6]), der schlechteste 'Lockeanismus' u. s. f. Aber wir werden sehen, wie wenig dies der Fall ist. In der Tat übertrifft an speculativer Tiefe Aristoteles den Plato, indem er die gründlichste Speculation, den Idealismus, gekannt hat und in dieser steht, bei der weitesten empirischen Ausbreitung. Auch namentlich bei den Franzosen existieren noch jetzt ganz falsche Ansichten über Aristoteles. Ein Beispiel, wie die Tradition blind ihm etwas nachsagt, ohne dass sie in seinen Werken selbst nachgesehen, ob es darin steht oder nicht, ist, dass in den alten Æsthetiken die drei Einheiten des Dramas — der Handlung, der Zeit und des Orts — als „règles d'Aristote, la saine

---

quae dum quaeritur a piscatoribus ut capiatur jam jamque admoveri manus sentit, statim atramentum illud humoris nigerrimi quod in se habet congenitum spargens inficit aquam, ut ab oculis mox et manibus piscatorum elabatur." ('Antibarb. Philos.' 1:1.) (B.)

1) *Cicero: „Peripateticorum princeps Aristoteles fuit, quem excepto Platone haud scio an recte dixerim principem philosophorum." ('De Fin.' 5; 3.) „Quis in rebus vel inveniendis vel judicandis acrior fuit Aristotele?" ('Or.' 15, 172.) „Ex illius variis et diversis et in omnem partem diffusis disputationibus alius aliud apprehendit." ('De Or.' 3:16, 61.) „Sed a libris te obscuritas rejecit... ab ipsis philosophis præter admodum paucos ignoratur." ('Top.' 1:32.) — Seneca: „Aristotelem et Theophrastum volent habere quam familiarissimos!" ('De Br. V.' 14.)*

2) *Eine recht ungünstige Ansicht äussert über Aristoteles neuerdings wieder C. Ritter: „Plato's Gesetze; Commentar" (Lpz. 1896) S. 236.* (B.)

3) *Siehe noch etwa George Lewes: „Aristotle, a chapter from the history of science." London 1864.* (B.)

4) *Siehe jedoch Leibniz 48—49 Erdm., Ad. Bolliger 'Anti-Kant' (1882) S. 71, O. Liebmann üb. 'Gedanken und Tatsachen' (1882) 17—18 und namentlich George Grote 'on Aristotle': London Murray 1872 two vols.* (B.)

5) *D. G. Ritchie in the year 1893: „We can no longer hold, as used often to be held, that there is a fundamental antithesis between Plato and Aristotle: the agreement between them is far more fundamental than the difference. The severe and often captious criticisms of Aristotle must not blind us to the fact that almost every Aristotelian doctrine is to be found implicitly in Plato. As Sir A. Grant admirably said, Aristotle codified Plato; in that phrase there is an expression at once of the essential agreement in thought and of the obtrusive difference in manner." ('Darwin and Hegel with other philosophical studies' pp. 123—124.)* (B.)

6) Πεῖραι *freilich werden vom Stagiriten gelegentlich schon erwähnt.* (B.)

doctrine", gepriesen werden: Aristoteles spricht (Poet. c. 8 et 5) [1]) nur von der Einheit der Handlung, — beiläufig von der Einheit der Zeit; von der dritten Einheit, der des Orts, gar nicht.

Was die 'Lebensumstände' des Aristoteles betrifft, so ist er aus Stagira gebürtig, einer thrakischen Stadt am strymonischen Meerbusen, aber griechischen Colonie; ob also schon aus Thrakien, doch ein geborner Grieche. Diese griechische Colonie fiel inzwischen, wie das übrige Land, unter die Herrschaft Philipps von Makedonien. Aristoteles' Geburtsjahr ist das erste der 99. Olympiade (384 vor Chr.), und wenn Plato im dritten Jahre der 87. Olympiade (430 v. Chr.) geboren wurde, so ist Aristoteles sechsundvierzig Jahre jünger. [2]) Sein Vater Nikomachos war Leibarzt beim makedonischen König Amyntas, dem Vater des Philippos. Nach dem Tode seiner Eltern, die er früh verlor, wurde er von einem gewissen Proxenos erzogen, dem er beständige Dankbarkeit widmete, wie er denn das Andenken desselben sein ganzes Leben hindurch so wert hielt, dass er es durch Statuen ehrte; auch vergalt er ihm seine Erziehung dadurch, dass er späterhin dessen Sohn Nikanor erzog, an Kindesstatt annahm und zu seinem Erben einsetzte. Im siebzehnten Jahre seines Alters kam Aristoteles nach Athen, und verweilte daselbst zwanzig Jahre im Umgange mit Plato. [3]) Er hat so die beste Gelegenheit gehabt, die platonische Philosophie ganz genau kennen zu lernen, und wenn man daher sagen hört, er habe sie nicht verstanden, so zeigt sich dies schon nach den äusseren Umständen als eine willkürliche, ganz unbegründete Annahme. Ueber das Verhältnis Plato's zu Aristoteles, besonders über den Umstand, dass Plato nicht den Aristoteles zu seinem Nachfolger in der Akademie erwählte, sondern Speusipp, einen nahen Verwandten, werden von Diogenes (5: 2) eine Menge unnützer sich widersprechender Anekdoten beigebracht. Sollte die Fortsetzung der platonischen Schule dies ausdrücken, dass Plato's Philosophie genauer in 'seinem' Sinne darin sich erhielte, so konnte Plato allerdings den Aristoteles nicht zu seinem Nachfolger ernennen, sondern Speusipp war ganz der Mann dazu. Plato hat jedoch in der Tat den Aristoteles zum Nachfolger gehabt, denn Aristoteles trug die Philosophie im Sinne des Plato, aber tiefer und erweiterter vor, so dass er sie zugleich weiter gebracht hat. Der Verdruss über dieses Uebergehen soll die Ursache gewesen sein, dass Aristoteles nach Plato's Tode Athen verliess, und drei Jahre bei Hermias dem Dynasten von Atarnea in Mysien verlebte, welcher Aristoteles' Mitschüler bei Plato gewesen war und damals mit Aristoteles eine enge Freundschaft gestiftet hatte. Hermias, ein unabhängiger Fürst, wurde nebst anderen absoluten griechischen Fürsten und Republiken in Kleinasien von einem Persischen Satrapen [4])

---

[1]) Beim Citieren der Capitel des Aristoteles ist, wie bisher, auch für die Folge, die Becker'sche Ausgabe zugrundegelegt worden; wo eine zweite Zahl in Parenthese neben der ersten steht, bezeichnet sie abweichende Ausgaben, z. B. für das Organon die Ausgabe von Buhle, für die nikomachische Ethik die Ausgaben von Zell und dem Herausgeber, u. s. w. (C. L. M.)

[2]) *Plato hat 427—347, Aristoteles 384—322 v. Chr. gelebt.* (B.)

[3]) Diog. Laërt. V 1. 9. 12. 15; Buhle: Aristotelis vita (ante Arist. Opera, T. I), p. 81—82; Ammonius Saccas: Aristotelis vita (ed. Buhle in Arist. Op. T I), p. 43—44.

[4]) *In der ostiranischen Sprache der Avesta ist der 'Schoithrapaiti' als solcher 'Herr der Provinz' oder Statthalter; europäisches 'potis' und asiatisch arisches 'patis' bedeutet 'Herr'.* (B.)

unterjocht; Hermias wurde sogar nach Persien zu Artaxerxes gefangen geschickt, der ihn ohne Weiteres — kreuzigen liess. Um einem ähnlichen Schicksale zu entgehen, entfloh Aristoteles mit der Tochter des Hermias, Pythias, seiner Gemahlin, nach Mitylene, und lebte dort einige Zeit. Dem Hermias aber errichtete er eine Statue in Delphi mit einer Inschrift, die uns noch erhalten ist; aus ihr erhellt, dass er hinterlistig und durch Verrat in die Gewalt der Perser gekommen. Aristoteles verherrlichte seinen Namen ebenso durch eine schöne Hymne auf die Tugend, die gleichfalls auf uns gekommen ist.[1])

Von Mitylene wurde er (Ol. 109, 2; 343 v. Chr.) durch Philipp von Makedonien berufen, um die Erziehung des Alexander zu übernehmen, der damals fünfzehn Jahr alt war. Philipp hatte ihn dazu schon in dem bekannten Briefe eingeladen, den er ihm gleich nach der Geburt des Alexander schrieb: „Wisse, dass mir ein Sohn geboren ist. Aber ich danke den Göttern weniger, dass sie mir ihn gaben, als dass sie ihn zu deiner Zeit geboren werden liessen. Denn ich hoffe, dass deine Sorgfalt und deine Einsichten ihn meiner und seines künftigen Reiches würdig machen werden."[2]) Es erscheint allerdings in der Geschichte als ein glänzendes Schicksal, der Erzieher eines Alexander gewesen zu sein; auch genoss Aristoteles an diesem Hofe die Gunst und Achtung des Philipp und der Olympias im höchsten Grade. Was aus des Aristoteles Zögling geworden ist, ist bekannt, und die Grösse von Alexanders Geist und Taten so wie dessen fortdauernde Freundschaft sind das höchste Zeugnis für den Erfolg und den Geist dieser Erziehung, wenn Aristoteles eines solchen Zeugnisses bedürfte. Die Bildung Alexanders schlägt das Geschwätz von der praktischen Unbrauchbarkeit der speculativen Philosophie nieder. Aristoteles hatte auch an Alexander einen anderen würdigeren Zögling als Plato in dem Dionys gefunden hatte. Plato war es um seine Republik, um das Ideal eines Staates zu tun und er lässt sich mit einem solchen Subjecte ein, durch das es ausgeführt werden sollte; das Individuum war ihm also nur Mittel, und ist insofern gleichgültig. Bei Aristoteles hingegen fiel diese Absicht weg; er hatte rein nur das Individuum vor sich, und sein Zweck war, die Individualität als solche grosszuziehen und auszubilden. Aristoteles ist als ein tiefer gründlicher abstracter Metaphysiker bekannt, und dass er es ernstlich mit Alexander gemeint habe, zeigt sich. Dass nämlich Aristoteles mit Alexander nicht nach der modernen Manier der gewöhnlichen oberflächlichen Prinzenerziehung verfuhr, ist teils schon von dem Ernste des Aristoteles, der wohl wusste, was das Wahre und das Wahre in der Bildung ist, an und für sich zu erwarten, teils erhellt es aus dem äusseren Umstande, dass Alexander, als er mitten unter seinen Eroberungen tief in Asien hörte, Aristoteles habe von dem Akroamatischen seiner Philosophie in speculativen (metaphysischen) Schriften bekannt gemacht, ihm einen verweisenden Brief schrieb, worin er sagte, dass er das, was sie beide zusammen getrieben, nicht dem gemeinen Volke hätte bekannt machen sollen. Worauf Aristoteles antwortete, dass es ebensowohl bekannt gemacht als nach wie vor nicht bekannt gemacht sei.[3])

Es ist hier nicht der Ort, Alexander als historische Person zu würdigen.

---

[1]) Diog. Laërt. V, 3—4. 7—8; Buhle: Aristotel. vita, pp. 90—92.

[2]) Aristotelis Opera (ed. Pac., Aurel. Allobrog. 1607), T. I in fine: Aristotelis Fragmenta. (Vergl. Stahr: Aristotelia, T. I, SS. 85—91.)

[3]) Aulus Gellius: Noctes Atticæ XX 5.

Was in der Bildung Alexanders Aristoteles' philosophischem Unterricht zugeschrieben werden kann, ist, dass das Naturell, die eigentümliche Grösse der Anlagen seines Geistes auch innerlich befreit und zur vollkommenen selbstbewussten Selbstständigkeit erhoben worden, die wir in seinen Zwecken und Taten sehen. Alexander erlangte diese vollkommene Gewissheit seiner selbst, die nur die unendliche Kühnheit des Gedankens giebt, und die Unabhängigkeit von besonderen beschränkten Planen, so wie ihre Erhebung zu dem ganz allgemeinen Zweck, die Welt zu einem gemeinschaftlichen gesellschaftlichen Leben und Verkehr durch Stiftung von Staaten einzurichten, die der zufälligen Individualität entnommen wären. Alexander führte so den Plan aus, den schon sein Vater gefasst hatte, an der Spitze der Griechen Europa an Asien zu rächen und Asien Griechenland zu unterwerfen, so dass, wie allein am Anfang der griechischen Geschichte die Griechen, zum trojanischen Krieg, vereinigt waren, diese Vereinigung auch den Beschluss der eigentümlichen griechischen Welt machte. Alexander rächte dabei zugleich die Treulosigkeit und Grausamkeit, die die Perser an Aristoteles' Freunde Hermias begangen hatten. Alexander breitete aber ferner die griechische Cultur über Asien aus, um dieses wilde, nur zerstörende, in sich zerfallende Gemenge von höchster Rohheit, diese in gänzliche Schlaffheit, Negation und Verkommenheit des Geistes versunkenen Länder zu einer griechischen Welt zu erheben. Und wenn gesagt wird, dass er nur ein Eroberer gewesen sei, der aber kein Reich von Bestand zu stiften verstanden habe, indem sein Reich nach seinem Tode sogleich wieder zerfallen sei, so ist dies richtig, wenn die Sache oberflächlicherweise betrachtet wird, — nämlich dass nicht 'seine Familie' diese Herrschaft behalten hat; die griechische Herrschaft aber ist geblieben. Alexander hat also ein weites Reich, nicht für seine Familie, sondern des griechischen Volkes über Asien gegründet, denn griechische Bildung und Wissenschaft wurden dort seit ihm einheimisch. Die griechischen Reiche von Kleinasien, besonders von Ægypten, sind Jahrhunderte lang Sitze der Wissenschaft gewesen, und die Wirkungen davon mögen sich bis Indien und China erstreckt haben. Wir wissen zwar nicht bestimmt, ob nicht die Indier das Beste von ihren Wissenschaften auf diesem Wege bekommen, aber es ist wahrscheinlich, dass die bestimmtere Astronomie der Indier wohl von Griechen zu ihnen gekommen ist.[1]) Das syrische Reich, das sich tief in Asien hinein bis zu einem griechischen Reiche in Baktrien erstreckte, ist es namentlich, von wo aus ohne Zweifel durch die griechischen Colonien, die dort angesiedelt worden sind, bis ins feste Asien, bis China die wenigen wissenschaftlichen Kenntnisse gebracht worden sind, die sich wie eine Tradition dort erhalten haben, daselbst aber nicht wucherten. Denn die Chinesen z. B. sind so ungeschickt, nicht einen Kalender machen zu können und für sich scheinen sie alles Begriffes unfähig zu sein. So zeigten sie auch alte Instrumente, die nicht in

---

1) *„Allerdings scheinen sie vor der Bekanntschaft mit der griechischen Astronomie nur wenig weit gekommen zu sein; vom astronomischen Wissen der vedischen Zeit ist nur wenig zu berichten." L. von Schröder über 'Indiens Literatur und Cultur' (1887) S. 725; vgl. jedoch Diodor 2:29* περὶ τῶν ἐν Βαβυλῶνι Χαλδαίων. *Das griechische Wissen war in dieser Beziehung selbst ein aus Babel hergekommenes; wenn schon Plato (Tim 38 c) nicht bloss Sonne, Mond und fünf Planeten kennt, sondern auch um das Eigentümliche im Umlaufe der Venus und des Mercur weiss, so ist das kein ursprünglich griechisches sondern babylonisches Wissen.* (B.)

ihren Kram passten und die nächste Vermutung war, dass sie aus Baktrien gekommen seien. Die hohen Vorstellungen, die man von den Wissenschaften der Indier und Chinesen hat, sind also falsch. [1]

Nach Ritter (Erdkunde, Bd II, S. 839 der ersten Ausgabe) soll Alexander nicht bloss zu erobern ausgezogen sein, sondern mit der Vorstellung, dass Er 'der Herr' sei. Ich bin nicht der Meinung, dass Aristoteles diesen Zweck noch mit einer anderen orientalischen Anschauung verknüpft in die Seele Alexanders gelegt. Nämlich im Orient blüht noch der Name Alexander, als Iskander — 'dhu'l Qarnain', d. h. 'Mensch mit zwei Hörnern', wie denn Jupiter Ammon ein älteres orientalisches Heldenbild ist. Es wäre nun die Frage, ob nicht makedonische Könige durch Abstammung von Heroengeschlechtern Alt-Indiens Anspruch auf die Herrschaft dieses Landes gemacht, woraus auch der Zug des Dionysos aus Thrakien nach Indien erklärt werden könnte, ob die „Kenntnis hiervon nicht die eigentliche religiöse Grundidee war, welche sich der Seele des jungen Helden bemächtigte, als er vor seinem Zuge nach Asien indische Priesterstaaten, wo die Unsterblichkeit der Seele gelehrt ward, an dem unteren Ister fand und 'sicher nicht' ohne des Aristoteles Rat, der durch Plato und Pythagoras ein Eingeweihter indischer Weisheit war, den Zug in den Orient begann, und erst das Orakel der Ammonier besuchte, dann das Perserreich zerstörte und Persepolis verbrannte, die alte Feindin indischer Götterlehre [2], um Rache zu nehmen für allen schon durch Darius an den Budiern und deren Glaubensgenossen verübten Frevel." [3] Dies ist eine sinnreiche Combination, aus der gründlichen Beschäftigung mit den Zusammenhängen orientalischer und europäischer Ideen und mit dem höheren Standpunkte der Geschichte hervorgegangen. Doch erstens ist diese Vermutung dem Geschichtlichen, an das ich mich halte, heterogen: Alexanders Zug hat einen ganz anderen historischen militärischen politischen Charakter, und ohnehin mit dem Indischen nicht viel zu tun gehabt; er ist gerade offene Eroberung. Des Aristoteles Metaphysik und Philosophie ist 'zweitens' ganz entfernt von solchen Schwindeleien, dergleichen Schwärmerei-

---

[1] *Hingegen gab es Weisheit und Kenntnisse im alten Babel, die stolze Stadt, welche noch Jes. 47 : 10 sagt „ich bin's und sonst keine."* (B.)

[2] *„Ich bekenne mich als Masdajaçnier, dem Zarathustra anhangend, den Daêwen feindlich gesinnt, dem Glauben an Ahura ergeben." (Yaçna 3 : 68.) — „Ich bin ganz ohne Zweifel an die Realität des guten Glaubens der Masdajaçnier, an das Eintreten der Auferstehung und des künftigen Lebens, an das Ueberschreiten der Brücke Cinwat, an die Berechnung in den drei Nächten der guten Taten und ihres Lohnes, sowie der bösen Taten und ihrer Strafe; an die Realität des Paradieses und der Hölle; an die Nichtigkeit Ahrimans und der Dêwe; an den endlichen Sieg des Gottes Ormasd und die Vernichtung Ahrimans und der Dêwe, der Abkömmlinge der Finsternis!" (Worte im Patet Ērâni, einem Sündenbekenntnis der jetzigen Pârsis.* (B.)

[3] Βούδιοι *und* Μάγοι *werden Hdt. 1 : 101 als Geschlechter der Meder erwähnt. Darius I (550- -485) in der Behistuninschrift (4 : 64): „Upariy Abastâm uparyâya," nach dem Gesetze habe ich geherrscht. (Unter der liegenden Figur:) „Dieser Gaumâta der Magier" — 521 v. Chr. — „log. Also sprach er: Ich bin Bardîa, der Sohn (des) Kûrus, Ich bin König." Das Merkwürdige an der gedachten arischen Inschrift sind die Schriftzeichen, welche der alten akkadischen Keilschrift entlehnt sind; es fragt sich, ob da schon die zarathustrische Avesta schriftlich vorlag. Wenigstens hat noch Ammianus Marcellinus um die Ueberlieferung gewusst, dass Zoroaster viel von den Chaldäern angenommen habe und geht u. A. noch die Esthergeschichte durch eine persische Vorlage hindurch auf ein babylonisches Original zurück.* (B.)

phantasien anzuerkennen. Die spätere Erhöhung Alexanders in orientalischen Phantasien zu einem allgemeinen Helden und Gott ist 'drittens' nicht verwundernswürdig; der Dalai-Lama ist es noch jetzt, und Gott und Mensch sind überhaupt nicht so weit auseinander.[1] Ohnehin drängte sich Griechenland zur Idee eines Gottes, der Mensch geworden, und zwar nicht als eine entfernte fremde Bildsäule, sondern eines gegenwärtigen Gottes in der gottlosen Welt, wie denn Demetrios Phalereus und Andere in Athen bald nachher als Götter verehrt und gefeiert wurden. War nicht ohnehin das Unendliche jetzt ins Selbstbewusstsein verlegt? Viertens gehen wohl die 'Buddhisten' den Alexander nichts an und in seinem indischen Zuge kommt nichts davon vor; die Zerstörung von Persepolis ist aber genug gerechtfertigt als griechische Rache dafür, dass Xerxes die Tempel in Griechenland, namentlich in Athen, zerstört hatte.

Während Alexander dieses grosse Werk vollbrachte, an der Spitze Griechenlands das grösste Individuum, so dachte er immer an Kunst und Wissenschaft. Wie wir in neueren Zeiten wieder gesehen, dass Krieger auch an Wissenschaft und Kunst in ihren Feldzügen dachten, so liess Alexander die Veranstaltung treffen, dass dem Aristoteles, was von neuen Tieren und Gewächsen in Asien gefunden wurde, entweder in Natur oder die Zeichnungen und Beschreibungen davon zugeschickt wurden. Diese Achtung des Alexanders verschaffte dem Aristoteles die schönste Gelegenheit, sich Schätze zu seiner Erkenntnis der Natur zu sammeln. Plinius (H. N. 8:17) erzählt, dass Alexander etliche tausend Menschen, welche von der Jagd, dem Fisch- und Vogelfang lebten, die Aufseher der Tiergärten, Vogelhäuser und Teiche des persischen Reichs, angewiesen habe, dem Aristoteles von allen Orten alles zu liefern, was merkwürdig sei. Solcher Gestalt haben Alexanders Feldzüge in Asien die nähere Wirkung für Aristoteles gehabt, dass er in den Stand gesetzt wurde, der Vater der 'Naturgeschichte' zu werden, und in fünfzig Teilen, nach Plinius, eine 'Naturgeschichte' zu verfassen.[2]

Nachdem Alexander seinen Zug nach Asien angetreten, kehrte Aristoteles nach Athen zurück und tratt als öffentlicher Lehrer im Lyceum auf, einer Anlage, die Perikles zum Exercieren der Rekruten hatte machen lassen; sie bestand in einem Tempel, dem Apollo Λύκειος geweiht, und Spaziergängen (περίπατοι),

---

[1]) *Hegel deutet an, dass die Vernunft der Gegenwart den kirchlichen Gott ausser dem Menschen auf das unpersönliche Göttliche in dem Menschen zurückgeführt habe.* (B.)

[2]) *'Naturgeschichte' heisst die 'Naturkunde', die sich zur 'Geschichtskunde' wie* ἱστορία φυσική *zur* ἱστορία πραγματική *verhält. Die Geschichte des Herodot wird als eine* ἱστορίας ἀπόδειξις, *als eine Darlegung von Erkundigungen bezeichnet, welche als solche zwar Glaubwürdigkeit beansprucht, nicht aber eine* ἐπιστήμη *wie etwa die nach Philolaos untrügliche Wissenschaft von den Zahlen sein soll; in diesem Sinne sind z. B. auch beim Stagiriten* αἱ τῶν περὶ τὰς πράξεις γραφόντων ἱρτορίαι *(Rhet. 1:4) aufzufassen, woraus sich dann ferner die* ἱστορία πραγματική *des Polybios erklärt. (Vgl. hier Kant 4:265 Hartenstein, Schelling 5:308, Hegels Enc. § 140 Zus. und 'Phil. d. Gesch.' S. 38 Reclam.) Ebenso enthalten nun aber* αἱ ἱστορίαι αἱ περὶ τῶν ζῴων *(Aristot. 'de An. Gen.' 1:3) das über die Tiere in Erfahrung Gebrachte, ist auch* ἡ περὶ τῆς ψυχῆς ἱστορία *('de An.' 1:1) mehr nur die* εἴδησις *einer 'Seelenkunde' als Psychologie im Sinne strenger Wissenschaft und wird, analog der peripatetischen Tier- und Seelenkunde,* ἡ περὶ τῆς φύσεως ἱστορία *('de Cœlo' 3:1) als 'Naturkunde' überhaupt zu fassen sein.* Ἡ ἱστορία φυσική *des Theophrast (ap. Phil. Jud. et Simpl.) und die 'Historia Naturalis' des älteren Plinius bedeuten dasselbe; eine 'Naturgeschichte des Himmels' hat 1755 noch Kant veröffentlicht.* (B.)

die mit Bäumen, Quellen und Säulenhallen belebt waren. Von diesen Spaziergängen vielmehr erhielt seine Schule den Namen der peripatetischen, nicht — vom Herumlaufen des Aristoteles — weil, wie man sagt, er besonders im Gehen seine Vorträge gehalten haben soll. Er lebte so lehrend dreizehn Jahre in Athen. Aber nach dem Tode Alexanders brach ein schon lange aus Furcht vor Alexander, wie es scheint, zurückgehaltenes Ungewitter los; er wurde nämlich der Impietät angeklagt. Das Nähere wird verschiedentlich angegeben, unter anderem auch, dass ihm seine Hymne auf Hermias und die Inschrift auf der diesem geweihten Bildsäule zur Last gelegt worden sei. Als er diesen Sturm herannahen sah, entfloh er nach Chalkis in Euböa, dem jetzigen Negropont, um den Athenern, wie er selbst sagte, nicht eine Gelegenheit zu geben, sich noch einmal an der Philosophie zu versündigen. Dort starb er das Jahr darauf, im dreiundsechzigsten Jahre seines Alters Ol. 114, 3. (322 v. Chr.)[1]

Die Quelle seiner Philosophie sind seine Schriften; allein wenn wir deren äusseres Schicksal und ihre äussere Beschaffenheit betrachten, so scheint uns die Kenntnis seiner Philosophie aus ihnen sehr erschwert zu sein. Näher kann ich mich freilich nicht auf dieselben einlassen. Diogenes von Laerte (5 : 21—27) führt deren eine sehr grosse Anzahl an, bei deren Titel wir aber nicht immer genau wissen, welche der noch vorhandenen darunter verstanden seien, weil die Titel ganz andere sind. Diogenes giebt als Reihenzahl 445,270 an. Rechnen wir nun ungefähr zehntausend Zeilen auf ein Alphabet, so giebt dies vierundvierzig Alphabete; was wir davon haben, möchte sich etwa auf zehn Alphabete belaufen, so dass wir also ungefähr nur den vierten Teil übrig hätten. Das Schicksal der aristotelischen Handschriften wird so angegeben, dass es scheinen sollte, es sei eigentlich unmöglich oder man könne doch wenig Hoffnung haben, dass wir eine seiner Schriften echt und unverdorben haben.[2] Zweifel über ihre Echtheit konnten unter diesen Umständen nicht ausbleiben und wir müssen uns verwundern, sie noch in diesem Zustande auf uns gekommen zu sehen. Aristoteles machte nämlich, wie erzählt wird, bei seinen Lebzeiten wenig bekannt und hinterliess seine Handschriften dem Theophrast, seinem Nachfolger, mit seiner übrigen sehr zahlreichen Bibliothek. Dies ist wohl die erste beträchtliche Bibliothek, durch eigenen Reichtum und Alexanders Unterstützung entstanden, und daher erklärt sich auch die Gelehrsamkeit des Aristoteles. Später kam sie, teilweise oder in Abschriften, nach Alexandrien und machte den Grund zur ptolemeischen Bibliothek aus, die bei der Einnahme Alexandriens durch Julius Cæsar eine Beute der Flammen wurde. Von den Manuscripten des Aristoteles selbst aber wird erzählt, dass Theophrast sie einem Neleus im Testamente vermacht habe,

---

[1] Diog. Laërt. V, 5—6; Suidas, s. v. Aristoteles; Buhle: Aristot. vit. p. 100; Ammon. Saccas: Arist. vit. p. 47—48; Menag. ad. Diog. Laërt. V, 2; Stahr: Aristotelia, T. I, S. 108—109; Bruckeri 'Hist. crit. phil.' T. I, pp. 788—789.

[2] *Beiläufig gesagt verfügt man jetzt über einen Papyrus, auf dem noch ein Stück von Platons Phaidon zu lesen steht; der Phädopapyrus soll aus dem dritten Jahrhundert v. Chr. stammen und nichtsdestoweniger viel fehlerhafter als die besten vorhandenen und um Jahrhunderte später geschriebenen Handschriften sein. Auch von dem Papyrus, den Grenfeld aus Oxford am 13. Jan. 1906 südlich von Cairo zu Oxyrynchos mit der zweiten Hälfte des Symposions beschrieben gefunden hat, wird nicht gesagt, dass er über die Unreinheit des überlieferten Textes Schreckliches an den Tag gebracht habe; beim Aristoteles freilich liegt wohl die Sache ganz anders.* (B.)

von dem sie in die Hände Unwissender kamen, die sie entweder ohne alle Sorgfalt und Wertschätzung verwahrten, oder es sollen die Erben des Neleus, um sie vor den Königen von Pergamos, die sehr eifrig eine Bibliothek sammelten, zu retten, sie in einem Keller vergraben haben, wo sie vergessen hundert und dreissig jahre gelegen hätten, also schlecht zugerichtet worden seien. Hierauf hätten endlich Nachkommen des Theophrast sie nach vielen Forschungen wieder aufgefunden und an einen Apellikon aus Tejos verkauft, der, was Würmer und Fäulnis verdorben, wieder hergestellt, aber eigentlich dazu nicht die Gelehrsamkeit und das Geschick besessen habe. Deswegen noch andere darübergekommen seien und die Lücken nach ihrem Gutdünken ausgefüllt und das Verdorbene hergestellt hätten, so dass sie dadurch schon hinlänglich verändert worden. Aber noch nicht genug. Gleich nach Apellikon's Tode eroberte der Römer Sylla Athen, und unter der Beute, die er nach Rom schleppte, waren auch die Schriften des Aristoteles. Die Römer, die mit griechischer Wissenschaft und Kunst eben angefangen hatten bekannt zu werden und griechische Philosophie noch nicht recht schätzten, wussten aus dieser Beute keinen Gewinn zu ziehen; ein Grieche Tyrannio erhielt dann später in Rom die Erlaubnis, des Aristoteles Manuscripte zu gebrauchen und bekannt zu machen und veranstaltete eine Ausgabe von ihnen, die jedoch auch der Vorwurf der Ungenauigkeit trifft, denn hier hatten sie das Schicksal, von den Buchhändlern in die Hände unwissender Abschreiber gegeben zu werden, die noch eine Menge Corruptionen hineinbrachten. [1])

So soll nun die Quelle der aristotelischen Philosophie beschaffen sein. Aristoteles hat wohl zu seinen Lebzeiten vieles bekannt gemacht, nämlich die Handschriften in der alexandrinischen Bibliothek, doch scheinen selbst diese Werke nicht sehr verbreitet gewesen zu sein. In der Tat sind mehrere höchst corrupt, lückenhaft und, wie z. B. die Poetik, unvollständig. Mehrere, z. B. die metaphysischen, scheinen zum Teil aus mehreren Schriften zusammengeflickt zu sein, so dass die höhere Kritik hier ihrem ganzen Scharfsinn den Lauf lassen kann und nach diesem mit vieler Wahrscheinlichkeit sich die Sache auf eine Weise erklären kann, — eine Weise, der dann ein anderer Scharfsinn wieder eine andere entgegenstellen kann. [2]) So viel bleibt gewiss, dass die Schriften des Aristoteles

---

[1]) Strabo: XIII, p. 419 (ed. Casaub. 1587); Plutarch. 'in Sulla'. c. 26; Brucker. 'Hist. crit. phil.' T. I, p. 798—800. (Vergl. Michelet: 'Examen critique de l'ouvrage d'Aristote, intitulé Métaphysique', pp. 5—16.)

[2]) Vergl. Michelet: 'Examen critique' etc., pp. 17—23; 28—114; 199—241. *Siehe schon Fr. N. Titze „de Aristotelis operum serie et distinctione", Lpz. 1826. Bei der sogenannten Metaphysik des Aristoteles ist zunächst der Umstand sonderbar, dass, nachdem Alexander Aphrodisiensis das Werk bereits commentiert hatte, Diogenes Laertius von demselben nichts wusste und (5:22) nur* περὶ φιλοσοφίας α' β' γ' *erwähnt. Nach D. L. 1:8 soll nun zwar Aristoteles* ἐν πρώτῳ περὶ φιλοσοφίας *von dem persischen Glauben an einen guten und einen bösen Geist geredet und nach Johannes Philoponus (cf. Cic. de D. N. 1:38) soll er* ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας *gesagt haben, dass die orphischen Epen nicht von Orpheus herrührten, was sich jetzt in seinen Werken nicht mehr findet. Allein Aristoteles selbst schreibt in seiner Physik (II 2):* διχῶς τὸ οὗ ἕνεκα· εἴρηται δ'ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας, *und zu dieser Aussage lässt sich nur etwa Met. XII 7 (1072 b) vergleichen.* Ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας, *berichtet noch Simplicius ('de An.' f. 5),* ἱστορεῖ τάς τε πυθαγορείους καὶ πλατωνικὰς περὶ τῶν ὄντων δόξας, *was sich auf XIII und XIV beziehen liesse, und wenn nun Alexander Aphrodisiensis, der vielleicht die letzten zwei Bücher nicht*

verdorben, oft im Einzelnen und im Grösseren nicht zusammenhangend sind; öfters kommen auch fast wörtliche Wiederholungen ganzer Absätze vor. Da das Uebel so alt ist, so ist freilich keine gründliche Cur zu erwarten; inzwischen ist die Sache nicht ganz so arg als sie nach solchen Beschreibungen aussieht. Es sind viele und Hauptwerke, die als ganz und unverletzt gelten können, und sind andere auch hier und da verdorben oder nicht gut geordnet, so tut dies doch für den Körper der Sache keinen so grossen Eintrag, als es scheinen könnte. Was wir haben, setzt uns darum hinreichend in den Stand, uns von der aristotelischen Philosophie sowohl in ihrem grossen Umfange als auch sogar in vielem Detail eine bestimmte Vorstellung zu machen.

Noch aber ist ein historischer Unterschied zu bemerken. Es ist nämlich eine alte Tradition, dass Aristoteles zweierlei Lehrvortrag gehalten und zweierlei Schriften geschrieben, 'esoterische' oder 'akroamatische' und 'exoterische', — ein Unterschied, der auch bei den Pythagoreern vorgekommen. Den esoterischen Vortrag habe er im Lyceum des Morgens gehalten, den exoterischen des Abends; dieser habe sich auf die Uebung in der Redekunst und im Disputieren und auf die Kenntnis der bürgerlichen Geschäfte bezogen, der andere aber auf die innere tiefere Philosophie, die Betrachtung der Natur und die eigentliche Dialektik.[1]

commentiert hat, etwas auf ein „erstes Buch über Ideen" bezieht, welches an XIII 10 denken lässt, so lässt sich fragen, ob dort etwa „das erste Buch über Philosophie" stecke. Cicero bemerkt: „Aristoteles in tertio de philosophia libro... modo Menti tribuit omnem divinitatem, modo mundum ipsum deum dicit esse, modo alium quendam præficit mundo." (De D. N. 1 : 13.) Das würde XII zum „dritten Buch über Philosophie" und XIII, XIV, XII zum anfänglichen Ganzen machen. Man hat aber auf ein solches geschlossen, welches in I, XI 1—8 und XII (Α Κ Λ) *enthalten sei; diese Jugendschrift wäre später zu I, III, IV, VI, VII, VIII, IX* (Α Β Γ Ε Ζ Η Θ) *von Aristoteles selbst erweitert worden, so dass bei seinen Lebzeiten das erste Buch* (Α) *in zwiefachem Zusammenhange circuliert hätte. XI 1—8 > III IV VI u. XII 1—5 > VII VIII IX; XII 6—10 wäre da nicht weiter ausgeführt worden. So wäre das spätere und grössere Ganze* Α Β Γ Ε Ζ Η Θ *das reifere und ausführlichere Werk* περὶ τῆς πρώτης φιλοσοφίας, *welches in der Physik (I 9) noch aussteht und anderswo ('de An. Mot.' 6) als vorliegend erwähnt wird:* περὶ τῆς κατὰ τὸ εἶδος ἀρχῆς, πότερον μία ἢ πολλαὶ καὶ τίς ἢ τίνες εἰσί, δι' ἀκριβείας τῆς πρώτης φιλοσοφίας ἔργον ἐστὶ διορίσαι, ὥστε εἰς ἐκεῖνον τὸν καιρὸν ἀποκείσθω. — Περὶ τοῦ πρώτου κινουμένου καὶ ἀεὶ κινουμένου, τίνα τρόπον κινεῖται καὶ πῶς κινεῖ τὸ πρῶτον κινοῦν, διώρισται πρότερον ἐν τοῖς περὶ τῆς πρώτης φιλοσοφίας. *Letzteres setzt freilich voraus, dass auch XII 6—10 bereits zum späteren Werke gehört. Sonst sei hier noch bemerkt, dass D. L. 5 : 23 ein Buch* περὶ ἀρχῆς *erwähnt wird und in einigen Handschriften das zweite Buch* (α) *so heisst; diese kleine Schrift lässt sich als eine gemeinschaftliche Einleitung zur Physik und Metaphysik denken, soll aber nach alten Angaben von einem Zuhörer des Aristoteles herrühren. Wenn nach D. L. 5 : 23 eine Schrift* περὶ τῶν ποσαχῶς λεγομένων *existiert hat, so heisst das fünfte Buch* (Δ) *der Metaphysik nicht anders in unserem Werke selbst: man sehe nur 1028 a und 1052 a. D. L. 5 : 22* περὶ ἐναντίων *mahnt an X (I). Rätselhaft bleibt namentlich das Verhältnis in XIII und XIV: in XIII 6 (1080 b) wird auf I überhaupt angespielt und XIII 4—5 = I 6. 9; auf XII 6 wird in XIV 2 (1088 b) hingewiesen, und wenn nun Alexander Aphrod. (Comm. 1 : 9) „ein viertes Buch über Ideen" erwähnt, so fragt man sich, ob etwa die letzten zwei Bücher einst als Vierzahl getrennt umliefen. Syrian aber sagt in seinem Commentar zu XIV, dass in den 'zwei' Büchern* περὶ εἰδῶν *ungefähr das Nämliche wie in den letzten zwei Büchern der Metaphysik stehe, was wieder das Verhältnis nicht eben endgültig aufklärt.* (B.)

[1]) Gellius: Noct. Attic. XX, 5; Stahr; Aristotelia, I, SS. 110—112.

Dieser Umstand ist von keiner Wichtigkeit: man sieht gleich selbst, welche Werke eigentlich speculativ und philosophisch und welche mehr nur empirischer Natur sind; sie sind aber nicht als etwas dem Inhalte nach Entgegengesetztes anzusehen, als ob Aristoteles einige für's Volk, andere für seine näheren Schüler geschrieben habe.

a. Zunächst ist zu bemerken, dass der Name 'aristotelische Philosophie' sehr vieldeutig ist, indem das, was man aristotelische Philosophie nennt, in verschiedenen Zeiten sehr verschiedene Gestaltungen gehabt hat. Er bezeichnet zuerst die 'eigentlich' aristotelische Philosophie. Was nun die anderen Gestalten der aristotelischen Philosophie anbetrifft, so hatte sie 'zweitens' zur Zeit Cicero's besonders unter dem Namen der 'peripatetischen' Philosophie mehr die Form einer popularen Philosophie, die sich vornehmlich auf das Naturgeschichtliche und Moralische legte; diese Zeit scheint nicht das Interesse gehabt zu haben, die tiefe und eigentlich speculative Seite der aristotelischen Philosophie ausgebildet und zum Bewusstsein gebracht zu bekommen, und namentlich findet sich bei Cicero kein Begriff davon. Eine 'dritte' Form derselben ist die höchst speculative der alexandrinischen Philosophie, die auch die neupythagoreische oder neuplatonische genannt wird, aber ebenso gut neuaristotelische zu nennen wäre, — die Form, wie sie von den Alexandrinern als identisch mit der platonischen angesehen und bearbeitet ist. Eine Hauptbedeutung ist 'viertens' diejenige, welche der Ausdruck im Mittelalter gehabt hat, wo man bei der ungenauen Kenntnis die scholastische Philosophie als aristotelische bezeichnete. Die Scholastiker haben sich viel mit ihr beschäftigt, aber die Gestalt, welche die Philosophie des Aristoteles bei ihnen angenommen hat, können wir nicht für die echte Gestalt derselben halten. Alle diese Ausführungen und der ganze Umfang von Verstandesmetaphysik und formaler Logik, den wir da finden, gehört nicht dem Aristoteles an. Die scholastische Philosophie ist nur aus Traditionen der aristotelischen Lehren hervorgegangen. Und erst als die Schriften des Aristoteles im Abendlande bekannter geworden sind, hat sich eine 'fünfte' aristotelische Philosophie gebildet, die sich der scholastischen zum Teil entgegengesetzt hat, — zu Ausgang der scholastischen Zeit, und mit der Wiederherstellung der Wissenschaften; denn erst nach der Reformation ging man recht zu den Quellen des Aristoteles selber zurück. Die 'sechste' Bedeutung der aristotelischen Philosophie sind die neuesten schiefen Vorstellungen und Auffassungen derselben, wie sie sich z. B. bei Tennemann finden, der mit zu wenig philosophischem Sinn begabt ist, um die aristotelische Philosophie auffassen zu können. Ueberhaupt ist die gewöhnliche Vorstellung, die man jetzt von der aristotelischen Philosophie hat, die, dass sie das, was man 'Erfahrung' nennt, zum Princip des Erkennens gemacht habe.

b. So falsch auch diese Ansicht einerseits ist, so ist doch die Veranlassung dazu in der Manier des aristotelischen Philosophierens zu suchen. Einige besondere Stellen, die in dieser Rücksicht herausgehoben werden und die man beinahe allein verstanden hat, werden gebraucht, um diese Vorstellung zu beweisen. Von dem Charakter der aristotelischen Manier haben wir daher nunmehr zu sprechen. Indem wir bei Aristoteles, wie schon angegeben, nicht ein System der Philosophie zu suchen haben, dessen besondere Teile deduciert würden, sondern er einen äusserlichen Anfang und empirischen Fortgang zu nehmen scheint, ist seine Manier oft die des gewöhnlichen Räsonnements. Da Aristoteles aber bei diesem

Verfahren dieses ganz Eigentümliche hat, doch auch durchaus auf's tiefste speculativ zu sein, so besteht seine Manier näher darin, 'erstens' die Erscheinung als denkender Beobachter aufgefasst zu haben. Er hat die Anschauung in ihrer ganzen Vollständigkeit vor sich und lässt nichts, es sehe noch so gemein aus, auf der Seite liegen. Alle Seiten des Wissens sind in seinen Geist eingetreten, alle haben ihn interessiert, und alle hat er gründlich und ausführlich behandelt. Die Abstraction kann durch den empirischen Umfang einer Erscheinung leicht in Verlegenheit gesetzt werden und nicht wissen, wie sie sich an diesem geltend machen soll, sondern für sich einseitig fortgehen, ohne ihn erschöpfen zu können. Aristoteles aber, indem er alle Seiten des Universums beachtet, nimmt alles jenes Einzelne mehr als speculativer Philosoph auf und verarbeitet es so, dass der tiefste speculative Begriff daraus hervorgeht. Wir sahen überdies den Gedanken erst aus dem Sinnlichen herkommen und in der Sophistik überhaupt an der Erscheinung noch unmittelbar sich bemühen. In der Wahrnehmung, im Vorstellen kommen die Kategorien vor; das absolute Wesen, die speculative Ansicht dieser Momente ist immer ausgesprochen im Aussprechen der Wahrnehmung. Dieses reine Wesen der Wahrnehmung nimmt Aristoteles auf. Wenn er 'zweitens' umgekehrt von dem Allgemeinen, dem Einfachen anfängt und zu dessen Bestimmung übergeht, so hat dies ebenso das Ansehen, dass er die Menge der Bedeutungen aufzählt, in welchen es vorkomme, und in dieser Menge geht er wieder alle Weisen, auch die ganz gemeinen und sinnlichen, durch. Er spricht so von den vielen Bedeutungen, die sich z. B. an den Wörtern οὐσία, ἀρχή, αἰτία, ὁμοῦ u. s. w. vorfinden. Es ist zum Teil ermüdend, ihm in dieser blossen Aufzählung zu folgen, die ohne Notwendigkeit fortgeht, und wo die Reihe der Bedeutungen nur ihrem Wesen nach, das als ein gemeinschaftliches erscheint, nicht den Bestimmtheiten nach, also nur äusserlich aufgefasst sich zeigt. Aber diese Weise bietet einesteils eine Vollständigkeit der Momente dar, anderenteils reizt sie zum eigenen Suchen und Finden der Notwendigkeit. 'Drittens' nimmt Aristoteles auch die verschiedenen Gedanken vor, welche die früheren Philosophen gehabt haben, widerlegt sie, oft empirisch, berichtigt sie, auf mannigfache Weise räsonnierend und kommt dann zur wahrhaften speculativen Bestimmung. Endlich 'viertens' geht Aristoteles dazu über, den Gegenstand selbst, den er behandelt, z. B. die Seele, die Empfindung, die Erinnerung, das Denken, die Bewegung, die Zeit, den Ort, die Wärme, die Kälte u. s. f., denkend zu betrachten. Indem er alle Momente, die in der Vorstellung enthalten sind, gleichsam verbunden aufnimmt, lässt er nicht Bestimmtheiten weg, hält nicht eine Bestimmung fest, und dann wieder eine andere, sondern sie zumal in Einem, während die verständige Reflexion, welche die 'Identität' zur Regel hat, mit derselben nur darum auskommen kann, weil sie immer in der einen Bestimmung die andere vergiss und abhält. Aristoteles aber hat die Geduld, alle Vorstellungen und Fragen durchzugehen, und aus der Untersuchung der einzelnen Bestimmungen ergiebt sich die feste zurückgeführte Bestimmtheit eines jeden Gegenstandes. So bildet Aristoteles den Begriff und ist im höchsten Grade zugleich eigentlich 'philosophisch', indem er nur 'empirisch' zu sein scheint. Aristoteles' 'Empirie' ist eben total, weil er sie immer wieder zur Speculation zurückführt; man kann also sagen, als 'völliger' Empiriker ist er zugleich ein 'denkender'. Nehmen wir z. B. aus dem Raum alle empirischen Bestimmungen ehrlich heraus, so wird

dies höchst speculativ sein, denn das Empirische in seiner Synthesis aufgefasst ist der speculative Begriff.[1]

In diesem Zusammenbringen der Bestimmungen zu Einem Begriff ist Aristoteles gross und meisterhaft, so wie in der Einfachheit des Fortgangs, in dem Urteil in wenig Worten. Es ist dies eine Methode des Philosophierens, die eine sehr grosse Wirksamkeit hat und ebenso in unserer Zeit angewendet worden ist, z. B. bei den Franzosen. Sie verdient, in weitere Anwendung zu kommen, denn es ist gut, die Bestimmungen der gewöhnlichen Vorstellung von einem Gegenstande zum Gedanken zu führen und sie dann in der Einheit, in dem Begriffe, zu vereinigen. Aber allerdings erscheint diese Methode nach einer Seite empirisch, und zwar nach der des Aufnehmens der Gegenstände, wie wir in unserem Bewusstsein davon wissen; ist also da auch keine Notwendigkeit, so gehört dies doch mehr nur zur äusseren Manier. Doch ist immer nicht zu läugnen, dass es dem Aristoteles gar nicht darum zu tun ist, alles auf eine Einheit, oder die Bestimmungen auf eine Einheit des Gegensatzes zurückzuführen, sondern im Gegenteil jedes in seiner Bestimmtheit festzuhalten und so es zu verfolgen. Jenes kann einesteils oberflächlich sein, z. B. wenn man alles auf eine leere Bestimmtheit, wie 'Irritabilität' und 'Sensibilität', 'Sthenisch' und 'Asthenisch', bringt, aber anderenteils ist es auch notwendig, die Realität in der einfachen Bestimmtheit aufzufassen, freilich ohne diese auf jene Weise zum Ausgangspunkte zu machen. Aristoteles dagegen verlässt nur die Bestimmung in einer anderen Sphäre, wo sie nicht mehr diese Gestalt hat, aber zeigt, wie sie hier ist, oder welche Veränderung mit ihr vorgegangen; und so kommt es, dass er oft eine Bestimmung nach der anderen abhandelt, ohne ihren Zusammenhang aufzuzeigen. In seiner eigentlichen Speculation ist Aristoteles aber dennoch so tief als Plato, und zugleich entwickelter und bewusster, denn die Gegensätze erhalten bei ihm eine höhere Bestimmtheit. Es fehlt ihm freilich die schöne Form Plato's, diese Süssigkeit der Sprache, man möchte fast sagen des 'Geschwätzes', dieser Unterredungston, der ebenso lebendig als gebildet und human ist. Allein wo wir Plato, z. B. in seinem Timäus, die speculative Idee thetisch aussprechen sehen, sahen wir das Mangelhafte und Unreine sowohl daran, und das Reine entgeht ihr, da Aristoteles jenes rein und dieses begriffen ausspricht. Wir lernen den Gegenstand in seiner Bestimmung und den bestimmten Begriff desselben kennen; weiter dringt Aristoteles aber speculativ in die Natur des Gegenstandes ein, so jedoch, dass derselbe in seiner concreteren Bestimmung bleibt und Aristoteles ihn selten auf abstracte Gedankenbestimmungen zurückführt. Das Studium des Aristoteles ist daher unerschöpflich, die Darstellung aber schwer, weil sie nicht auf allgemeinere Principien zurückführt; um also aristotelische Philosophie anzugeben, müsste man den besonderen Inhalt jedes Dinges aufführen. Würde es indessen Ernst mit der Philosophie, so wäre nichts würdiger als über Aristoteles Vorlesungen zu halten, denn er ist unter den Alten der würdigste, studiert zu werden.[2]

---

[1] *Was sich erfahren lässt, geht überhaupt in die Einheit des begrifflichen Bewusstseins zusammen. Was der Mensch erfahrt, wird empfunden, wahrgenommen und vernommen und nur was die Vernunft vernimmt, ist in der Erfahrung zuletzt das Wahre; was aber die Wirklichkeit realiter enthalt, spiegelt in ihr idealiter der Begriff.*

[2] *Eine deutsche Uebersetzung von A. Stahr in 77 Lieferungen zu 35 Pf. soll in der Langenscheidt'schen Klassikerbibliothek (Berlin) zu haben sein.* (B.)

c. Das Weitere wäre die Bestimmung der aristotelischen Idee. Und hier ist zunächst ganz im Allgemeinen zu sagen, dass Aristoteles mit der Philosophie überhaupt anfängt, und zuerst über die Würde der Philosophie im zweiten Capitel des ersten Buchs der Metaphysik sagt, der Gegenstand der Philosophie sei das am meisten Wissbare, nämlich das Erste und die Ursachen, d. h. das Vernünftige. Denn durch diese und aus diesen werde alles andere erkannt; die Principien würden aber nicht durch die Substrate (ὑποκείμενα) erkannt. Darin liegt schon das Entgegengesetzte der gewöhnlichen Ansicht. Aristoteles hat ferner für die Hauptuntersuchung oder das wesentliche Wissen (ἐπιστήμη ἀρχικωτάτη) die Erkenntnis des Zweckes erklärt; dieser aber sei das Gute eines jeden Dinges, überhaupt aber das Beste in der ganzen Natur. Dies ist wie bei Plato und Sokrates, doch ist der Zweck das Wahrhafte, Concrete, gegen die abstracte platonische Idee. Aristoteles sagt dann über den Wert der Philosophie: „Die Menschen sind durch das Bewundern zur Philosophie gekommen," denn es wird darin das Wissen eines Höheren wenigstens geahnet.[1] „Da man also, um die Unwissenheit zu fliehen, zu philosophieren angefangen, so erhellt, dass man um des 'Erkennens' willen das Wissen verfolgt hat, und nicht um eines 'Nutzens' willen. Dies zeigt sich auch nach dem äusserlichen Gange. Denn erst, nachdem man mit allen notwendigen Bedürfnissen und dem, was zur Bequemlichkeit dient, fertig war, hat man angefangen, eine solche philosophische Erkenntnis zu suchen. Wir suchen sie daher nicht um eines anderen Gebrauchs willen. Und so wie wir sagen, dass ein freier Mensch der ist, der um sein selbst willen ist, nicht um eines anderen willen, so ist auch allein die Philosophie die freie unter den Wissenschaften, weil sie allein um ihrer selbst willen — das Erkennen des Erkennens wegen — ist. Darum wird man sie mit Recht auch nicht für einen menschlichen Besitz halten" — in dem Sinne, wie wir oben sagten, dass sie nicht im Besitz eines Menschen sei. „Denn vielfach ist die Natur der Menschen abhängig, so dass nach Simonides Gott allein dieses Ehrengeschenk (γέρας) 'besitze', es aber des Menschen unwürdig sei, die Wissenschaft, die ihm gemäss ist (τὴν καθ' αὐτὸν ἐπιστήμην), nicht zu 'suchen'. Wenn aber die Dichter Recht hätten und der Neid die Natur des Göttlichen wäre, so müssten alle, die höher hinauswollen, unglücklich sein"; die Nemesis bestraft eben, was sich über das Gewöhnliche erhebt und macht alles wieder gleich. „Aber das Göttliche kann nicht neidisch sein," d. h. das, was es ist, zurückhalten, so dass den Menschen diese Wissenschaft nicht zukomme, „und nach dem Sprichwort lügen die Poeten viel. Auch ist nicht dafür zu halten, dass irgend eine geehrter sei, denn die, welche die göttlichste ist, ist auch die geehrteste." Was nämlich das Vortrefflichste hat und mitteilt, ist geehrt; die Götter sind also zu ehren, weil sie diese Wissenschaft haben. „Gott ist für die Ursache und das Princip von allem gehalten und darum hat Gott sie auch allein, oder am meisten." Aber eben deshalb ist es nicht des Menschen unwürdig, dieses höchste Gut, was seiner gemäss, — diese Gott gehörende Wissenschaft, — suchen zu wollen. „Notwendiger sind auch wohl alle anderen Wissenschaften als die Philosophie; keine aber ist vortrefflicher."

Das 'Nähere' der aristotelischen Philosophie, die allgemeine Idee mit den

---

[1] *Plato: „Gar sehr ist dies Zustand eines Philosophen, das sich Wundern; es giebt sogar keinen anderen Anfang der Philosophie als diesen." (Theæt. 155 d.)*

besonderen Hauptmomenten, anzugeben, ist schwierig, — denn Aristoteles ist viel schwerer zu verstehen als Plato. Dieser hat Mythen; über das Dialektische kann man weggehen und doch sagen, man habe den Plato gelesen, bei Aristoteles geht es aber gleich ins Speculative. Aristoteles scheint immer nur über Einzelnes, Besonderes philosophiert zu haben, und nicht herauszuheben, was das Absolute, Allgemeine, was Gott sei; er geht immer von Einzelnem zu Einzelnem fort. Sein Tagewerk ist, was 'ist', wie ein Professor seine Arbeit im halbjährigen Cursus hat, und nimmt er auch hiermit die ganze Masse der Vorstellungswelt durch, so scheint er doch nur das Wahrhafte im Besonderen, nur eine Reihe von besonderen Wahrheiten erkannt zu haben. Dies hat nichts Glänzendes, da er sich nicht zur 'Idee' erhoben zu haben (wie Plato von der Herrlichkeit der Ideen spricht), noch das Einzelne darauf zurückgeführt zu haben scheint. Hat aber auch Aristoteles einerseits die allgemeine Idee nicht logisch herausgehoben, — denn sonst wäre seine sogenannte Logik, die etwas anderes ist, für die Methode als der eine Begriff in allem zu erkennen, — so erscheint doch andererseits bei Aristoteles das eine Absolute, die Idee Gottes, selbst auch als ein Besonderes an ihrer Stelle neben den Anderen, obzwar sie alle Wahrheit ist. Es ist ungefähr, wie wenn man sagte: „Es giebt Steine, Gewächse, Tiere, Menschen, und dann auch Gott, das Vortrefflichste."

Aus den ganzen Reihen von Begriffen, die Aristoteles durchgeht, wollen wir nun vom Besonderen nähere Proben geben und zwar will ich zuerst von seiner Metaphysik [1]) und ihren Bestimmungen sprechen, dann von den besonderen Wissenschaften, die Aristoteles behandelt hat, und zwar zunächst den Grundbegriff der Natur angeben, wie er sich bei Aristoteles macht; drittens will ich vom Geiste, von der Seele und ihren Zuständen einiges erwähnen, woran sich zuletzt noch die 'logischen' Bücher des Aristoteles schliessen werden.

1. *Die Metaphysik.*

Die speculative Idee des Aristoteles ist vorzüglich aus den Büchern der 'Metaphysik' zu schöpfen, namentlich aus den letzten Capiteln des zwölften Buchs (Λ), die vom göttlichen Denken handeln. Allein besonders diese Schrift hat die bereits angegebene ganz eigene Schwierigkeit in ihrer Zusammensetzung, das mehrere Schriften in Eins zusammengefügt wurden. Aristoteles und die Ælteren kennen dieses Werk auch nicht unter dem Namen 'Metaphysik', sondern es hiess ihnen πρώτη φιλοσοφία. [2]) Oder, wenn der Körper dieser Schrift so Eins ist, wie es auch wieder wegen des allgemeinen Zusammenhangs scheint [3]), so

---

[1]) *„Le livre le plus sublime de l'antiquité." C. L. Michelet im Jahre 1836. — „Cet admirable livre." B. Hauréau im Jahre 1850 ('De la philosophie scolastique' 2:81).*

[2]) Arist. Metaphys. VI, 1; Physic. II, 2; I, 9. (Vergl. Michelet: 'Examen critique' etc., pp. 23—27.)

Johannes Philoponus: Μετὰ τὰ φυσικὰ ἐπιγέγραπται ἡ πραγματεία, οὐ κατὰ τὴν ἕξιν τοῦ πράγματος, ἀλλὰ κατὰ τὴν τάξιν τῆς ἀναγνώσεως· διαλαμβάνει γὰρ περὶ φυσικῶν ἀρχῶν. *Eine* θεωρία τῶν Ἀριστοτέλους μετὰ τὰ φυσικὰ *soll um 50 v. Chr. Nicolaus von Damascus verfasst haben; früher kommt, wie es scheint, der Name nicht vor. Plutarch hat ihn in seinem Leben Alexanders c. 7 und Clemens von Alexandrien im ersten Buche seines Hauptwerks; Alexander von Aphrodisias erklärt ihn auf seine Weise in seinem Commentar: SS. 126—128 der 1847 erschienenen Ausgabe Bonitz.* (B.)

[3]) Michelet: 'Examen critique', pp. 115—198.

kann nicht gesagt werden, dass ordnungsmässig und klar verfahren sei. Diese reine Philosophie unterscheidet Aristoteles (Metaph. 4 : 1) dann sehr bestimmt von den anderen Wissenschaften als „die Wissenschaft dessen, was ist, insofern es ist, und was ihm an und für sich selbst zukommt." Die Bestimmung dessen zu erkennen, was nun diese Substanz (οὐσία) ist, darauf geht Aristoteles (Metaph. 7 : 1) vorzüglich.[1]) In dieser 'Ontologie', oder, wie wir es nennen, Logik[2]), untersucht und unterscheidet er genau die vier Principien (Metaph 1 : 3): erstens die Bestimmtheit oder 'Qualität' als solche, wodurch etwas Dieses ist, das 'Wesen' oder die 'Form'; zweitens die 'Materie'; drittens das 'Princip der Bewegung', und viertens das Princip des 'Zwecks' oder des 'Guten'. Im weiteren Verfolg der Metaphysik kommt Aristoteles auch öfter auf die Bestimmung der Ideen zurück, aber auch in diesem Werke erscheint alles in loser Weise nacheinander, obgleich es dann zu einem ganz speculativen Begriffe vereinigt wird.

Das Nähere sind nun die zwei Hauptformen, welche Aristoteles als die der Möglichkeit (δύναμις)[3]) und der Wirklichkeit (ἐνέργεια)[4]) bestimmt, letztere noch

---

[1]) *Ist die* οὐσία, *welche auf dorisch (und Plat. Crat. 401 c)* ἐσσία *heisst, — ist* ἡ οὐσία, ἔχουσα τὴν ἐπωνυμίαν τὴν τοῦ ὃ ἔστιν *(Plat. Phd. 92 d), am Sein oder Wesen, als Erscheinendes oder Verborgenes, als Substanz oder Subject, als Einzelheit oder Allgemeinheit zu denken? Als Besitz und Eigentum denkt sich Plato dieselbe Gorg. 472 b, Phdr. 240 a und Th. 144 c, wie denn z. B. noch von Josephus (A. J. 18 : 1) ein* τιμητὴς τῶν οὐσιῶν *erwähnt wird.* Δόξα μὲν περὶ γένεσιν, *sagt aber Plato Civ. 534 a,* νόησις δὲ περὶ οὐσίαν, *und denkt sind da an derselben also 'das allgemeine Sein'; ist jedoch Th. 160 d* ἡ οὐσία ἡμῶν *nicht vielmehr unser 'Wesen'? Als allgemeine Wesenheit betrachtet Plato sie Phd. 76 d, wo* καλόν τε καὶ ἀγαθὸν καὶ πᾶσα ἡ τοιαύτη οὐσία *erwähnt und folglich* ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα *(Civ. 508 e), d. h. das 'Ideal', zur... 'Wirklichkeit' gemacht wird, —* οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας *(Civ. 509 b). Zuletzt ist als das sich selbst Bewegende die* ψυχή *(Legg. 896 a) zur* οὐσία *geworden und terminologisch die Selbstverkehrung der lebendigen Einzelheit zum tätigen 'Sein' verkehrt. — Aristoteles:* Πᾶσα οὐσία δοκεῖ τόδε τι σημαίνειν. *(Cat. 5)* Τὰ καθόλου *(Zeno Stoicus:* καθολικά, *Scholastici: Universalia)* οὐκ ἔσονται οὐσίαι. *(Metaph. 1003 a.)* Ἔστι δὲ οὐσία ... οἷον ἄνθρωπος, ἵππος. *(Cat. 2 : b.) D. h.* τὸ φθαρτὸν τὸ ὄν ἐστι, *das Vergängliche und gleich Veränderliche ist das Seiende. Es liegt hier unerkannt der Widerspruch der Wirklichkeit vor, die weder nur Einzelheit noch blosse Allgemeinheit und ebenso sehr Eins wie das Andere ist.* (B.)

[2]) *Die encyklopädische Lehre Hegels begreift die reine Vernunftlehre oder Logik, die Lehre der absoluten Möglichkeiten, die Antwort auf die Frage, wie man sich überhaupt 'die Wirklichkeit denken' soll, als Einheit einer über Staats-, Kunst- und Religionslehre hinausgehenden allgemeinen Lehre von Sein, Wesen und Wirklichkeit und einer Lehre von Begriff, Urteil und Schluss im menschlichen Denken: alte Metaphysik und alte Logik sind bei ihm zur einheitlichen Prophysik vereinigt und aufgehoben.* (B.)

[3]) *Die aristotelische Dynamis ist das als bedingende Anlage und Möglichkeit gedachte Vermögen; etwas, welches sich zu Anderem in der Weise der vorbereitenden Bedingung verhält, steht durch diese ermöglichende Vorbereitung zu demselben im Verhältnis der Dynamis oder 'Potentialität'. Deshalb sagt nachher Thomas Aquinas (S. c. G. 2 : 85): „Deus est 'actus' purus, in quo nulla 'potentialitas' invenitur"; deshalb lässt sich die reine Logik oder Vernunftlehre reine 'Potentialitätslehre' nennen.* (B.)

[4]) *In dieser 'Energie' stecken Realität und Idealität der Wirklichkeit überhaupt, ohne dass etwa ein Widerspruch zwischen Sein und Wirken od. Verkehren zum Bewusstsein käme; deshalb schreibt später z. B. Thomas: „Esse est actualitas omnis formæ vel naturæ" (S. Th. 1 : 3, 4), — „operatio sive actualitas." (Eph. 3 : 2.) Cf. Cic. 'de D. N.' 2 : 16, 44.* (B.)

bestimmter als Entelechie (ἐντελέχεια) oder freie Tätigkeit, welche den Zweck (τὸ τέλος) in sich hat, und Realisierung dieses Zweckes ist.[1]) Dies sind Bestimmungen, die bei Aristoteles allenthalben, namentlich im neunten Buche der Metaphysik vorkommen und die man kennen muss, um ihn zu fassen. Der Ausdruck δύναμις bei Aristoteles ist 'Anlage', das 'Ansich', das 'Objective'; dann das abstract Allgemeine überhaupt, die 'Idee', die 'Materie', welche alle 'Formen' annehmen kann, ohne selbst das formierende Princip zu sein. Mit solch' einer leeren Abstraction, wie das 'Ding an sich' ist, hat aber Aristoteles nichts zu tun. Erst die Energie oder concreter die Subjectivität ist die verwirklichende Form, die sich auf sich beziehende Negativität. Wenn wir dagegen sagen 'das Wesen', so ist damit noch nicht Tätigkeit gesetzt, sondern Wesen ist nur 'an sich', nur'Möglichkeit', ohne unendliche Form. Der Hauptbegriff der 'Substanz' ist dem Aristoteles hiernach, dass sie nicht nur Materie ist (Metaph. 7 : 3), wiewohl diese im gemeinen Leben gewöhnlich als das Substantiale gilt. Alles Seiende enthält zwar Materie, alle Veränderung erfordert ein Substrat (ὑποκείμενον), an dem sie vorgeht; weil aber die Materie selbst nur eine Möglichkeit, nicht die Wirklichkeit ist, welche der Form zukommt, so gehört Tätigkeit der Form dazu, dass die Materie wahrhaft sei (Metaph. 8 : 1—2). Bei Aristoteles heisst also δύναμις gar nicht 'Kraft' (Kraft ist vielmehr eine unvollkommene Gestalt der Form), sondern mehr Vermögen', auch nicht unbestimmte 'Möglichkeit'; ἐνέργεια aber ist die reine Wirksamkeit aus sich selbst. Durch das ganze Mittelalter waren diese Bestimmungen wichtig. Dabei hat nach Aristoteles die wesentlich absolute 'Substanz' Möglichkeit und Wirklichkeit, Form und Materie, nicht von einander getrennt, sondern das wahrhaft 'Objective' hat allerdings auch 'Tätigkeit' in sich, wie das wahrhaft 'Subjective' auch 'Möglichkeit'.

Aus dieser Bestimmung erhellt nun die Art des Gegensatzes, in welchem die aristotelische Idee zu der platonischen sich befindet. Denn wiewohl auch die Idee bei Plato in sich wesentlich concret und bestimmt ist, geht Aristoteles doch weiter. Insofern nämlich die Idee in sich selbst bestimmt ist, ist das Verhältnis der Momente in ihr näher anzugeben, und diese Beziehung der Momente auf einander ist eben als 'Tätigkeit' überhaupt aufzufassen. Uns ist geläufig, das Mangelhafte des Allgemeinen, d. h. dessen, was nur an sich ist, im Bewusstsein zu haben. Das Allgemeine hat damit, dass es Allgemeines ist, noch keine Wirklichkeit, denn weil das Ansich ein Träges ist, ist die Tätigkeit der Verwirklichung noch nicht daran gesetzt. Vernunft, Gesetze u. s. f. sind so abstract, aber das Vernünftige, als sich verwirklichend, erkennen wir als notwendig, und

---

[1]) *In der 'Entelechie' ist freilich* τὸ ἐντελὲς ἔχειν *vorausgesetzt, ohne jedoch das Wort als solches zu erklären, in welchem vielmehr* τὸ ἐντελὲς *und* τὸ ἐνδελεχὲς *contaminiert erscheinen.* Τὸ ἐνδελεχὲς *und* τὸ δολιχὸν *sind Verwandte und die 'Endelechie' ist Fortdauer, weshalb noch Cicero (D. T. 1 : 10, 22) schreibt: „Aristoteles animum* ἐντελέχειαν *appellat, novo nomine, quasi quandam continuatam motionem et perennem." Lucian (Jud. Voc.):* ἀφείλετό μου τὴν ἐνδελέχειαν, ἐντελέχειαν ἀξιοῦν λέγεσθαι παρὰ πάντας τοὺς νόμους. *Bei Aristoteles selbst heisst die, mit der blossen 'Energie' verwechselte, 'Entelechie' Bewegung des Möglichen als solchen (Phys. 3 : 1), d. h. 'Verwirklichung' als solche, und da soll Ermolao Barbaro (1454—'93) um den rechten Sinn des Wortes den Teufel befragt haben; die eigentliche Bedeutung steht aber ziemlich deutlich 'De An.' 2 : 1, 5 zu lesen, wo die Seele erste Entelechie eines zum Leben veranlagten natürlichen Körpers heisst, so dass die Entelechie specifisch tätige oder wirksame Einheit der organischen Form und ihres Stoffes, oder, wie wir sagen könnten, überhaupt lebendige Wirklichkeit ist.* (B.)

darum halten wir nicht viel auf solche 'allgemeine Gesetze'. Der platonische Standpunkt ist nun im Allgemeinen, das Wesen mehr als das Objective, das Gute, den Zweck, das Allgemeine überhaupt auszudrücken, dem aber das Princip der lebendigen Subjectivität als das Moment der Wirklichkeit zu fehlen, oder wenigstens in den Hintergrund zu stehen zu kommen scheint. Und in der Tat ist dieses negative Princip auch nicht so unmittelbar bei Plato ausgedrückt, aber wesentlich ist es darin enthalten, dass er das Absolute als die Einheit Entgegengesetzter bestimmt, denn diese Einheit ist wesentlich 'negative' Einheit solcher Entgegengesetzten, die ihr Anderssein, ihre Entgegensetzung aufhebt und sie in sich zurückführt. Bei Aristoteles ist aber als 'Energie' ausdrücklich bestimmt eben diese 'Negativität', diese tätige Wirksamkeit, sich selbst, dieses Fürsichsein, zu entzweien, die Einheit aufzuheben und die Entzweiung zu setzen; denn, wie Aristoteles (Metaph. 7 : 13) sagt, „die Entelechie trennt". Die platonische Idee dagegen ist mehr dasjenige Aufheben der Entgegengesetzten, wo Eins der Entgegengesetzten selbst die Einheit ist. Während also bei Plato das affirmative Princip, die Idee, als nur abstract mit sich selbst identisch, das Ueberwiegende ist, so ist bei Aristoteles das Moment der Negativität, aber nicht als Veränderung, auch nicht als Nichts, sondern als Unterscheiden, Bestimmen hinzugekommen und von ihm herausgehoben worden. Dieses Princip der Individuation, nicht in dem Sinne einer zufälligen nur besonderen Subjectivität, sondern der 'reinen' Subjectivität, ist dem Aristoteles eigentümlich. Aristoteles macht also auch 'das Gute' als den allgemeinen Zweck zur substantialen Grundlage und hält denselben im Gegensatze zu Heraklit und den Eleaten fest. Das Werden Heraklits ist eine richtige wesentliche Bestimmung, aber die Veränderung entbehrt noch der Bestimmung der Identität mit sich, der Festigkeit der Allgemeinheit. Der Strom 'verändert' sich immer; aber er ist auch 'perennierend' und ist noch mehr eine 'allgemeine Existenz'. Woraus denn sogleich sichtbar ist, dass Aristoteles (Metaph. 4 : 3—5) vorzüglich gegen Heraklit und Andere streitet, wenn er sagt, dass Sein und Nichtsein nicht dasselbe sei und damit den berühmten Satz des Widerspruchs begründet, dass ein Mensch nicht zugleich ein Schiff sei.[1] Es erhellt sogleich, dass Aristoteles nicht das reine Sein oder Nichtsein versteht, diese Abstraction, die wesentlich nur das Uebergehen des Einen in das Andere ist, sondern unter dem 'was ist' versteht er wesentlich die

---

[1]) *Gelegentlich sagt Aristoteles, dass Entgegengesetzte irgendwie zur nämlichen Art gehören (Metaph. 1032 b) und die Betrachtung Entgegengesetzter Aufgabe Einer Wissenschaft sei. (A. a. O. 1004 a.) „Der Zusammenschauende ist Dialektiker," hatte Plato (Civ. 537 c) geschrieben, dem Stagiriten aber ist es nicht gelungen etwa 'principium identitatis', 'pr. differentiae' und 'pr. exclusi medii' als Satz, Gegensatz und ('verständig' zur Trennung gemachte) Vereinigung dialektisch zusammenzudenken. Er lässt die eigene Bemerkung, das Nämliche lasse sich nicht in der nämlichen Hinsicht zugleich bejahen und verneinen (a. a. O. 1005 b), ohne Weiteres auf sich beruhen und fragt sich nicht, ob und wie denn 'in verschiedener Hinsicht' das Nämliche zu denken sei; Hegel nur ist der Andere, der da weiss und sagt, dass die wahre Lehre in verschiedener Hinsicht das Nämliche setzt und aufhebt, und so den Satz vom Widerspruch als eine leere Einseitigkeit des Verstandes durchschauen lehrt. Solcher Art ist im Princip 'die Sophisterei der Hegelei'; diese 'Sophisterei' ist dasjenige Princip, welches es allein ermöglicht, in irgend welcher Lehre vom Anfang zum Ende und von diesem wieder zu einem Anfang zu gelangen und wirkliche Vielheit in der Einheit lehrt, indem es sich ausgesprochenermaassen als Einheit Vieler betätigt.* (B.)

Substanz, die Idee, die Vernunft, aber zugleich als bewegenden Zweck. Wie er nun gegen das Princip der blossen Veränderung das Allgemeine festhält, so macht er im Gegenteil gegen die Zahlen der Pythagoreer und die platonischen Ideen stets die Tätigkeit geltend. Wie weitläufig und oft Aristoteles aber auch gegen beides polemisiert, laufen die Einwände doch alle auf die schon angeführte Bemerkung hinaus, die Tätigkeit sei nicht in diesen Principien zu finden, dass die wirklichen Dinge an den Ideen teilhätten, sei leeres Gerede und poetische Metapher. Die Ideen als abstract allgemeine Bestimmtheiten seien nur der Zahl nach ebensoviel als die Dinge, darum aber noch nicht als deren 'Ursachen' nachgewiesen. Es enthalte ferner Widersprüche, selbstständige Gattungen anzunehmen, weil dann im Sokrates z. B. mehrere Ideen zusammen wären, Mensch, zweifüssig, Tier (Metaph. 1 : 7 u. 9). Die Tätigkeit bei Aristoteles ist also zwar auch Veränderung, aber innerhalb des Allgemeinen gesetzte, sich selbst gleich bleibende, Veränderung, — mithin Bestimmen, welches ein Sichselbstbestimmen und daher der sich realisierende allgemeine Zweck ist; in der blossen Veränderung hingegen ist das Erhalten seiner in der Veränderung noch nicht enthalten. Dies ist die 'Hauptbestimmung', auf die es bei Aristoteles ankommt.

Aristoteles unterscheidet an der Substanz, insofern die Momente der Tätigkeit und der Möglichkeit nicht in Eins sondern noch getrennt erscheinen, mannigfache Momente. Die nähere Bestimmung dieses Verhältnisses der Energie zur Möglichkeit, der Form zur Materie und die Bewegung dieses Gegensatzes giebt die unterschiedenen 'Weisen der Substanz'. Hier geht nun Aristoteles die Substanzen durch und sie erscheinen bei ihm als eine Reihe verschiedener 'Arten' von Substanzen, die er mehr nur nach einander betrachtet, als dass er sie in ein System zusammengebracht hätte. Die Hauptbestimmungen sind folgende drei Momente.

a. Die sinnliche empfindbare Substanz ist diejenige, welche eine Materie hat, von der die wirksame Form noch unterschieden ist; diese Substanz ist somit endlich, denn die Trennung und Æusserlichkeit von Form und Materie gegen einander macht eben die Natur des Endlichen überhaupt aus. Die sinnliche Substanz, sagt Aristoteles (Metaph. 12 : 2), habe die 'Veränderung' an ihr, aber so, dass sie in das Entgegengesetzte übergehe; die Gegensätze verschwinden in einander, das Dritte ausser diesen Entgegengesetzten, was sich erhält, das Dauernde in dieser Veränderung sei die Materie. Die Hauptkategorien der Veränderung, die Aristoteles nennt, sind nun die vier Unterschiede nach dem 'Was' (κατὰ τὸ τί), oder nach der 'Qualität' (ποιόν), oder nach der 'Quantität' (ποσόν), oder nach dem 'Wo' (ποῦ). Die erste Veränderung sei Entstehung und Untergang des einfachen bestimmten Wesens (κατὰ τόδε), die zweite Veränderung sei die der weiteren Eigenschaften (κατὰ τὸ πάθος), die dritte Vermehrung und Verminderung, die vierte Bewegung. Die Materie sei die tote Grundlage, an der die Veränderung vorgehe, welche die Materie leide. „Die Veränderung selbst ist aus dem, was der Möglichkeit nach ist, in das der Wirklichkeit nach Seiende; das mögliche Weisse verändert sich ins wirkliche Weisse, so dass die Dinge nicht aus dem Nichts nach Zufall entstehen, sondern alles entsteht aus einem Seienden, das aber nur der Möglichkeit, nicht der Wirklichkeit, nach ist." Das Mögliche heisst also selbst das allgemein in sich Seiende, welches diese Bestimmungen herbeibringt, ohne eine aus der anderen aufzuzeigen. Die Materie sei die einfache Möglichkeit, die aber selber entgegengesetzt sei, so dass etwas in der Wirklichkeit nur

das werde, was seine Materie auch der Möglichkeit nach war. Es sind also drei Momente gesetzt: die 'Materie', als das allgemeine gegen das Entgegengesetzte gleichgültige 'Substrat' der Veränderung (ἐξ οὗ), die entgegengesetzten Bestimmtheiten der 'Form', die gegen einander negativ sind, als Aufzuhebendes und zu Setzendes (τι und εἴς τι), und das erste Bewegende (ὑφ οὗ), die reine Tätigkeit (Metaph. 7:7, 9:8, 12:3).[1]) Aber die Tätigkeit ist die Einheit der Form und der Materie; wie diese beide an jener sind, erläutert Aristoteles indessen nicht weiter. So erscheint an der sinnlichen Substanz die Verschiedenheit der Momente, jedoch noch nicht ihre Rückkehr in sich; aber die Tätigkeit ist das Negative, welches ideell das Entgegengesetzte, also schon auch das, was werden soll, in sich enthält.

b. Eine höhere Art der Substanz ist nach Aristoteles (Metaph. 9:2, 7:7, 12:3) eben die, wo die Tätigkeit hereinkommt, die das schon enthält, was werden soll. Das ist der an und für sich bestimmte 'Verstand', dessen Inhalt der Zweck ist, den er durch seine Tätigkeit verwirklicht, ohne sich, wie die sinnliche Gestalt, nur zu verändern. Denn die Seele ist wesentlich 'Entelechie', ein allgemeines Bestimmen, das sich setzt, nicht nur formale Tätigkeit, deren Inhalt sonst woher kommt, sondern indem das Tätige seinen Inhalt in die Wirklichkeit setzt, bleibt dieser derselbe; es ist aber noch eine von der Materie verschiedene Tätigkeit vorhanden, wenngleich die Substanz und die Tätigkeit verbunden sind. So haben wir auch hier noch eine Materie, deren der Verstand als einer Voraussetzung bedarf. Die beiden Extreme sind die Materie als Möglichkeit und der Gedanke als Wirksamkeit, jene das passive Allgemeine, dieser das tätige Allgemeine; bei der sinnlichen Substanz ist das Tätige dagegen noch ganz von der Materie verschieden. In jene beiden Momente selbst fällt die Veränderung nicht, denn sie sind das ansichseiende Allgemeine in entgegengesetzter Form.

c. Der höchste Punkt ist aber vielmehr der, wo Möglichkeit, Tätigkeit und Entelechie vereint sind, die 'absolute Substanz', die Aristoteles (Metaph. 12:6—7, 9:8) im Allgemeinen so bestimmt, dass sie das Anundfürsichseiende (ἀΐδιον), 'Unbewegte' sei, das aber zugleich 'bewegend' und deren Wesen reine Tätigkeit sei, ohne Materie zu haben. Denn die Materie als solche ist das Passive, an dem die Veränderung vorgeht, das daher nicht schlechthin Eins mit der reinen Tätigkeit dieser Substanz ist. Hier sehen wir freilich, wie auch sonst, die Weise, ein Prädicat nur zu verneinen, ohne zu sagen, was seine Wahrheit sei; die Materie ist aber eben nur jenes 'Moment' des unbewegten Wesens. Wenn es in neueren Zeiten 'neu' geschienen hat, das absolute Wesen als reine Tätigkeit zu bestimmen, so sehen wir dies aus Unwissenheit des aristotelischen Begriffes geschehen; die Scholastiker aber haben dies schon mit Recht für die Definition Gottes angesehen, da sie Gott als 'actus purus' bezeichneten, und einen höheren Idealismus giebt es nicht.[2]) Wir können dies auch so ausdrücken: Gott ist die Substanz, die in ihrer Möglichkeit auch die Wirklichkeit ungetrennt hat; an ihr ist die Möglichkeit von der Form verschieden, indem sie ihre Inhaltsbestim-

---

[1]) Nicht nur die aufzuhebende Form sondern auch die Materie nennt Aristoteles τι, weil in der Tat die aufzuhebende Form der zu setzenden nur als Material gilt, so dass er an der ersten Stelle die drei Momente ἔκ τινος, τι, ὑπό τινος, an der letzten τι, εἴς τι, ὑπό τινος nennt. (C. L. M.)

[2]) *Der absolute Idealismus ist absolut ohne Ideale.* (B.)

mungen aus sich selbst hervorbringt. Hier unterscheidet sich Aristoteles von Plato und polemisiert aus diesem Grunde gegen die 'Zahl', die 'Idee' und das 'Allgemeine', weil, wenn dies als ruhend, nicht als identisch mit der Wirksamkeit bestimmt werde, keine Bewegung sei. Die ruhenden Ideen und Zahlen Plato's bringen daher nichts zur Wirklichkeit, wohl aber das Absolute des Aristoteles, das in seiner Ruhe zugleich absolute Tätigkeit [1]) ist.

Näher sagt Aristoteles (Metaph. 12 : 6) hierüber: „Es kann sein, dass das, was Möglichkeit hat, nicht wirklich ist; es hilft also nichts, die Substanzen ewig zu machen, wie die Ideenlehrer, wenn nicht ein Princip, das verändern kann, darin ist. Und auch dieses genügt nicht, wenn es nicht tätig ist, weil dann keine Veränderung ist. Ja selbst wenn es tätig wäre, seine Substanz aber nur eine Möglichkeit wäre, so gäbe es keine ewige Bewegung, denn das, was der Möglichkeit nach ist, kann auch nicht sein. Es muss also ein Princip geben, dessen Substanz als Tätigkeit gefasst werden muss." So ist beim Geiste die Energie die Substanz selber. „Es scheint hier aber ein Zweifel zu entstehen. Denn alles Tätige scheint möglich zu sein, aber nicht alles Mögliche zu energieren, so dass die Möglichkeit das Erste zu sein scheint," denn sie ist das Allgemeine. „Aber wenn es so wäre, so würde Nichts der Seienden sein, denn es ist möglich, dass es zwar sein könnte, aber noch nicht wäre. Aber die Energie ist das Höhere als die Möglichkeit. Es ist daher nicht zu sagen, wie die Theologen wollen, dass zuerst in unendlicher Zeit ein Chaos oder die Nacht" (die Materie) „war, oder, wie die Physiker, dass Alles zumal. Wie könnte nämlich dieses Erste verändert werden, wenn Nichts der Wirklichkeit nach Ursache wäre? Denn die Materie bewegt nicht sich selber, sondern der Werkmeister. Leukipp und Plato behaupten daher, die Bewegung sei immer, aber sie sagen nicht, warum." — Die reine Tätigkeit ist nach Aristoteles (Metaph. 9 : 8) vor der Möglichkeit, nicht der Zeit sondern dem Wesen nach. Die Zeit ist nämlich ein untergeordnetes, vom Allgemeinen entferntes Moment, denn das absolute erste Wesen ist, wie Aristoteles am Ende des sechsten Capitels des zwölften Buches sagt, „das, was in gleicher Wirksamkeit sich immer gleich bleibt." [2]) Bei jener Voraussetzung eines Chaos u. s. f. wird eine Wirksamkeit gesetzt, die auf Anderes geht, nicht auf sich selbst, also eine Voraussetzung hat; das Chaos ist aber nur die leere Möglichkeit. [3])

Als das wahrhafte Wesen ist zu setzen was sich in sich selbst, also fährt Aristoteles (Metaph. 12 : 7) fort, „im 'Kreise' bewegt, und dies ist nicht nur in der denkenden Vernunft zu sehen, sondern auch durch die Tat." [4]) Aus der

---

[1]) *Ruhe im Tun, Selbsterhaltung durch Selbstverkehrung, in der Veränderung Beharrendes.* (B.)

[2]) *Das unbedingt Wirkliche, Wirksame und Tätige bewirkt im Allem nur sich; die unendliche Wirklichkeit ist Einheit des Bewirkten und Wirkenden und betätigt in allem Bestimmbaren u. Bestimmten nur ihre Selbstbestimmung, in der sie trotz allem sich gleich bleibt.* (B.)

[3]) *Albert Schwegler (1819—'57) im Jahre 1847 nach Erläuterung des sechsten Capitels im zwölften Buche (Λ) der aristotelischen Metaphysik: „Eine Uebersetzung und Paraphrase des folgenden siebenten sowie des neunten Capitels giebt auch Hegel, ... jedoch unter zahlreichen Missverständnissen der Textworte." ('Die Metaphysik des Aristoteles, Grundtext, Uebersetzung und Commentar nebst erläuternden Abhandlungen'; 4 : 257.)* (B.)

[4]) *„Die ganze Gotteslehre bewegt sich im Kreise," schreibt viele Jahrhunderte später Nikolaus von Kues ('Von der gelehrten Unwissenheit' 2 : 3), und Hegel wird wiederum der erste sein, in dem sich die göttliche Vernunft zur encyklo-*

Bestimmung des absoluten Wesens als tätigen, das in die Wirklichkeit treten macht, folgt, dass es auf gegenständliche Weise in der sichtbaren Natur existiert. Als das sich Gleiche, was sichtbar ist, ist dieses absolute Wesen „der ewige Himmel"; die zwei Weisen der Darstellung des Absoluten sind also die denkende Vernunft und der ewige Himmel. Der Himmel sei aber bewegt; er sei aber auch ein Bewegendes. Da das Kugelige so Bewegendes und Bewegtes sei, so sei eine Mitte, welche bewege, aber das 'Unbewegte' sei und selbst zugleich ewig, und eine Substanz und die Energie.[1]) Diese grosse Bestimmung bei Aristoteles, als der Kreis der in sich zurückkehrenden Vernunft, ist mit neueren Bestimmungen gleichlautend; das Unbewegte, was bewegt, ist die sichselbstgleichbleibende Idee, die, indem sie bewegt, in der Beziehung auf sich selbst bleibt. Er erläutert dies folgendermaassen: „Ihr Bewegen ist auf folgende Weise bestimmt. Dasjenige bewegt, was begehrt wird und gedacht wird; es ist aber selbst unbewegt und das Ursprüngliche von beiden ist dasselbe." Das ist der Zweck, dessen Inhalt das Begehren und Denken selbst ist; ein solcher Zweck heisst das Schöne oder Gute. „Denn was begehrt wird, ist das, was als schön 'erscheint'" (gefällt); „dessen Erstes" (oder Zweck), „was mit dem Willen gewollt wird, ist, was schön ist. Wir begehren es aber, mehr weil es so erscheint, als dass es so erscheint, weil wir es begehren." Denn dann wäre es schlechthin durch die Tätigkeit gesetzt; es ist aber selbstständig als gegenständliches Wesen gesetzt, durch welches unser Begehren erst erweckt wird. „Das wahre Princip ist hierin aber das Denken, denn der Gedanke wird nur von dem Gedachten bewegt. Intelligibel aber" — man traut kaum seinen Augen — „ist das andere Coëlement (*συστοιχία*)[2]) an und für sich selbst," nämlich der als gegenständlich gesetzte, an und für sich seiende Gedanke, „und dieses anderen Elementes Substanz ist die erste; die erste Substanz aber ist die einfache, die reine Tätigkeit ist. Das Schöne und das Beste ist eben solches, und das Erste ist immer das absolut oder möglichst Beste. Dass aber das Umweswillen zum Unbewegten gehört, zeigt der Begriff. Was bewegt wird, kann sich auch anders verhalten. Die Bewegung (*φορά*) ist die erste Veränderung; die erste Bewegung ist wieder

---

pädischen Idee tatsächlich entwickelt, — ohne das bisjetzt die meisten Berufenen viel Vernünftiges aus derselben erlernt hätten; übrigens bedeutet der Name 'Kreislehre' (wie sich versteht) keinen Kreis der Vorstellung, sondern das Zusichselbstkommen der Vernunft, die an ihrem Ende ihren Anfang findet. (B.)

[1]) Da diese Hegel'sche Erklärung der berühmten aristotelischen Stelle so viele Autoritäten für sich hat, durfte der Herausgeber hier nicht, wie sonst häufig in diesen Vorlesungen, der Richtschnur des Vereins, Unrichtigkeiten stillschweigend zu verändern, treu bleiben. Es ist indessen klar, dass Aristoteles von drei Substanzen spricht: einer sublunarischen Welt, welche der Himmel bewegt, dem Himmel als der Mitte, welche zugleich bewegend und bewegt ist, und Gott, dem 'unbewegten Beweger'. Man muss die Stelle also nach Alexander von Aphrodisias (Schol. in Arist. ed. Brandis, p. 804, b), dem Cardinal Bessarion (Aristoteles lat. ed. Bekk. p. 525, b) und Anderen so interpungieren: *ἔστι τοίνυν τι καὶ ὃ κινεῖ* (sc. *ὁ οὐρανός*)· *ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον καὶ κινοῦν καὶ μέσον τοίνυν, ἔστι τι ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ.* Die Uebersetzung wäre hiernach folgende: Ausser dem unaufhörlich bewegten Himmel „ist auch etwas, das er bewegt. Da aber das zugleich Bewegte und Bewegende nun auch eine Mitte ist, so giebt es auch ein unbewegtes Bewegendes." (Vergl. Michelet: 'Examen critique' etc. p. 192; Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, November 1841, No. 84, S. 668—669.) (C. L. M.)

[2]) *Συστοιχία* ist ein gutes Wort, und könnte auch ein Element bedeuten, das sich selbst sein eigenes Element ist und sich nur durch sich selbst bestimmt.

die Kreisbewegung, diese aber wird von jenem bewegt." Nach Aristoteles ist also der Begriff, 'principium cognoscendi', auch das Bewegende, 'principium essendi'; er spricht es als 'Gott' aus und zeigt dessen Beziehung auf das einzelne Bewusstsein. „Die erste Ursache ist notwendig. Notwendig wird aber auf dreierlei Weise gesagt: erstens das Gewaltsame, was gegen die Neigung (παρὰ τὴν ὁρμήν) ist, das Zweite, ohne welches das Gute nicht ist, drittens was nicht auf eine andere Weise sein kann, sondern schlechthin ist. An einem solchen Princip des Unbewegten ist nun der Himmel aufgehängt und die ganze Natur," — das sichtbare Ewige, und das sichtbare Veränderliche. Dieses System dauert ewig. „Uns aber," als Einzelnen, „ist nur eine kurze Zeit ein Aufenthalt, welcher der vortrefflichste ist, darin vergönnt. Denn jenes ist immer so, uns aber ist es unmöglich. Weil nun dessen Tätigkeit selbst auch Genuss ist, so ist deswegen Wachen, Empfinden und Denken das Genussreichste, Hoffnungen aber und Erinnerungen erst Genuss um dieser willen. Das Denken aber, das rein für sich selbst ist, ist ein Denken dessen, was das Vortrefflichste an und für sich selbst ist" — der Gedanke ist für sich selbst absoluter Endzweck. Den Unterschied und Gegensatz in der Tätigkeit und das Aufheben desselben drückt Aristoteles so aus: „Der Gedanke denkt aber sich selbst durch Annahme (μετάληψιν) des Gedachten; er wird aber gedacht, indem er berührt und denkt, so dass der Gedanke und das Gedachte dasselbe ist." Der Gedanke, indem er das Unbewegte ist, welches bewegt, hat einen Gegenstand, der aber in Activität umschlägt, indem sein Inhalt selbst ein Gedachtes, d. h. selbst ein Product des Denkens, also ganz identisch mit der Tätigkeit des Denkens ist. Das Gedachte wird erst erzeugt in der Tätigkeit des Denkens, die damit ein Abscheiden des Gedankens als eines Gegenstandes ist. Hier im Denken ist also das welches bewegt wird, und das welches bewegt, dasselbe: indem die Substanz des Gedachten das Denken ist, ist dieses Gedachte die absolute Ursache, die, selbst unbewegt, mit dem Gedanken, der von ihr bewegt wird, identisch ist; die Trennung und die Beziehung ist eins und dasselbe. Das Hauptmoment in der aristotelischen Philosophie ist so dies, dass die Energie des Denkens und das objective Gedachte eins ist, „denn das Aufnehmende des Gedachten und des Wesens ist der Gedanke. Sein Besitz ist eins mit seiner Wirksamkeit (ἐνεργεῖ δὲ ἔχων), so dass dieses Ganze des Wirkens, wodurch er sich selbst denkt, „mehr göttlich ist als dasjenige, was die denkende Vernunft Göttliches zu 'haben' meint" — den Inhalt des Gedankens. Nicht das Gedachte ist das Vortrefflichere, sondern die Energie selbst des Denkens; die Tätigkeit des Aufnehmens bringt das hervor, was als Aufgenommenwerdendes erscheint. „Die Speculation (ἡ θεωρία) ist so das Erfreulichste und Beste. Wenn nun Gott immer so wohl daran ist als wir zuweilen" (in denen dieses ewige Denken, das Gott selber ist, nur als 'einzelner Zustand' vorkommt), „so ist er bewundernswürdig; wenn noch mehr, noch bewundernswürdiger. So ist er aber daran. Es ist aber auch Leben in ihm vorhanden, denn die Wirksamkeit des Gedankens ist Leben. Er aber ist die Wirksamkeit; die auf sich selbst gehende Wirksamkeit ist dessen vortrefflichstes und ewiges Leben. Wir sagen daher, dass Gott ein ewiges und das beste Leben sei." [1]) Aus dieser Substanz schliesst Aristoteles ferner die Grösse aus.

---

[1]) *Am Schlusse der Encyklopädie hat Hegel diese Stelle griechisch vorweggenommen — oder wiederholt."* (B.)

Wenn wir in unserer Sprache das Absolute, Wahrhafte als die Einheit der Subjectivität und Objectivität bezeichnen, das darum weder das Eine noch das Andere und sowohl das Eine wie das Andere ist, so hat sich Aristoteles in diesen noch heutigestages tiefsten speculativen Formen ebenso auch herumgearbeitet und sie in der höchsten Bestimmtheit ausgesprochen. So ist bei Aristoteles auch nicht eine trockene Identität des abstracten Verstandes gemeint, sondern er unterscheidet Subjectives und Objectives ebenso streng und fest. Solche tote 'Identität' ist nicht das Ehrwürdigste, Gott, sondern dies ist ihm die 'Energie'. Einheit ist also ein schlechter, unphilosophischer Ausdruck und die wahre Philosophie nicht das 'Identitätssystem' [1]), sondern ihr Princip eine Einheit, welche Tätigkeit, Bewegung, Repulsion, und so im Unterscheiden zugleich identisch mit sich ist. Wenn Aristoteles die stroherne Verstandesidentität oder die Erfahrung zum Princip gemacht hätte, so wäre er niemals zu solcher speculativen Idee gekommen, die Einzelnheit und Tätigkeit höher als die allgemeine Möglichkeit zu setzen. Der Gedanke als das Gedachte ist nichts anderes als die absolute Idee als an sich betrachtet, der 'Vater', jedoch dieses Erste, Unbewegte, als von der Tätigkeit unterschieden, ist doch als Absolutes die Tätigkeit selbst und erst durch diese in Wahrheit gesetzt. In der Lehre von der Seele wird Aristoteles wieder auf dieses speculative Denken zurückkommen; es ist dem Aristoteles aber wieder ein 'Gegenstand' wie die anderen, eine Art von Zustand, den er von den übrigen Zuständen der Seele, die er empirisch aufnimmt, wie Schlaf, Müdigkeit, sondert. Er sagt nicht, es sei allein die Wahrheit, Alles sei Gedanke, sondern er sagt es ist das Erste, Stärkste, Geehrteste. Wir dagegen sagen, dass der Gedanke als das zu sich selbst sich Verhaltende 'sei', die Wahrheit sei, dass der Gedanke 'alle' Wahrheit sei, wenn wir auch in der Vorstellung Empfindung u. s. w. als Wirkliches neben dem Denken antreffen. Drückt sich also auch Aristoteles nicht so aus, wie jetzt die Philosophie spricht, so liegt doch durchaus dieselbe Ansicht zugrunde; er spricht nicht von einer besonderen Natur der Vernunft sondern von der allgemeinen Vernunft. Eben dies ist die speculative Philosophie des Aristoteles, alle Gegenstände denkend zu betrachten und in Gedanken zu verwandeln, so dass, indem sie als Gedanken sind, sie in ihrer Wahrheit sind. Das heisst aber nicht, dass die Gegenstände der Natur darum 'selbst denkend' seien, sondern wie sie subjectiv von mir gedacht sind, ist dann mein Gedanke auch der Begriff der Sache, der also ihre anundfürsichseiende Substanz ausmacht. In der Natur existiert der Begriff aber nicht für sich selbst als Gedanke in dieser Freiheit, sondern hat Fleisch und Blut und ist durch Æusserlichkeit verkümmert; dieses Fleisch und Blut hat jedoch eine Seele, und diese ist sein Begriff. Die gewöhnliche Definition von Wahrheit, nach der sie die „Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem Gegenstande" ist, findet sich noch gar nicht in der Vorstellung enthalten, denn wenn ich mir ein Haus, einen Balken u. s. f. 'vorstelle', so 'bin' ich noch gar nicht dieser Inhalt, sondern ganz etwas Anderes, also mit dem Gegenstande meiner Vorstellung noch gar nicht in 'Uebereinstimmung'. [2]) Nur im Denken ist wahrhafte Uebereinstim-

[1]) *E. v. Hartmann im Jahre 1882: „Die Identitätsphilosophie ist für jedes unbefangene Denken die einleuchtendste Sache von der Welt." ('Rel. des Geistes' S. 142.) Also doch?* (B.)

[2]) *Das wahrnehmende Wissen ist von seinem Gegenstande gänzlich verschieden; es ist weder rund noch farbig noch sauer noch hart; dieses alles soll der Gegen-*

mung des Objectiven und Subjectiven vorhanden; 'das bin Ich'. [1]) Aristoteles findet sich also auf dem höchsten Standpunkt; man kann nichts Tieferes erkennen wollen, wenn es auch immer selbst nur die Form hat, dass er von Vorstellungen anfängt.

Hier löst Aristoteles (Metaph. 12 : 9) nun noch viele 'Zweifel', ob z. B. der Gedanke zusammengesetzt, ob die Wissenschaft die Sache selbst sei. „Es entstehen noch einige Zweifel wegen des Gedankens (νοῦς), der unter allem das Göttlichste zu sein scheint; es hat aber einige Schwierigkeiten, sich vorzustellen, in welchen Zuständen (πῶς δ' ἔχων) er dieses sei. Wenn er nichts denkt, sondern sich verhält wie ein Schlafender, was wäre er vorzüglicher? Wenn er aber denkt, ihn aber ein Anderes dabei beherrschte (ἄλλο κύριον), so wäre das was seine Substanz ist nicht das Denken (νόησις) sondern ein Vermögen"; er wäre nicht in ewiger Tätigkeit. „So wäre er nicht die beste Substanz; denn wegen des" (tätigen) „Denkens (τοῦ νοεῖν) ist ihm seine Würde. Ob nun ferner der Gedanke oder das Denken seine Substanz ist, wás denkt er? Sich selbst, oder ein Anderes? [2]) Und wenn ein Anderes, immer Dasselbe oder Verschiedenes? [3])

---

stand, nicht aber das Wissen um denselben sein, und gleichwohl soll das Wissen seinem Gegenstande irgendwie sogar völlig gleichen, weil es sonst eben kein Wissen wäre. Das wahre Wissen, das wissende Wahre widerspricht sich, — was aber der Satz, die Wahrheit und das Wahre sei Einheit Entgegengesetzter, eben aussagt. 'Empirisch' freilich liegt die Sache ganz 'wunderbar'. Die Wahrnehmung als bewusstes Wissen enthält unbewusstes Dasein als 'Aufgehobenes', was doch wohl etwa durch das Aufzeigen galvanischer Ströme in den Sinnesnerven nicht 'hinreichend' erklärt wird; auch von psychischer Action und Reaction ist in der Wahrnehmung als solcher nichts zu verspüren und überhaupt erweisen sich hier physische und psychische Kategorien als nur bzw. anwendbare. Zur Erklärung einer Einheit zwischen Dasein und Wissen leisten die Natur ohne Weiteres und die Seele ohne Weiteres nichts; die Wahrheit ist sich selbst Idee und als solche begreifliche Unerklärlichkeit, unerklärliche Begreiflichkeit. (B.)

[1]) *Das gemeinte 'Dieses', das täuschende (oder sich nicht gleich bleibende) 'Ding' und das nie hervortretende 'Wesen' verhalten sich in der Erfahrung der wahren Wirklichkeit oder wirklichen Wahrheit wie Empfundenes, Wahrgenommenes und Vernommenes; indem aber das Bewusstsein solches als das Wesen im Erscheinenden vernehmen lässt, vernimmt sich dieses vieleinige Wesen in ihm selbst unmittelbar als Selbstbewusstsein. Das sich vernehmende und vernehmen lassende Wesen bin ich alleweil selbst; indem das Bewusstsein Bewusstsein von Anderem ist, ist es im Anderen selbst was es ist; es ist selbst Bewusstsein und wird sich dies auf die Dauer sagen müssen, wodurch sich die wahre Wirklichkeit, die wirkliche Wahrheit, als die Wahrheit des Ichs erweist. Wirklich ist das gedachte Ich unmittelbar oder zunächst vom denkenden Ich verschieden, ebenso unmittelbar jedoch mit demselben Eins; die Selbstunterscheidung des Ich hat keine Wirklichkeit, die sich nicht schnell wieder aufhobe und das Unwahre am Ich ist also ein beharrlich Verschwindendes. Das Ich ist das unmittelbare Wahre, die Einheit Entgegengesetzter und Einheit von allem überhaupt, — weshalb es auch wieder sich selbst vervielfältigt. Das Ich als Einheit oder Mehrheit wäre ohne Weiteres — ohne Wirklichkeit; die Wirklichkeit des Ich wird nur durch dessen Vervielfältigung ermöglicht und das Wahre wird sich im Ich nur erkennen, wofern es sich darin von sich entfremdet. So ist die Wahrheit des Ich der 'Geist' der Wirklichkeit und Wirklichkeit des Geistes, denn der wirkliche Geist is vieleiniges Bewusstsein, bewusste Vieleinigkeit, in welcher das Andere, das natürlich Unbewusste und unbewusst Natürliche, vorausgesetzt und gesetzt wird, damit es im Bewusstsein seine Wahrheit finde.* (B.)

[2]) *Wer Anderes denkt, denkt sich; wer sich selbst denkt, denkt Anderes; das vereinzelte Denken ist ewig allein und ewig mit anderem zusammen.* (B.)

[3]) *Das Wahre beharrt in der Verkehrung.* (B.)

Macht es nun aber nicht einen Unterschied, das 'Schöne' zu denken oder das 'Zufällige'? — Erstens nun wenn der Gedanke nicht Denken sondern nur 'Vermögen' ist, so würde das fortgesetzte Denken ihm mühevoll sein," denn jede Kraft nutzt sich ab. „Alsdann wäre ein Anderes vortrefflicher als der Gedanke, das Gedachte (νοούμενον), und das Denken und der Gedanke (τὸ νοεῖν καὶ ἡ νόησις) befänden sich in dem, der das Schlechteste denkt. Da dieses zu fliehen ist (wie denn einiges nicht zu sehen besser ist als es zu sehen), so wäre das Denken nicht das Beste. DER GEDANKE IST also dies, sich selbst zu denken, weil er das Vortrefflichste ist und er ist das Denken, welches DENKEN DES DENKENS ist. Denn Verstehen und Empfindung und Meinung und Ueberlegung 'scheinen' immer eines Anderen zu sein, ihrer selbst nur im Vorbeigehen. Ferner wenn das Denken und das Gedachtwerden verschieden sind, in Bezug auf welches von beiden kommt dem Gedanken das Gute zu? Denn der Begriff[1]) des Denkens und der des Gedachten ist nicht dasselbe. Oder ist bei einigen Dingen 'die Wissenschaft die Sache' selbst? Im Praktischen ist die Seele die immaterielle Substanz und die Bestimmtheit des Zwecks (ἡ οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι), im Theoretischen der Grund und das Denken. Da also das Gedachte und der Gedanke nicht verschieden sind, so sind diese Gegensätze, sofern sie keine Materie haben, dasselbe, und es ist nur 'Ein Gedanke des Gedachten'." — Die Vernunft, die sich selbst denkt, ist der absolute Endzweck oder 'das Gute', denn sie ist nur um ihrer selbst willen. — „Noch ist ein Zweifel zurück, ob das Denkende nicht ein 'Zusammengesetztes' sei, denn es möchte sich in den Teilen des Ganzen verändern. Das Gute ist aber nicht in diesem oder jenem Teil, sondern es ist das Beste im Universum, als ein Anderes von ihm. So verhält sich ewig das Denken seiner selbst."

Indem nun aber diese speculative Idee, welche das Beste und Freieste ist, auch in der Natur, nicht bloss in der denkenden Vernunft zu sehen ist, geht Aristoteles (Metaph. 12 : 8) hierbei zum 'sichtbaren Gott' über, welcher der Himmel ist. Gott, als lebendiger Gott, ist das Universum, und so bricht im Universum Gott als 'lebendiger' Gott aus. Er tritt hier als erscheinend oder als bewegend auf, und erst in die Erscheinung fällt der Unterschied zwischen Ursache der Bewegung und Bewegtem. „Das Princip und die erste Ursache des Seienden ist selbst unbewegt, bewirkt aber die erste ewige und eine Bewegung"; das ist der Himmel der Fixsterne. „Wir sehen ausser der einfachen Umwälzung des Ganzen, die von der ersten unbewegten Substanz hervorgebracht wird, noch andere ewige Bewegungen, die der Planeten." Auf das Nähere hiervon können wir uns aber nicht einlassen.

Ueber die Organisation des Universums im Allgemeinen sagt Aristoteles (Metaph. 12 : 10): „Es ist zu untersuchen, auf welche Weise die Natur des Ganzen das Gute und das Beste an ihr habe, ob als etwas Abgesondertes und an und für sich selbst, oder als eine Ordnung, oder auf beide Weisen, wie eine Armee. Denn in der Ordnung sowohl besteht das Gute als es der Feldherr ist, und zwar ist dieser es in höherem Grade, da nicht er durch die Ordnung,

---

[1]) Das Wort τὸ εἶναι, mit dem Dativ verbunden (τὸ εἶναι νοήσει καὶ νοουμένῳ), drückt jedesmal den Begriff aus, während es in Verbindung mit dem Accusativ die concrete Existenz bezeichnet. (Trendelenburg: 'Comment. in Arist. De anima' 3 : 4, p. 473.) (C. L. M.)

sondern die Ordnung durch ihn ist. Alles nun ist auf eine gewisse Weise, aber nicht auf gleiche Weise, zusammengeordnet: das Schwimmende und Fliegende und die Pflanzen, und sie sind nicht so, dass keines eine Beziehung zu dem Anderen hätte, sondern sie stehen zu einander in Verhältnis. Denn Alles ist zu 'Einem' zusammengeordnet, wie es in einem Hause den Freien am wenigsten gestattet ist, was es sei zu tun, sondern Alles oder das Meiste, was sie tun, geordnet ist, den Sklaven und Tieren hingegen weniges was ins Allgemeine geht, sondern vieles, wie es kommt. Denn das Princip eines jeden ist seine Natur. Ebenso ist notwendig, dass alles in den Unterschied" (ins Gericht) „komme, aber einiges ist so beschaffen, dass mit demselben alles in Gemeinschaft zum Ganzen ist." — Aristoteles widerlegt dann noch einige andere Gedanken, z. B. die Verlegenheiten, worin die geraten, welche alles aus Entgegengesetzten entstehen lassen, und bestätigt dagegen die 'Einheit' des Princips durch die Anführung des homerischen Verses (Iliad. 2 : 204):

„Nimmer Gedeihen bringt Vielherrschaft; nur Einer sei Herrscher."

2. *Die Naturphilosophie.*

Von den besonderen Wissenschaften, die Aristoteles behandelt hat, ist die 'Physik' in einer ganzen Reihe von physicalischen Werken enthalten, die eine ziemlich vollständige Ordnung dessen bilden, was den ganzen Umfang der Naturphilosophie ausmacht. Wir wollen den allgemeinen Plan angeben. Sein erstes Werk ist seine 'Physische Lehre oder von den Principien' (φυσικὴ ἀκρόασις ἢ περὶ ἀρχῶν) in acht Büchern; er handelt darin die Lehre vom Begriff der Natur überhaupt, von der Bewegung, und von Raum und Zeit ab, wie es sich gehört. Die erste Erscheinung der absoluten Substanz ist die Bewegung und ihre Momente sind Raum und Zeit; dieser Begriff ihrer Erscheinung ist das Allgemeine, das erst in der körperlichen Welt, zum Princip der Vereinzelung übergehend, sich realisiert. Aristoteles' 'Physik' ist, was für die jetzigen Physiker eigentlich die 'Metaphysik der Natur' wäre, denn unsere Physiker sagen nur, was sie 'gesehen', welche delicate und vortreffliche Instrumente sie gemacht, — nicht, dass sie was 'gedacht' haben.[1]) Auf dieses erste Werk des Aristoteles folgen seine Bücher 'Vom Himmel', welche von der Natur des Körpers überhaupt und den ersten realen Körpern, der Erde und den himmlischen Körpern überhaupt, so wie von der allgemeinen abstracten Beziehung des Körperlichen aufeinander durch mechanische Schwere und Leichtigkeit, was wir Attraction nennen würden, endlich von der Bestimmung der abstracten reellen Körper oder 'Elemente' handeln. Dann folgen die Bücher 'Von der Entstehung und dem Untergange', dem 'physikalischen Processe der Veränderung', während vorher der ideelle Process der Bewegung betrachtet wurde. Ausser den physischen Elementen treten dann hier die Momente ein, welche nur im Processe als solchem gesetzt sind: 'Wärme',

---

[1]) *Das unmittelbar Erlebte soll sich im begrifflich Erkannten aufheben. Schopenhauer: „Daher ist die Aufgabe nicht sowohl, zu sehen was noch keiner gesehen hat, als bei dem, was jeder sieht, zu denken was noch keiner gedacht hat; daher auch gehört so sehr viel mehr dazu, ein Philosoph, als ein Physiker zu sein." (Grisebach 5 : 122.)*

'Kälte' u. s. f. Jene Elemente sind die reale, bestehende Seite, diese Bestimmungen die Momente des Werdens oder des Vergehens, die nur in der Bewegung sind. Daran schliesst sich die 'Meteorologie'; sie stellt den allgemeinen physikalischen Process in seinen realsten Formen dar. Hier kommen dann particulare Bestimmungen: 'Regen', 'Salzigkeit des Meers', 'Wolken', 'Tau', 'Hagel', 'Schnee', 'Reif', 'Winde', 'Regenbogen', 'Sieden', 'Kochen und Braten', 'Farben' u. s. f. vor. Ueber einige Materien, z. B. die Farben, schrieb Aristoteles eigene Schriften. Es wird nichts vergessen; jedoch wird die Darstellung mehr empirisch. Das Buch 'Von der Welt', was den Schluss macht, soll unecht sein, — eine abgesonderte Abhandlung an den Alexander, die zum Teil das Allgemeine der Dinge enthält, was sich schon in dem Anderen findet und die daher diesem Cyklus nicht angehört. Darauf geht Aristoteles zur organischen Natur über, und hier enthalten seine Werke nicht nur eine 'Naturgeschichte', sondern auch eine Physiologie und Anatomie. Zur Anatomie gehören seine Werke 'Ueber das Gehen der Tiere', 'Ueber die Teile der Tiere'. Ueber Physiologisches spricht er in den Schriften 'Von der Geburt der Tiere' [1]), 'Ueber gemeinschaftliche Bewegung der Tiere'; kommt dann auf den Unterschied 'Von Jugend und Alter', 'Von Schlaf und Wachen'; spricht 'Ueber das Atmen', 'Ueber den Traum', 'Ueber die Kürze und Länge des Lebens' u. s. f.; was er alles teils empirischer teils mehr speculativ behandelt. Endlich folgt 'die Tiergeschichte', nicht aber nur als Naturgeschichte überhaupt, sondern auch als Allgemeines des Tiers, — eine Art physiologisch-anatomischer Anatomie, wenn man will. Auch eine botanische Schrift 'Ueber die Pflanzen' (περὶ φυτῶν) wird ihm zugeschrieben. So sehen wir hier die Naturphilosophie in der ganzen Ausführlichkeit ihres äusserlichen Inhalts.

Was diesen Plan im Allgemeinen betrifft, so ist keine Rede davon, dass dies nicht die notwendige Ordnung ist, in welcher die Naturphilosophie oder Physik abgehandelt werden muss. Lange hat auch die Physik diese von Aristoteles ererbte Form und Tendenz des Begriffes gehabt, die Teile der Wissenschaft aus dem Ganzen herzuleiten, so dass auch das nicht Speculative doch diesen Zusammenhang als äussere Ordnung beibehalte. Dies ist schlechthin der Ordnung in unsern physischen Lehrbüchern vorzuziehen, die eine ganz unvernünftige Folge zufällig sich zusammenhäufender Lehren ist, — was freilich dieser Weise der Naturbetrachtung gemässer heissen muss, welche die sinnliche Erscheinung der Natur ganz ohne Begriff und Vernunft auffasst. Früher enthielt die Physik noch etwas von 'Metaphysik', allein die Erfahrung, die gemacht wurde, damit nicht zurecht kommen zu können, hat die Physiker bestimmt, sie soviel es sein kann entfernt zu halten, und sich an das was sie 'Erfahrung' nennen zu halten [2]), indem sie meinen, hier die rechte Wahrheit, vom Gedanken unverdorben, frisch aus der Hand der Natur, in die Hand und vor's Gesicht zu bekommen. Des Begriffes können sie zwar nicht entraten, allein durch eine Art stillschweigender Uebereinkunft lassen sie gewisse Begriffe, wie das 'Bestehen' aus Teilen, 'Kräfte' u. s. w. gelten, und bedienen sich derselben,

---

[1]) *„Sein wissenschaftliches Meisterstück." Lewes § 497.* (B.)

[2]) *Man beachte: „was sie Erfahrung nennen." Die Meinung, als sollte Hegel etwas gegen die Naturforschung als solche gehabt haben, ist eine unbegründete; wer aber den 'Begriff' vertritt, kann den 'wissenschaftlichen' Begriff von der Erfahrung keinen durchdachten nennen.* (B.)

ohne im Geringsten zu wissen, 'ob' sie eine Wahrheit und in 'wie' sie Wahrheit haben.[1]) In Ansehung des Inhalts aber sprechen sie ebenso wenig die Wahrheit der Sache sondern die sinnliche Erscheinung aus. Aristoteles und die Ælteren überhaupt verstehen dagegen unter 'Physik' das 'Begreifen der Natur', — das Allgemeine, und darum heisst sie bei Aristoteles zugleich 'Lehre von den Principien'. Denn in der Naturerscheinung tritt wesentlich dieser Unterschied des Princips und seiner Folgen, der Erscheinung, ein, der sich nur im eigentlichen Speculativen aufhebt. Doch wenn auch einerseits das Physikalische des Aristoteles vornehmlich 'philosophisch', nicht 'experimental' ist[2]), so ist er doch in seiner Physik gleichsam 'empirisch' verfahren. Wie also schon vom Allgemeinen der aristotelischen Philosophie erinnert wurde, dass die verschiedenen Teile in eine Reihe für sich bestimmter Begriffe auseinanderfallen, so ist es auch hier der Fall, und es kann deswegen nur von einigem Rechenschaft gegeben werden. Einiges ist nicht so allgemein, dass es das Andere umfasste, denn jedes ist für sich. Aber das Folgende, das mehr dem Einzelnen zugeht, tritt auch nicht mehr so unter die Herrschaft des Begriffes, sondern wird zu einem oberflächlichen Angeben von 'Gründen' und einer 'Erklärung' aus den nächsten Ursachen, wie wir dies in unserer Physik haben.

In Rücksicht des allgemeinen Begriffes der Natur muss man sagen, dass dieselbe bei Aristoteles auf die höchste, wahrhafteste Weise dargestellt ist. In der Idee der Natur kommt es nämlich nach Aristoteles (Phys. 2 : 8) wesentlich auf 'zwei' Bestimmungen an: den Begriff des Zweckes und den Begriff der 'Notwendigkeit'. Aristoteles fasst gleich die Sache in ihrem Grunde, und das ist die seitdem vererbte alte Antinomie und verschiedene Ansicht zwischen 'Notwendigkeit' (causæ efficientes), und 'Zweckmässigkeit' (causæ finales). Die erste Betrachtungsweise ist die nach äusserlicher Notwendigkeit, was dasselbe ist als ... 'Zufall'[3]): dass allgemein das Natürliche so aufgenommen werde, dass es von aussen durch die natürlichen Ursachen bestimmt ist. Die andere Betrachtung ist die teleologische, aber Zweckmässigkeit ist entweder 'innere' oder 'äussere', und in neuerer Bildung hat zunächst die letztere lange die Oberhand behalten. So wirft sich die Betrachtung zwischen jenen beiden Weisen hin und her, sucht äusserliche Ursachen und schlägt sich mit der Form äusserlicher Teleologie herum, die den Zweck ausserhalb des Natürlichen setzt.[4]) Diese Bestimmungen sind dem Aristoteles bekannt gewesen, und

---

[1]) *Der Grundirrtum des naiven Empirismus ist der Wahn, dass das Reale das Wahre sei. Die Wahrheit ist Idee.* (B.)

[2]) *'Versuche' kommen beim Stagiriten nur 'gelegentlich' und noch nicht 'methodisch' vor.* (B.)

[3]) *Die äussere und undurchschaute Notwendigkeit, durch die Etwas sichtlich Anderes mit sich bringt, ist die selbst noch blinde und begrifflose, welche sich von der vernunftlosen Zufälligkeit nicht trennen lässt; die begriffene Notwendigkeit hingegen ist nicht mehr das zufällige Bestimmtsein, sondern die zum Momente der Freiheit (oder Selbstbestimmung) der wahren Wirklichkeit erhobene und in der eigenen Vernünftigkeit aufgehobene Notwendigkeit.* (B.)

[4]) *Hegel begreift, dass die Natur das Göttliche enthält, — oder umgekehrt, und der Zweck der Natur als deren Idee in ihr selbst wirklich und tätig ist. „Man meint gewöhnlich, das Absolute müsse weit jenseits liegen; est ist aber gerade das ganz Gegenwärtige." (Enc. § 23 Zus. 2.) „Die menschliche Vernunft ist Vernunft überhaupt, das Göttliche im Menschen, und der Geist, insofern er Geist Gottes ist, ist nicht ein Geist jenseits der Sterne, jenseits der Welt, sondern*

er untersucht sie wesentlich, wie es sich damit verhalte. Des Aristoteles Begriff von der Natur ist aber vortrefflicher als der gegenwärtige, denn die Hauptsache ist bei ihm die Bestimmung des Zwecks als die innere Bestimmtheit des natürlichen Dinges selbst.[1]) So hat er die Natur als 'Leben' aufgefasst, d. h. als ein solches, das Zweck in sich und Einheit mit sich selbst ist, nicht in Anderes übergeht, sondern durch dieses Princip der Tätigkeit die Veränderungen seinem eigentümlichen Inhalte gemäss bestimmt und damit sich darin erhält.[2]) Aristoteles hat dabei die innere (immanente) Zweckmässigkeit vor Augen, zu der er das Notwendige als eine äussere Bedingung betrachtet; 'einerseits' bestimmt also Aristoteles die Natur als die Zweckursache, welche von dem, was Glück und Zufall ist, zu unterscheiden sei, wodurch sie dem Notwendigen, das sie auch an ihr hat, gegenüber erscheint, und 'dann', wie das Notwendige sich in den natürlichen Dingen verhalte. Bei der Natur denkt man gewöhnlich an die Notwendigkeit zuerst, und versteht das wesentlich als natürlich, was nicht durch den Zweck bestimmt ist.[3]) Man hat lange so philosophisch und wahr die

---

Gott ist gegenwärtig, allgegenwärtig, und als Geist in allen Geistern." ('Ph. der Rel.', SS. 28—29 in der Leidener Ausgabe.) Das ist der am 8. Sept. 1907 in den Reformkatholiken (trotz 1 Cor. 3 : 16 u. dgl.) päpstlich verurteilte 'Immanentismus'. (B.)

[1]) *Was sich irgend realisiert, erhärtet dadurch die eigene Idee oder Form; die Realität hat ohne Idealität weder Wahrheit noch... denkbare... Wirklichkeit.* (B.)

[2]) *Was ist überhaupt vom Leben zu halten? Dass es 'unmittelbare' Idealität der Natur ist und sich deshalb... nicht als Realität beobachten lässt. Am Lebendigen erklären Mechanik, Physik und Chemie nur dasjenige, was demselben mit dem Unlebendigen gemeinsam ist; die Gesetzlichkeit der Natur ist freilich eine unmittelbar unorganische und die Gesetze des Lebens keine standhaltende, eben deshalb aber neben den Namen Mechanik und Energetik der Name Organik nicht ohne Sinn. Physico-chemisch lässt sich der Begriff des Lebens nicht aussprechen; derselbe ist eine Kategorie, welche Beweglichkeit und artlich verschiedene Erscheinungen voraussetzt oder mit sich bringt, in der Natur aber eben deshalb ihr eigene Gültigkeit hat, indem allerdings das Viele Eins, die eine Wirklichkeit oder wirkliche Einheit aber nicht Einheit ohne Weiteres sondern Vieleinigkeit ist, die alles beziehungsweise zum Nämlichen und zu Anderem macht. Die 'chemische' Natur als solche kommt zur Festigkeit, Flüssigkeit und Luftigkeit, ohne dieselben schon zusammenfassend und zusammenhaltend zur 'lebendigen' Gestalt aufzuheben, und in der tätigen oder lebendigen Form vereinzelt sich das Irdische zur Wahrheit 'an' seinem Chemismus; der irdische Chemismus ist 'an sich' oder 'hat' an sich das irdische Leben, ohne dasselbe unmittelbar zu sein. Die grosse Chemie der Natur bestimmt sich an unserer Erde zu einer veränderlich beharrlichen Gestalt, welche 'nicht mehr' erscheint, oder 'noch nicht' erscheint, und sich also nicht beobachten lässt, als das nicht erscheinende Tätige und Wirksame jedoch in der irdischen Erscheinung leibhaft Lebendiges zu Tage fördert. Denn gerade in der (veränderlichen) Formerhaltung und dem (sich erhaltenden) Stoffwechsel bewährt sich das Leben als bestimmte Selbsterhaltung durch Selbstverkehrung, welche überhaupt die Wirklichkeit ist, im Lebendigen aber als eine Selbstvermittlung zur Selbstvergeistigung der Natur sich findet.* (B.)

[3]) *Die 'objective' Naturforschung muss zunächst einen Zweck in der Natur in Abrede stellen, wofern in derselben die Vernunft von sich selbst hinwegsieht, der Zweck selbst als ein äusserer gefasst und dieser an der äusseren Realität nicht 'beobachtet' wird; „das Organische als Zweck an ihm selbst," schreibt Hegel in der 'Phänomenologie', S. 224 der Leidener Ausgabe, „zeigt sich als ein sich selbst Erhaltendes und in sich Zurückkehrendes und Zurückgekehrtes, aber in diesem Sein erkennt das beobachtende Bewusstsein den Zweckbegriff nicht." Die entwickelte Vernunft allein hat sich sagen lernen, dass der Begriff des Lebens ein Leben des Begriffes sei, — und weiss dazu, was dies bedeutet.* (B.)

Natur bestimmt zu haben geglaubt, sie auf die Notwendigkeit einzuschränken, der Naturansicht wird aber -- ein Fleck genommen, indem sie durch 'das Zweckmässige' erhaben über 'das Gemeine' erscheint. Die zwei Momente, die wir an der Substanz betrachtet haben, die tätige Form und die Materie, entsprechen diesen beiden Bestimmungen.

Den Begriff der Zweckmässigkeit, als das ideelle Moment an der Substanz, haben wir hier zuérst zu betrachten. Aristoteles (Phys. 2 : 8) fängt damit an, dass das Natürliche das sich Erhaltende ist; alle Schwierigkeit besteht darin, dies zu verstehen. „Es entsteht zuerst die Verlegenheit: was 'hindert' die Natur, nach einem Zwecke zu handeln und nach dem, was das Bessere ist sondern" vielmehr z. B. so sich zu verhalten, „wie 'Zeus' regnet[1]) nicht damit das Getreide wachse, sondern nach der Notwendigkeit. Der hinaufgetriebene Dunst erkaltet und das erkältete Wasser fällt als Regen herunter, und es ist 'Zufall', dass hierbei das Getreide gedeiht. Ebenso wenn einem das Getreide verdirbt, so regnet es nicht darum, dass dies verdirbt, sondern dies ist Zufall." D. h. es hat einen Zusammenhang der Notwendigkeit, der aber ein äusserliches Verhältnis ist, und dies ist eben die Zufälligkeit der Ursache sowohl als auch der Wirkung. „Wenn das nun aber so ist, was hindert uns anzunehmen," fragt Aristoteles, „dass das, was als Teile erscheint" (z. B. die Teile eines Tiers), „sich der Natur nach nicht auch so zufällig verhalten könne? Dass z. B. die vorderen Zähne scharf und zum Zerschneiden geschickt, die Backzähne hingegen breit und zum Zermalmen der Nahrung geschickt sind, kann sich auch zufälligerweise zusammenfinden, ohne notwendig zu jenem Zwecke geschehen zu sein. Ebenso auch bei den übrigen Teilen, worin Zweckmässigkeit zu sein scheint, so dass hierbei dasjenige Lebendige, woran alles zufälligerweise so beschaffen war, dass es zweckmässig herauskommt, sich nun, da es einmal so ist, so erhalten hat, ob es schon ursprünglich durch Zufall nach der äusseren Notwendigkeit entstanden." Diesen Gedanken, setzt Aristoteles hinzu, habe vorzüglich Empedokles gehabt, und die erste Entstehung als eine Welt der mannigfaltigsten Ungeheuer dargestellt, z. B. Stiergestalten mit Menschenantlitzen, die aber alle sich nicht erhalten konnten, sondern zugrundegingen, weil sie nicht ursprünglich für die Erhaltung eingerichtet waren, bis das Zweckmässige sich zusammengefunden habe, wie, ohne an die fabelhaften Missgestalten der Alten zu denken, wir eine Menge Tiergeschlechter kennen, die ausgestorben sind, weil sie sich

---

1) Ζεὺς πατὴρ *(Hom. Iliad. 1 : 503) dem alten Wortsinne gemäss als Himmel gefasst, wie auch ursprünglich (vgl. 'Am. 4 : 11) die Götter als Elohim 1 Mose 19 : 24 von Jahwè als vom Himmel her auf Sodom und Gomorra Schwefel und Feuer regnen lassen; vgl. dazu 2 Mose 9 : 23, 1 Sam. 7 : 10 u. 12 : 18, Ps. 78 : 47—48 u. s. w. — Xenophon:* Χειμάζει, νίφει ὁ θεός *'Œc.' 8 : 16, 'de Ven.' 8.* Οἱ θεοὶ ἐν ταῖς ὥραις ἀγαθὰ παρέχουσιν. *'De Vect.' 1 : 3. Pausanias (1 : 40, 4):* Τὰς ὥρας ὁ Ζεὺς νέμει εἰς τὸ δέον. *Es hat sein Interesse, hier zugleich an die Tatsache zu denken, dass sich die Logoslehre Heraklits und die Samenlehre des Anaxagoras, der sich die 'Spermata' von allem in der Luft dachte, zur stoischen Lehre vom spermatischen Logos oder 'Vernunftkeim' vereinigt, mit der platonischen Trichotomie der menschlichen Individualität im Evangelium* γνωστικῶς *zusammengefasst finden, und zwar im Gleichnis vom Säemann, der 'das Wort' säe. In der ursprünglichen Fassung der Parabel, die sich beim römischen Hippolyt ('de Hær.' 5 : 8) aus dem von den 'Nahassenern' noch gebrauchten alexandrinischen Evangelium citiert findet, ist* ὁ σπείρων, *der* τὸν λόγον σπείρει *(Marc. 4 : 14), der himmlische Vater selbst, — d. h. eben der uralte Himmelvater 'oder' Vater Himmel. Cf. Epict. Diss. 1 : 13, 3.* (B.)

nicht erhalten konnten. So gebraucht man auch den Ausdruck 'Hervorgehen' (ein gedankenloses Entwickeln) in der jetzigen Naturphilosophie. Dies ist eine Vorstellung, auf welche eine Naturphilosophie leicht kommen kann, dass die ersten Productionen der Natur gleichsam Versuche sind, von denen 'die' nicht bleiben konnten, die sich nicht zweckmässig zeigten.[1] Die Natur aber ist als Entelechie das, was sich selbst hervorbringt. Aristoteles erwiedert daher: „Es ist unmöglich, diese Vorstellung zu haben. Denn was nach der Natur geschieht, das geschieht immer oder doch wenigstens meist," — die äussere Allgemeinheit als beharrliche Wiederkehr des Verschwundenen, — „so aber nichts, was durch Glück und Zufall sich eräugnet. Alsdann das, worin ein Zweck (τέλος) ist, zu diesem wird gemacht sowohl das Vorhergehende als das Nachfolgende, so dass, wie etwas gemacht wird, dies seine Natur ist und wie jedes Natur ist, so wird es gemacht; es ist also um dessen willen." Das heisst eben die Natur, dass, wie etwas wird, es so schon im Anfange vorhanden war, diese innere Allgemeinheit und Zweckmässigkeit, die sich realisiert, so dass Ursache und Wirkung 'identisch' sind, indem alle einzelnen Glieder auf diese Einheit des Zweckes bezogen sind. „Wer jenes zufällige Bilden annimmt, hebt hingegen die Natur und das Natürliche auf, denn von Natur ist das, was ein Princip in sich hat, vermittelst dessen es in continuierlicher Bewegung zu seinem Zwecke gelangt." In diesem Ausdruck des Aristoteles liegt nun der ganze wahrhafte tiefe Begriff des Lebendigen, das als Selbstzweck in sich betrachtet werden muss[2], ein Sichselbstgleiches, das sich von sich abstösst, und in seiner Æusserung mit seinem Begriffe[3] identisch bleibt, — also die sich selbst bewirkende Idee. Blätter, Blüten, Wurzeln bringen so die Pflanze hervor, gehen auf sie zurück, und das, was sie bewirken, ist schon vorhanden, der Same, aus dem sie auch entstanden sind. Das chemische Product scheint dagegen nicht sich selbst so vorherzuhaben, sondern aus Säure und Base scheint ein Drittes herauszukommen, doch auch hier ist das allgemeine Wesen dieser beiden Seiten, ihre Verwandtschaft, vorher vorhanden, aber dort als blosse 'Möglichkeit', wie im Producte nur als ein 'Ding'. Die sich selbst erhaltende Tätigkeit des Lebens bringt aber diese Einheit vielmehr in allen Beziehungen hervor. Was hier gesagt worden, liegt schon in demjenigen, was die selbst behaupten, welche die Natur nicht so vorstellen, sondern sagen, das werde erhalten, was so beschaffen, 'als ob' es zweckmässig sei. Denn eben dieses ist das sich selbst hervorbringende Tun der Natur. In der neueren Betrachtungsweise des Lebens ist dieser Begriff auf doppelte Weise verloren gegangen, entweder durch eine mechanische Philosophie, die Druck, Stoss, chemische Verhältnisse, Kräfte, überhaupt immer äusserliche Verhältnisse zu Grunde legte, welche zwar der Natur immanent, doch nicht aus der Natur des Körpers zu fliessen scheinen, sondern ein gegebenes fremdes Anhängsel sind, wie Farbe in

---

1) *'Survival of the fittest'*. (B)

2) *Kant im Jahre 1790: „Ein Ding existiert als Naturzweck, wenn es von sich selbst... Ursache und Wirkung ist." (5:383.) „Ein organisiertes Product der Natur ist das, in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist." (5:388.) „Dass in der Ordnung der Zwecke der Mensch, und mit ihm jedes vernünftige Wesen, Zweck an ihm selbst sei,... selbst Zweck," hatte Kant 1788 (5:137) drucken lassen, und 1816 (WW 5:248) sagt Hegel: „Das Subject ist der Selbstzweck." Er zuerst freilich weiss da was er sagt.* (B.)

3) *Bzw. mit seinem Inneren.* (B.)

einer Flüssigkeit, — oder die theologische Physik setzte die Gedanken eines ausserweltlichen Verstandes als Ursachen.[1] Erst in der kantischen Philosophie ist jener Begriff, wenigstens fürs Organische[2], unter uns wieder erweckt, das Lebendige also als Selbstzweck beurteilt worden; zwar hat dies bei Kant nur die subjective Form, die überhaupt das Wesen der kantischen Philosophie ausmacht, als würde das Lebendige nur behufs unseres subjectiven Räsonnierens so bestimmt, aber es liegt doch das ganz Wahrhafte darin, dass das organische Gebilde das sich Erhaltende ist. Dass die neueste Zeit das Vernünftige darüber wieder in Erinnerung gebracht hat, ist also nichts anderes als eine Rechtfertigung der aristotelischen Idee.

Aristoteles bezeichnet diesen Zweck, den das Organische an sich selber darstellt, auch in Beziehung auf 'das Mittel', von dem er (Phys. 2 : 8) sagt: „Wenn die Schwalbe ihr Nest baut, die Spinne ihr Netz ausbreitet, die Bäume in der Erde wurzeln, um Nahrung daraus zu ziehen, so befindet sich in ihnen eine solche sich erhaltende Ursache, oder ein Zweck." Dieser Instinct des Tuns bringt nämlich ein Werk zur Erhaltung seiner als ein Mittel hervor, wodurch das natürliche Wesen mit sich selbst zusammengeschlossen und in sich reflectiert wird. Aristoteles bringt dann dieses hier Gesagte in Beziehung auf allgemeine Vorstellungen, die er schon früher festgesetzt hatte: „Da die Natur doppelt ist, einmal die Materie, das andere mal die Form, diese aber der Zweck und um des Zweckes willen alles Uebrige, so ist sie die Zweckursache." Die wirksame Form hat nämlich einen Inhalt, der, als Inhalt der Möglichkeit, die Mittel enthält welche als zweckmässig, d. h. als durch den bestimmten Begriff gesetzte Momente, erscheinen. Mit wie viel Sprödigkeit man sich also auch in der modernen Vorstellung gegen die Idee eines

---

[1] Τὸ ἐπέκεινα αἴτιον. *Clem. Alex. Strom. VII. p. 700 Sylb. — Bei Min. Fel. (Oct. 32) heisst „totus hic mundus Dei opere fabricatus" und Cicero ('de Legg.' 1 : 8, 25) schreibt: „Ad hominum commoditates et usus tantam ubertatem Natura largita est, ut ea quæ gignuntur donata consulto nobis, non fortuito nata videantur." Philo Judæus:* "Εκαστον ζῷον ἡ Φύσις οἰκείαις ἀλκαῖς ὠχύρωσε, δι' ὧν τοὺς ἐπιχειροῦντας ἀδικεῖν ἀποκρούεται. *('De Somn., 1 : 17.) Hegel: „Man spricht von den weisen Einrichtungen der Natur." (12 : 532.) „Das Gute und das Böse sind untrennbar." (8 : 181) „Wird z. B. die Weisheit Gottes in der Natur bewundert, dass die Tiere bewaffnet sind, teils um ihr Futter zu gewinnen teils sich gegen Feinde zu schützen, so zeigt es sich in der Erfahrung sogleich, dass diese Waffen nichts helfen und die als Zweck betrachteten Geschöpfe von anderen als Mittel verbraucht werden." (11 : 13—14.) Schopenhauer: „Denn wo ein Lebendes atmet, ist gleich ein anderes gekommen, es zu verschlingen." (3 : 245.) Hegel: „Alle jene Zwecke, so sehr sie uns interessieren, müssen wir als endliche, untergeordnete, ansehen, und ihrer Endlichkeit die Zerstörung zuschreiben, aber dieser allgemeine Zweck findet sich nicht in der Erfahrung." (12 : 533.) Kant: „Den Endzweck der Natur suchen wir in ihr selbst vergeblich." (5 : 468.) Hegel: „Endzweck der Welt ist das Bewusstsein des Geistes von seiner Freiheit." (9 : 24.) Schopenhauer: „Selbsterkenntnis und darauf sich entscheidende Bejahung oder Verneinung ist die einzige Begebenheit an sich." (1 : 250.) — Ego: Neuplatoniker sind nicht bloss Platoniker sondern Platoniker und Aristoteliker in Einem gewesen; der richtige Neuhegelianer weiss, dass auch die Wahrheit Hegels und die Wahrheit Schopenhauers die nämliche Wahrheit sind.* (B.)

[2] *Denn in Bezug auf das grosse Ganze ist Kant agnostischer Deist geblieben, 'der letzte Protestant', der von Gott so wenig wusste, dass er nicht mehr wusste, ob er auch nur da sei.* (B.)

immanenten Zweckes sträuben mag, muss man doch in Tieren und Pflanzen einen solchen sich im Anderen wiederherstellenden Begriff anerkennen. Weil das Tier z. B. im Wasser oder in der Luft lebt, ist es so gebaut, dass es sich in Luft oder Wasser zu erhalten vermag, wie z. B. aus dem Wasser die Kiefern am Tiere zu verstehen sind und umgekehrt, weil es einmal so umgebildet ist, lebt es im Wasser. Diese Tätigkeit des Umbildens kommt also nicht zufälligerweise an das Lebendige; sie wird durch die äusseren Potenzen erregt, aber nur insofern es der Seele des Tiers gemäss ist.

Im Vorbeigehen macht Aristoteles hier (Phys. 2 : 8) eine Vergleichung der Natur mit der Kunst, die auch nach Zwecken das Folgende auf das Vorhergehende bezieht: „Einen 'Fehler' kann die Natur begehen, wie auch die Kunst; wie der Grammatiker zuweilen falsch schreibt, der Arzt einen Arzneitrank unrecht mischt, so erreicht auch die Natur zuweilen nicht, was sie bezweckt. Ihre Fehler sind dann die Ungeheuer und Missgeburten, die aber nur Fehler eines solchen sind, das zweckmässig handelt. Es geht aus der Zeugung der Tiere und Pflanzen nicht sogleich ein Tier hervor sondern zuerst der Same, an dem noch eine Corruption möglich ist." Der Same ist nämlich die Mitte, als die noch nicht befestigte, fürsichseiende, gleichgültige, freie Wirklichkeit. Bei dieser Vergleichung der Natur mit der Kunst hat man gewöhnlich die äusserliche Zweckmässigkeit, die teleologische Betrachtung, das 'nach' Zwecken Wirken im Auge, und hiergegen spricht Aristoteles, indem er noch erinnert, dass, wenn also die Natur eben dies sei, nach einem Zwecke tätig zu sein, oder sie das an sich Allgemeine ist, „so ist es abgeschmackt, darum nicht an ein zweckmässiges Handeln denken zu wollen, weil man das Bewegende keine Beratschlagung und Ueberlegung mit sich selbst anstellen sieht." Der Verstand tritt mit der Bestimmung dieses Zweckes und mit seinen Werkzeugen an die Materie und bearbeitet sie, und diese Vorstellung äusserlicher Zweckmässigkeit tragen wir nun auf die Natur über. „Aber auch die Kunst," sagt Aristoteles, „beratschlagt nicht. Wenn die Form eines Schiffes das eigene innere Princip des Holzes wäre, so würde es 'aus Natur' handeln; das Tun der Natur gleicht einer solchen Ausübung der Kunst am meisten, wonach einer sich selbst heilt." Durch inneren Instinct hat das Fier Scheu vor den Uebeln, und tut was ihm gut ist; die Gesundheit ist also wesentlich in ihm, aber nicht als bewusster Zweck, sondern als ein sich ohne bewusstes Denken vollführender Verstand. [1])

Wie Aristoteles im Bisherigen die äussere Zweckmässigkeit bekämpfte, geht eine andere ebenso richtige Bemerkung desselben (Phys. 2 : 9) gegen die bloss

---

[1]) *A. Drews im Jahre 1902: „Die Hegel'sche Philosophie ist eine unbewusste Philosophie des Unbewussten." ('Eduard von Hartmanns System im Grundriss', S. 79.) Schelling: „Die Natur fängt bewusstlos an und endet bewusst." (1, 3 : 613.) Hegel: „Die Weltgeschichte fängt mit ihrem allgemeinen Zwecke, dass der Begriff des Geistes befriedigt werde, nur 'an sich' an, das heisst als Natur; er ist der innere, der innerste, bewusstlose Trieb und das ganze Geschäft der Weltgeschichte ist die Arbeit, ihn zum Bewusstsein zu bringen." (9 : 31—32.) — Dieser Satz freilich, obgleich nicht eben eine Probe aus Hegels unbewusster Philosophie des Unbewussten, hat wieder einen anderen Fehler: er verrät „das besonders durch die überall so geistesverderbliche und verdummende Hegel'sche Afterphilosophie aufgekommene Bestreben, die Weltgeschichte als ein planmässiges Ganzes zu fassen." (Schopenhauer 2 : 519.) Irgendwie nämlich muss der Lehrer des Begriffes den verkehrten Begriff gehabt haben.* (B.)

äusserliche Notwendigkeit, — und so kommen wir auf die andere Seite, wie nämlich das Notwendige an der Natur ist. Er sagt in dieser Rücksicht: „Man stellt sich vor, das Notwendige sei auf diese Weise in der Entstehung, wie wenn man meinte, ein Haus sei durch die Notwendigkeit darum, weil das Schwere nach unten, das Leichte aber nach oben, seiner Natur nach, sich begebe, so dass also der Grund und die Steine wegen ihrer Schwere unter der Erde, die Erde aber weil sie leichter weiter oben, und das Holz zu oberst, weil es das Leichteste ist." Aristoteles bestimmt aber das Verhältnis so: „Das Haus ist zwar nicht ohne dieses Material so geworden, aber nicht um dieses Verhältnisses willen (es sei denn, dass das Material es so erfordere), sondern um manches zu verbergen und aufzubewahren. So verhält es sich mit allem, was einen Zweck in sich hat: es ist nicht ohne das, was seiner Natur nach notwendig ist, aber es ist nicht um dessen willen, es sei denn, dass das Material es so erfordert, sondern eines Zweckes wegen. Das Notwendige ist also nur als Voraussetzung, nicht als Zweck; an der Materie ist das Notwendige, der Zweck aber liegt im Grunde (λόγῳ). Es ist also klar, dass das Notwendige an den natürlichen Dingen die Materie und deren Bewegungen sind; beides ist als Princip zu setzen, aber der Zweck ist das höhere Princip." — Er hat zwar das Notwendige nötig, aber behält es in seiner Gewalt, gestattet ihm nicht, sich für sich auszulassen, sondern hemmt die äussere Notwendigkeit. Das Princip der Materie ist also im wahrhaft bewegenden Grunde des Zweckes verkehrt, der das Umkehren dieser Notwendigkeit ist, damit das Natürliche sich im Zwecke erhalte. Die Notwendigkeit ist das gegenständliche Erscheinen des Tuns seiner Momente als getrennter, wie im Chemischen das Wesen der beiden Extreme, Base und Säure, die Notwendigkeit ihrer Beziehung ist. —

Das ist der Hauptbegriff der aristotelischen Physik. Die übrige 'Ausführung' betrifft die Begriffe der verschiedenen Gegenstände der Natur, ein Material für speculative Philosophie, das wir schon aufgezählt haben und worüber Aristoteles sehr schwere und tiefsinnige Betrachtungen anstellt. Zunächst also geht er (Phys. 3 : 1—3) von hier zur 'Bewegung' (κίνησις) über und sagt, es sei notwendig, dass eine Naturphilosophie von ihr spreche; sie sei aber schwer zu fassen. In der Tat ist sie einer der schwersten Begriffe.[1]) Aristoteles geht so zu Werke, die Bewegung allgemein, nicht bloss in Raum und Zeit sondern auch die reale zu fassen, und bestimmt sie hiernach als „die Tätigkeit eines der Möglichkeit nach seienden Dinges, insofern es ein solches ist." Dies erläutert er so: „Erz ist der Möglichkeit nach eine Statue, aber die Bewegung, zur Statue zu werden, ist nicht eine Bewegung des Erzes insofern es Erz ist, sondern eine Bewegung seiner als der Möglichkeit, eine Statue zu werden. Deswegen ist diese Tätigkeit eine unvollkommene (ἀτελής)", d. h. sie hat den Zweck nicht in sich selbst; „denn das bloss Mögliche, dessen Tätigkeit die Bewegung ist, ist unvollkommen." Die absolute Substanz, das bewegende Unbewegte, der seiende Grund des Himmels, den wir als Zweck sahen, ist dagegen sowohl die Tätigkeit selbst, als der Inhalt und Gegenstand der Tätigkeit. Davon aber unterscheidet Aristoteles das, was unter die Form dieses Gegensatzes fällt: „Das-

---

[1]) *Man findet die Entwicklung desselben auf S. 15 u. ff. der (als Probe einer Centralität der Wissenschaft) von dem jetzigen Herausgeber dieser Vorlesungen holländisch veröffentlichten Abhandlung über 'die Natur', Leiden Adriani 1908.* (B.)

jenige Bewegende wird auch bewegt, das die Bewegung als Möglichkeit hat und dessen Unbewegtheit die Ruhe ist. Dasjenige, in dem die Bewegung stattfindet, hat die Unbewegtheit als Ruhe, denn die Tätigkeit auf das Ruhende als solches ist das Bewegen"; Ruhe ist nämlich Möglichkeit, bewegt zu werden. „Deshalb ist die Bewegung die Tätigkeit des Bewegbaren (κινητοῦ)[1], insofern es bewegbar ist; dies aber geschieht in der Berührung des Beweglichen (κινητικοῦ), so dass jenes zugleich leidend gesetzt ist. Immer aber bringt das Bewegende eine Art Zweck (εἶδος) herein, entweder ein Was (τόδε), oder eine Qualität, oder eine Quantität, was das Princip und die Ursache der Bewegung ist, wenn es bewegt, — wie der der Tätigkeit nach seiende Mensch aus dem der Möglichkeit nach seienden Menschen einen Menschen macht. So ist also die Bewegung in dem Bewegbaren, denn sie ist eine Tätigkeit desselben und zwar durchs Bewegliche, und die Tätigkeit des Beweglichen ist keine andere, die Tätigkeit ist beider. Beweglich ist es als möglich, bewegend aber der Tätigkeit nach, aber es ist das Betätigende des Bewegbaren (ἔστιν ἐνεργητικὸν τοῦ κινητοῦ), so dass es Eine Tätigkeit beider ist, wie das Verhältnis von Eins zu Zwei und Zwei zu Eins dasselbe ist, — oder dasselbe das Steile und das Abschüssige, oder der Weg von Theben nach Athen und der Weg von Athen nach Theben. So sind Tätigkeit und Leiden ursprünglich (κυρίως) nicht dasselbe, aber in dem, worin sie sind, in der Bewegung. Dem 'Sein' nach (τῷ εἶναι) sind sie identisch, aber die Tätigkeit, insofern sie Tätigkeit Dieses 'in' Diesem" (dem Bewegten) „ist, und die Tätigkeit Dieses 'von' Diesem" (dem Bewegenden) „ist dem 'Begriffe' nach (τῷ λόγῳ) verschieden." — Dann spricht Aristoteles (Phys. 3 : 4—8) vom 'Unendlichen'.

„Ebenso notwendig," sagt Aristoteles (Phys. 4 : 1—5) „ist es, dass der Physiker von dem 'Orte' (τόπος) handele." Hier kommen mancherlei Bestimmungen vor, unter denen 'Raum' überhaupt und der bestimmte Raum oder der Ort erscheint. „Ist der Ort ein Körper? Ein Körper kann er nicht sein, denn sonst wären in einem und eben demselben zwei Körper. Ferner wenn er der Ort und die Gegend (χώρα) 'dieses' Körpers wäre, so wäre er es offenbar auch von der Oberfläche und den übrigen Grenzen; dann aber könnte derselbe Grund dagegen angeführt werden, indem, wo früher die Oberflächen des Wassers waren, jetzt die der Luft befindlich sein können" — also die Œrter beider Oberflächen in Einem wären. „In Wahrheit aber ist kein Unterschied zwischen dem Punkt und dem Orte des Punktes und so ist auch der Ort nicht von den anderen Formen der Grenze unterschieden, noch ist er etwas ausser ihnen. Er ist kein Element und besteht auch weder aus körperlichen noch aus unkörperlichen Elementen, denn er hat eine Grösse, aber keinen Körper. Die Elemente der Körper sind jedoch selbst körperlich; aus intelligibeln Elementen entsteht aber keine Grösse. Der Ort ist nicht die 'Materie' der Dinge, denn nichts besteht aus ihm, noch die 'Form' oder der Begriff, noch der Zweck, noch die bewegende Ursache, und er ist doch Etwas."[1] Aristoteles bestimmt nun den Ort so, dass

---

[1]) Aristoteles unterscheidet hier vier Bestimmungen: das Bewegte der Möglichkeit nach, oder das Bewegbare (κινητόν); das Bewegte der Wirklichkeit nach (κινούμενον); das Bewegende der Möglichkeit nach (κινητικόν), was Hegel das Bewegliche nennt; das Bewegende der Wirklichkeit nach (κινοῦν). Besser wäre es vielleicht gewesen, κινητόν durch Beweglich, κινητικόν durch Bewegerisch zu übersetzen. (C. L. M.)

[1]) *'Ort' heisst die in der Weise des Daseins gedachte Einheit des Raumes und*

er die erste unbewegte Grenze des Umschliessenden sei; er umschliesse den Körper, dessen Ort er sei, und habe nichts von der Sache 'an' sich; dennoch sei er 'zugleich mit' der Sache, da die Grenzen und das Begrenzte zugleich seien. Die äussersten Enden des Umschliessenden und des Umschlossenen seien identisch, also beide Grenzen, aber nicht desselbigen, sondern die Form die Grenze der Sache, der Ort die des umschliessenden Körpers. Der Ort als das Umschliessende bleibe unveränderlich ruhen, während die bewegte Sache weggeführt werde, von der er also trennbar sei. Oder der Ort ist nach Aristoteles die Grenze, das Negative eines Körpers, das Setzen des Unterschiedes, der Discretion, aber ebenso gehört er nicht bloss diesem Körper an, sondern auch dem umschliessenden; es ist also zugleich gar kein Unterschied vorhanden, sondern unveränderliche Continuität. „Der Ort ist entweder der allgemeine (κοινός), worin alle Körper sind" (der Himmel), „oder der besondere (ἴδιος), in welchem sie als dem Ersten (πρώτῳ) sind." Aristoteles spricht auch beim Raume vom 'Oben' und 'Unten', in Beziehung auf den Himmel als das 'Enthaltende', und die Erde als das 'Unterste'. „Im Raum ist derjenige Körper, ausser welchem ein ihn umschliessender Körper ist. Der ganze Himmel ist aber nicht irgendwo, da kein Körper ihn umschliesst. Ausser dem Universum ist nichts und deshalb ist alles im Himmel; denn der Himmel ist wohl das Ganze. Der Ort ist aber nicht der Himmel, sondern dessen äusserste ruhende Grenze, welche den bewegten Körper berührt. Darum ist die Erde im Wasser, das Wasser in der Luft, die Luft im Æther, der Æther aber im Himmel."

Von hier geht Aristoteles (Phys. 4 : 6—7) nun zum 'leeren' Raum über, — eine alte Frage, womit noch jetzt die Physiker nicht zurecht kommen können, — was sie würden, wenn sie den Aristoteles studierten; aber es ist für sie, alsob 'der Gedanke' überhaupt und Aristoteles nicht in der Welt gewesen wäre. „Das Leere, nach den gemeinen Vorstellungen der Menschen, sei ein Raum, in dem kein Körper ist, und weil sie nun das Körperliche für das Seiende nehmen, nennen sie leeren Raum das, worin gar nichts ist. Die Annahme eines leeren Raumes hat besonders darin ihren Grund: — einmal dass man das Leere," das Negative auf eine seiende Weise, „für notwendig zur Bewegung gehalten; denn ein Körper könne sich im 'Vollen' nicht bewegen"; wo er sich also hinbewegt, muss nichts sein. „Das andere Argument für das Leere findet man in der Zusammendrückung der Körper, wo die Teile in die leeren 'Poren' hineingehen." Das ist die Vorstellung von der verschiedenen Dichtigkeit und der Veränderung derselben, nach der ein gleiches Gewicht eine gleiche Menge der Teile sein, diese aber, als durch das Leere unterschieden, mehr Volumen geben sollen.[1]) Aristoteles widerlegt diese Gründe sehr geschickt, und zwar zuerst

---

der Zeit, welche überall ist und sich — weder festsetzen noch festhalten lässt, indem die Wahrheit der Wirklichkeit die Wahrheit der unendlichen Selbstverkehrung ist, auch wenn man sie an verendlichter Natur als eine 'vorhandene' denkt: die unvermeidliche Unhaltbarkeit und beständige Unstandhaftigkeit der Wirklichkeit erscheint dann zunächst als 'Ortsveränderung', in der als das sich natürlich verkehrende Wesentliche der 'Stoff' mitgedacht wird, — ein bleibend Verschwindendes. Dieses anscheinend Selbständige und örtlich Vorhandene, seinen Ort aber beharrlich Verändernde befindet sich als solches in Bewegung, so dass die Bewegung unmittelbare Erscheinung anhaltender Unhaltbarkeit des Natürlichen ist. (B.)

[1]) *Vgl. Schelling 1, 5 : 332 und Hegel 4 : 135, 6 : 259 (Enc. § 130 Anm.).* (B.)

überhaupt: „Das Volle kann verändert werden und die Körper können einander ausweichen, wenn auch kein leerer Raum sie trennt. Die Körper, die flüssigen wie die festen, werden verdichtet nicht ins Leere, sondern durch das Austreiben dessen, was in ihnen enthalten war, wie die Luft ausgetrieben wird, wenn Wasser zusammengedrückt wird."

Tiefer spricht Aristoteles (Phys. 4 : 8) erstens dagegen, dass das Leere die Ursache der Bewegung sei. Er zeigt nämlich einerseits, dass das Leere vielmehr die Bewegung aufhebt und im Leeren folglich eine allgemeine Ruhe wäre; es sei die völlige Gleichgültigkeit, 'wohin' mehr oder weniger etwas bewegt würde. Dem Leeren eben fehlen alle Unterschiede. Es sei reine Negation, kein Object, kein Unterschied, also kein Grund, hier stille zu stehen oder weiter zu gehen. Der Körper ist aber in der Bewegung, und zwar als unterschieden, hat also eine positive Beziehung, nicht eine auf das blosse Nichts. Andererseits widerlegt es Aristoteles, dass die Bewegung darum im Leeren sein soll, weil es nachgebe. Allein so etwas komme dem Leeren nicht zu; es wäre daher nicht Eine Bewegung, sondern eine Bewegung nach allen Seiten gesetzt, eine allgemeine Zerstreuung, ein absolutes Nachgeben, wo für den Körper kein Zusammenhalt bliebe. „Ferner ein Gewicht oder Körper bewegt sich aus zwei Ursachen schneller oder langsamer, entweder weil das Medium, wohindurch er sich bewegt, z. B. Luft, Wasser, oder Erde, verschieden ist, oder weil das, was sich bewegt, verschieden von einander ist, durch einen Ueberschuss von Schwere oder Leichtigkeit." Was einmal die Bewegung wegen Verschiedenheit der Dichtigkeit des Mediums betrifft, sagt Aristoteles: „Das Medium, wohindurch sich der Körper bewegt, ist Ursache, insofern es hindert, — am meisten dasjenige, was sich gegen ihn bewegt (weniger wenn es bleibt), und was nicht leicht teilbar ist. Zur Verschiedenheit der specifischen Schwere des Mediums, Luft und Wasser, hat die Verschiedenheit der Geschwindigkeit dasselbe Verhältnis, so dass, wenn das Medium doppelt so dünn, auch die Geschwindigkeit eine doppelte ist. Das Leere hat aber zum Körper kein solches Verhältnis, dass dieser specifisch schwerer wäre. Der Körper geht ebensowenig über das Leere um eine Grösse hinaus, als die Linie über den Punkt, wenn nicht die Linie aus Punkten zusammengesetzt ist.[1] Das Leere hat kein Verhältnis zum Vollen." Was aber den anderen Fall, den Unterschied des Schweren und Leichten, der an den Körpern selbst betrachtet werden sollte, betrifft, so bewege sich jenes schneller als dieses durch den gleichen Raum, „aber dieser Unterschied geschieht nur im Vollen, denn der schwere Körper teilt durch seine Kraft das Volle schneller." Diese Ansicht ist höchst richtig, und vornehmlich gegen eine Menge von Vorstellungen gerichtet, die in unserer Physik grassieren. Die Vorstellung von gleicher Bewegung des Schweren und Leichten, wie die von reiner Schwere, reinem Gewicht, reiner Materie, ist eine Abstraction, als ob sie an sich gleich, nur verschieden durch den zufälligen Widerstand der Luft wären.

Aristoteles (Phys. 4 : 9) kommt nun auf das Zweite, die Behauptung des Leeren wegen des Unterschiedes der specifischen Schweren. „Das Leere, meinen viele, sei wegen des Lockeren und Festen"; jenes soll ein durchlöcher-

---

[1] *Die Linie 'entsteht' zwar aus Punkten, 'besteht' aber nicht aus denselben, und wie das Verhältnis überhaupt Einheit des Uneinigen ist, ist die Linie Verhältnis von Punkten, — anschauliches Verhältnis ersten Grades.* (B.)

ter Körper, dieses eine vollkommene Continuität sein, oder sie unterscheiden sich doch wenigstens quantitativ von einander, durch grössere und geringere Dichtigkeit. „Wenn nämlich aus einer Masse Wasser Luft wird, so müsste eine gewisse Masse Wassers eine Masse Luft von gleicher Grösse geben, oder es müsse ein leerer Raum sein, denn nur durch ihn sei die Verdichtung und Verdünnung begreiflich. Wenn nun, wie sie sagen, das weniger Dichte das wäre, was viele getrennte leere Räume hat, so findet, da das Leere so wenig getrennt werden als der Raum Zwischenräume haben kann, nichts minder Dichtes auf diese Weise statt. Wenn es aber nicht trennbar ist und doch etwas Leeres in dem Körper sein soll, so wäre erstens damit nur die Bewegung nach oben gesetzt, denn das weniger Dichte ist das Leichte, und deshalb sagen sie auch, dass das Feuer 'dünn' ist," weil es sich immer nach oben bewegt. „Alsdann soll das Leere nicht so die Ursache der Bewegung sein, dass in ihm etwas sich bewegte, sondern so wie Schläuche, die das in die Höhe tragen, was an sie angeknüpft ist. Allein wie wäre es möglich, dass sich das Leere bewegte, oder ein Ort des Leeren wäre? Denn dies, wohin es sich bewegte, wäre das Leere des Leeren. Ueberhaupt, wie im Leeren keine Bewegung stattfinden kann, so kann auch das Leere nicht sich bewegen. Aristoteles setzt diesen Vorstellungen die wahre Natur der Sache entgegen, überhaupt die ideale Ansicht der Natur: „dass das Entgegengesetzte, Wärme und Kälte, und die anderen physischen Gegensätze eine und dieselbe Materie haben und dass aus dem, was der Möglichkeit nach ist, ein der Wirklichkeit nach Seiendes wird; dass die Materie nicht trennbar ist, wenn sie auch dem Begriffe (τῷ εἶναι) nach [1]) verschieden ist, — und dass sie ein und dieselbe der Menge nach (ἀριθμῷ) bleibt, wenn sie Farbe, Wärme und Kälte erlangt. Ebenso ist auch die Materie eines kleinen und grossen Körpers dieselbe, indem bald aus einem kleineren ein grösserer, bald aus einem grösseren ein kleinerer wird. Wenn aus Wasser Luft wird, so wird es ausgedehnt; die Materie bleibt aber dieselbe, ohne dass sie etwas Anderes zu sich aufnähme, sondern, was sie der Möglichkeit nach ist, wird sie in der Wirklichkeit. Ebenso wenn die viele Luft aus einem grösseren Volumen in ein kleineres zusammengepresst wird, so wird umgekehrt auf dieselbige Weise aus Luft Wasser, indem die der Möglichkeit nach beides seiende Materie auch zu beidem wird." Ebenso behauptet nun Aristoteles, dass die Vermehrung und Verminderung der Wärme und ihr Uebergang in Kälte kein Hinzutreten eines Mehr oder Weniger an Wärmestoff sei, auch eins und dasselbe dicht und weniger dicht sei, was ganz verschieden von den physischen Vorstellungen ist, die ein Mehr oder Weniger Materie in das mehr oder weniger Dichte setzen, den Unterschied der specifischen Schwere also als äusserliche grössere Menge der Materie fassen. Aristoteles dagegen nimmt dieses ganz dynamisch, aber freilich nicht in dem Sinne, in welchem man heutigestags 'dynamisch' nimmt, nämlich als eine grössere 'Intensität' oder einen 'Grad', sondern er setzt die Intensität in ihrer Wahrheit als allgemeine Möglichkeit. Der Unterschied muss dann aller-

---

[1]) Während wir oben den Ausdruck τὸ εἶναι für die unmittelbare Existenz nehmen mussten, weil er dem Begriffe entgegengesetzt war, so hat er hier den Sinn des Begriffes, weil er der unmittelbaren Existenz entgegensteht (καὶ οὐ χωριστὴ μὲν ἡ ὕλη, τῷ δ' εἶναι ἕτερον, καὶ μία τῷ ἀριθμῷ). — Vergl. Michelet 'Comment. in Arist. Eth. Nicom.' 5: 1, pp. 209—214. (C. L. M.)

dings auch als Grössenunterschied angegeben werden, aber nicht als eine Vermehrung und Verminderung, als eine Veränderung der absoluten Menge der Materie, sondern 'Intensität' heisst hier 'Kraft', aber auch wieder nicht als ein von der Materie getrenntes Gedankending, sondern so, dass, wenn etwas intensiver geworden ist, seine Wirklichkeit abgenommen hat, es aber, nach Aristoteles, ein Seiendes 'von grösserer Möglichkeit' geworden ist. Wird die Intensität wieder nach aussen gerichtet und mit anderem verglichen, so wird sie dann allerdings 'Grad', und darum kommt die Grösse hier unmittelbar herein.[1]) Es ist dann gleichgültig, ob grössere Intension oder grössere Extension gesetzt werde: 'mehr Luft' ist auf einen gleichen Grad zu erwärmen fähig als 'weniger' durch grössere Intension der Wärme, oder dieselbe Luft kann dadurch intensiv wärmer werden.

Bei der Untersuchung der 'Zeit' erinnert Aristoteles (Phys. 4 : 10—11. 13), dass wenn man sie äusserlich (ἐξωτερικῶς) betrachtet, man auf die Vermutung geraten müsse (διαπορῆσαι), die Zeit habe kein Sein, oder sie sei 'kaum' und nur 'etwas weniges' (μόλις καὶ ἀμυδρῶς), gleichsam als sei sie 'nur möglich'. „Denn eine Seite derselben ist gewesen und ist nicht, die andere wird sein und ist nicht, aus diesen aber besteht die unendliche und immer seiende (ἀεὶ λαμβανόμενος) Zeit. Nun scheint es aber, dass die Zeit unmöglich sein könne, wenn sie aus solchen besteht, die nicht sind. Alsdann von allem, was teilbar ist, wenn es existiert, müssen einige oder alle Teile sein. Die Zeit ist nun wohl teilbar; einige Teile aber sind vergangen, andere werden sein, und es ist keiner da. Das Jetzt ist nämlich kein Teil, denn der Teil hat ein Maass, und das Ganze muss aus Teilen bestehen; die Zeit aber scheint nicht aus den Jetzt zu bestehen." — Weil das Jetzt nämlich unteilbar ist, hat es keine quantitative Bestimmung, die gemessen werden könnte. — „Ebenso ist nicht leicht zu unterscheiden, ob das Jetzt bleibe, oder immer ein anderes und anderes ist.[2]) Ferner ist die Zeit keine Bewegung und Veränderung; denn die Bewegung und Veränderung geht in einem vor, das bewegt und verändert wird, oder da wo sie vorgeht, die Zeit aber gleicherweise allenthalben. Auch ist Veränderung und Bewegung 'geschwinder' oder 'langsamer'; sie nicht. Sie ist aber nicht 'ohne' Veränderung und Bewegung," — die eben das Moment der reinen Negativität an derselben ist, „denn wo wir keine Veränderung wahrnehmen, scheint keine Zeit gewesen zu sein, wie im Schlafe. Sie ist daher an der Bewegung, aber nicht sie selbst." Aristoteles bestimmt sie so: „Wir sagen dann, dass Zeit sei, wenn wir an der Bewegung das Vor und Nach bemerken; diese bestimmen sich aber so, dass wir sie für Anderes und Anderes nehmen, und zwischen ihnen wieder ein Anderes, als

---

[1]) *Der Grad gehört nicht zur unmittelbaren Grösse, zur Quantität, sondern ist Einheit der Daseinsweise oder Modalität in der Weise des aufgehobenen Maasses. Wie sich Sein, Dasein und Einssein verhalten, so verhalten sich Vieleinigkeit, Zahl und Zahlenverhältnis; wie sich Etwas und dessen Grenze verhalten, so verhalten sich Grundzahl und Ordnungszahl; wie sich Quiddität, Quantität und Modalität verhalten, so verhalten sich Grenze, Ordnungszahl und Grad. Der Grad ist Grenze dritter Ordnung; ebenso wie die Ordnungszahl Zählgrenze heissen könnte, so ist der Grad Messgrenze und er wäre also in der Logik (oder methodischen Kategorienlehre reiner Vernunft) zwischen Maass und Maassverhältnis abzuhandeln.* (B.)

[2]) *Das Jetzt 'ist' nicht, sondern verkehrt sich, es verkehrt sich beharrlich und beharrt also in der Verkehrung; Jetzt ist nicht Jetzt und gleichwohl Jetzt, — es ist das Wahre und Wirkliche selbst in der Weise des nichtigen Moments.* (B.)

Mittleres. Wenn wir nun die beiden Extreme des Schlusses als ein Anderes denken als die Mitte und die Seele als Zwei das Jetzt sagt, das eine das Vorhergehende, das andere das Nachfolgende, dann sagen wir, es sei Zeit. Was durch das Jetzt bestimmt ist, heissen wir also Zeit, und das ist die Grundbestimmung. Wenn wir aber das Jetzt als Eins empfinden und nicht als das Vorhergehende oder Nachfolgende in der Bewegung, noch als das Identische irgend eines Früheren und Späteren, so scheint uns keine Zeit gewesen zu sein, weil auch keine Bewegung." — Bei der Langeweile ist so immer dasselbe. — „Die Zeit ist daher die Zahl der Bewegung, nach dem Vor und Nach [1]); sie ist nicht die Bewegung selbst, sondern insofern die Bewegung eine Zahl hat. [2]) Das Maass des Mehr oder Weniger ist durch die Zahl, die grössere oder geringere Bewegung aber durch die Zeit. Wir nennen aber Zahl ebensowohl das, was gezählt wird, als womit wir zählen; Zeit jedoch ist nicht die Zahl, mit der wir zählen, sondern die gezählt wird, und, wie die Bewegung, immer eine andere. Das Jetzt ist was die Einheit der Zahl ist, und misst die Zeit. Die ganze Zeit ist dasselbe; denn das Jetzt, was war, ist dasselbe" — die Allgemeinheit als getötetes Jetzt, — „dem Sein nach aber ein Anderes. Die Zeit ist also durch das Jetzt sowohl continuierlich (συνεχής), als discret (διήρηται). Es gleicht dadurch dem Punkte, denn auch er ist die Continuität der Linie und ihre Unterscheidung, ihr Princip und ihre Grenze, aber das Jetzt ist kein 'bleibender' Punkt. [3]) Als Continuität der Zeit, verknüpft das Jetzt die Vergangenheit und die Zukunft, aber ebenso teilt es die Zeit der Möglichkeit nach," — das Jetzt ist nur Teilbarkeit, und die Momente nur ideelle. „Und insofern es ein solches ist, ist es immer ein anderes; es ist aber, insofern es verknüpft, zugleich immer eins und dasselbe. Ebenso, insofern wir die Linie teilen, entstehen uns immer andere und andere Punkte für den Gedanken; insofern sie aber Eine ist, ist nur Ein Punkt. So ist das Jetzt teils die Teilung der Zeit der Möglichkeit nach, teils die Grenze und Einheit beider," — nämlich des Vor und Nach. Der allgemeine teilende Punkt ist nur Eins als Wirkliches, aber dieses Wirkliche ist nicht ein ruhendes Eins, sondern immer und immer wieder ein anderes, so dass die Einzelnheit die Allgemeinheit als ihre Negativität an ihr hat. „Dasselbe aber und nach einem und demselben ist die Teilung und die Vereinung; ihr Begriff (τὸ εἶναι) [4]) ist aber ein verschiedener." In einer und derselben Rücksicht ist unmittelbar das absolute Gegenteil von dem Gesetzten als seiend; beim Raume sind umgekehrt die Momente nicht gesetzt als seiende, sondern an ihm erst tritt dieses Sein und seine Bewegung und Widerspruch hervor. Die Verstandesidentität ist so nach Aristoteles gar nicht Princip, sondern Identität und Nichtidentität ist ihm Eins und dasselbe.

---

[1]) *In gefügigerer neuerer Sprache: 'bestimmte Vieleinigkeit der voraussetzenden und aufhebenden Selbstverkehrung'.* (B.)

[2]) *Die reine, und doch auch wieder bestimmte, Vieleinigkeit an derselben.* (B.)

[3]) *(Raum-)Punkt und (Zeitpunkt oder) Jetzt sind reine (oder abstracte) Natürlichkeit, reine Einheit des natürlichen Daseins und seiner unmittelbaren Verkehrung, doppelte Nichtigkeit von Allem und in Allem, allgegenwärtige und unaufhörliche Nichtigkeit. Das Jetzt ist im Punkt unaufhörlich, der Punkt ist Jetzt überall, in unendlicher Wahrheit und wahrhafter Unendlichkeit der verkehrten Unendlichkeit oder Grenze.* (B.)

[4]) Hier hat τὸ εἶναι wieder die Bedeutung des Begriffes, weil in den vorhergehenden Worten (ἔστι δὲ ταὐτὸ καὶ κατὰ ταὐτὸ ἡ διαίρεσις καὶ ἡ ἕνωσις) die unmittelbare Existenz ausgedrückt ist. (C. L. M.)

Indem das Jetzt nur Jetzt ist, sind Vergangenheit und Zukunft davon verschieden, aber ebenso hangen sie auch notwendig im Jetzt zusammen, das nicht ohne Vor und Nach ist; also sind sie in Einem, und das Jetzt, als ihre Grenze, ist sowohl ihre Vereinigung als ihre Unterscheidung.

Aristoteles (Phys. 5 : 1) geht dann zur realisierten Bewegung an einem Dinge, zur 'Veränderung' (μεταβολή), oder zu den 'physikalischen Processen' über, während wir vorhin die reine Bewegung hatten: „In der Bewegung ist ein erstes Bewegendes und ein Bewegtes und ein Worin, die Zeit; ausser diesem ein Woraus und ein Wohin." „Denn alle Bewegung ist aus Einem und zu Einem, aber das zuerst Bewegte, und zu Dem es bewegt wird, und aus Welchem, ist verschieden; nämlich Holz, Wärme und Kälte. Die Bewegung ist in dem Holze, nicht in der Form, denn es bewegt nicht, noch wird bewegt die Form oder der Ort oder die Grösse, sondern" (in der Ordnung, wie sie folgen) „ist Bewegtes und Bewegendes und zu Dem bewegt wird. Dasjenige mehr Wozu als aus Dem bewegt wird, wird Veränderung genannt. Daher auch das Vergehen in das Nichtsein Veränderung ist, wiewohl das Untergehende sich auch aus dem Seienden verändert, und das Entstehen Veränderung in das Seiende, wiewohl auch aus dem Nichtseienden." Die Bemerkung ist dahin zu deuten, dass erst in der real werdenden Bewegung, d. h. eben in der 'Veränderung', die Beziehung 'Wozu' eintritt, während die Beziehung 'Woraus' die ist, wo die Veränderung noch die bloss ideale der Bewegung ist. Ausser dieser ersten Form der Unterscheidung von Veränderung giebt Aristoteles ferner noch eine andere an, indem er die Veränderung dreifach einteilt; „in Veränderung aus einem Subject (ἐξ ὑποκειμένου) in ein Subject, oder aus einem Subject in ein Nicht-Subject, oder aus einem Nicht-Subject in ein Subject." Das Vierte, nämlich „aus einem Nicht-Subject in ein Nicht-Subject", das in der allgemeinen Einteilung auch vorkommen kann, „ist keine Veränderung, denn sie enthält keinen Gegensatz." — Bloss gedacht, ideal kann sie wohl sein, aber Aristoteles meint die wirkliche Erscheinung. — „Die aus einem Nicht-Subject in ein Subject ist 'Erzeugung' (γένεσις), die aus einem Subject in ein Nicht-Subject 'Untergang' (φθορά), die aus einem Subject in ein Subject Bewegung als solche", weil das Uebergehende dasselbe bleibt, kein Anderswerden des Wirklichen, sondern ein bloss formales Anderswerden vorhanden ist. Dieser Gegensatz der materialisierten Bewegung als der Veränderung und der bloss formalen Bewegung ist merkwürdig.

Von da kommt Aristoteles im sechsten Buche zur Betrachtung der zenonischen Dialektik dieser Bewegung und Veränderung, namentlich auf die unendliche Teilbarkeit, die wir schon gesehen. Aristoteles löst sie durch das Allgemeine: Sie sind eben dieser Widerspruch, das in sich entgegengesetzte Allgemeine; die Einheit worein ihre Momente sich auflösen, ist nicht ein Nichts, so dass die Bewegung und Veränderung nicht wäre, sondern ein negatives Allgemeines, wo das Negative selbst wieder als positiv gesetzt ist, und das ist eben der Begriff der Teilbarkeit.

Von dem weiteren Detail, worein sich Aristoteles einlässt, führe ich ferner nur noch Folgendes an. Gegen die 'Atome' und ihre Bewegung bemerkt er (Phys. 4 : 10), dass das Unteilbare keine Bewegung und Veränderung habe; dass das Gegenteil jenes zenonischen Satzes ist, dass nur einfaches unteilbares Sein und keine Bewegung sei. Denn wie Zeno aus der Unteilbarkeit der Atome gegen

die Bewegung argumentierte, so Aristoteles aus der Bewegung gegen die Atome: „Alles was sich bewegt oder verändert, ist im ersten Maasse dieser Zeit zum Teil hier, zum Teil dort. Das Atom als einfaches unteilbares Sein kann aber nicht etwas von sich in beiden Raumpunkten haben, weil es sonst teilbar wäre. Das Unteilbare könnte sich also nur bewegen, wenn die Zeit aus den Jetzt bestünde; dass dies aber unmöglich, haben wir schon früher bewiesen." Indem die Atome so die Veränderung weder an ihnen haben, noch dieselbe von aussen, durch Stoss u. s. f., an sie kommen kann, sind sie überhaupt ohne Wahrheit.

Wichtig ist dann noch die Bestimmung der reinen Idealität der Veränderung.[1] Aristoteles (Phys. 7 : 3) sagt hierüber: „Das, was verändert wird, ist allein das Sinnliche, Empfindbare (αἰσθητόν); und die Formen und Gestalten sowie die Fertigkeiten werden nicht verändert: sie entstehen und verschwinden nur an einem Dinge, ohne selbst verändert zu werden." — Mit anderen Worten: Der Inhalt der Veränderung als solche gehört der blossen Form an. — „Tugenden oder Laster gehören z. B. zu den Fertigkeiten. Tugend ist die Vollendung (τελείωσις), wonach etwas den Zweck seiner Natur erreicht hat; Laster aber ist das Vergehen und Nichterreichen desselben. Sie sind nicht Veränderungen, sondern entstehen und vergehen nur, während ein Anderes sich verändert." — Oder der Unterschied wird zu einem Unterschiede des Seins und Nichtseins, d. h. zu einem bloss sinnlichen Unterschiede.

Von diesen Begriffen tritt Aristoteles ('Phys.' 8 : 6. 8—9, 'De cœlo' 1 : 4) nun der ersten 'realen' oder physisch vorhandenen Bewegung näher. Das erste Princip der Bewegung sei selbst unbewegt. Eine unendliche geradlinige Bewegung sei ein leeres Gedankending, denn Bewegung sei notwendig ein Hinstreben zu etwas. Die absolute Bewegung sei die Kreisbewegung, weil sie ohne Entgegensetzung sei. Denn indem die Bewegung nach dem Orte des Ausgangs und des Endzwecks zu betrachten sei, seien in der geradlinigen Bewegung die Richtungen von A nach B und von B nach A entgegengesetzt, in der Kreisbewegung aber Dasselbe. Die Vorstellung, die himmlischen Körper würden sich für sich in gerader Linie fortbewegen, wenn sie nicht zufälligerweise in die Anziehungssphäre der Sonne kämen, ist ein leerer Gedanke, von dem Aristoteles fern ist.

Aristoteles zeigt dann ('De Cœlo' 2 : 1; 1 : 3), dass „der ganze 'Himmel' weder entstanden noch fähig ist zu vergehen, sondern einer und 'ewig' ist, weder Anfang noch Ende in der ewigen Zeit hat, sondern die unendliche Zeit in sich selbst eingeschlossen enthält." Alle anderen Vorstellungen sind sinnliche, die von dem Wesen zu sprechen meinen, und in ihnen ist immer das vorhanden, was sie meinen ausgeschlossen zu haben. Wenn sie nämlich vor dem Anfang der Entstehung das Leere setzen, so ist dies eben das Ruhende, Sichgleiche, d. h. die 'ewige Materie', die also vor der Entstehung schon gesetzt ist, denn sie

---

1) *Nachdem Thomas die 'Potentialität' erwähnt hat, erscheint im Mittelalter die 'Realität' bei Duns Scot, und nachdem in neuerer Zeit Raum und Zeit von Leibniz (Erdm. 769 b) „des choses idéales" genannt worden sind, redet Kant (3 : 63. 68) von deren transcendentaler 'Idealität'; Hegel selbst ist hier so weit, dass er Veränderung, Verkehrung und Wirksamkeit von der Realität oder Sachlichkeit überhaupt unterscheidet und zur Wirklichkeit der Idealität erhebt. Die Realität ist eben noch nicht die Wirklichkeit der Wahrheit und die Wahrheit ist Idee; das Vernünftige und Wahre ist das Wirkliche, die wahre Wirklichkeit selbst jedoch auch wieder Wirklichkeit der Idealität.* (B.)

wollen es nicht Wort haben, dass vor der Entstehung Nichts ist. In der Tat aber ist erst im Entstehen etwas, d. h. die Bewegung ist mit dem Etwas, und wo Realität, ist Bewegung. Aber sie bringen jenes Leere, Sichgleiche, die unentstandene Materie, und dieses Nichts nicht zusammen. „Dasjenige, was diese absolute Kreisbewegung hat, ist weder schwer noch leicht, denn das Schwere ist was sich nach unten, das Leichte, was sich in die Höhe bewegt." — In der neueren Physik erhalten die himmlischen Körper dagegen Schwere, wollen in die Sonne stürzen, tun's aber nicht, wegen einer anderen Kraft. „Es ist unzerstörbar und unerzeugt, ohne Ab- und Zunahme, ohne alle Veränderung. Es ist verschieden von Erde, Feuer, Luft und Wasser; es ist was die Alten 'Æther' genannt haben, als den obersten Ort, von dem beständigen Laufen (ἀεὶ θεῖν) in unendlicher Zeit." Dieser Æther scheint dann die ewige Materie zu sein, die aber nicht so bestimmt ausgedrückt ist, sondern so stehen bleibt wie in unserer Vorstellung der Himmel, wie denn überhaupt hier das Nebeneinander anfängt immer mehr aufzufallen.

Aristoteles ('De Cœlo' 3 : 6) zeigt ferner, dass die 'Elemente'[1]) nicht aus Einem Körper, sondern aus einander entspringen, denn in der Entstehung entspringen sie entweder aus einem Unkörperlichen oder aus einem Körper. Im ersten Falle entsprängen sie aus dem Leeren, denn das Leere sei eben das unmittelbar Körperlose; dann müsste aber das Leere für sich existieren, als das worin die bestimmte Körperlichkeit entstände. Aber die Elemente entspringen auch nicht aus einem Körperlichen, denn sonst wäre dieser Körper selbst ein körperliches Element vor den Elementen. Es bleibt also nur übrig, dass die Elemente aus einander entspringen. Hierüber ist zu bemerken, dass Aristoteles unter Entstehung die wirkliche Entstehung versteht, nicht den Uebergang aus dem Allgemeinen in die Einzelnheit, sondern Entstehung Eines bestimmten Körperlichen, nicht aus seinem Grunde, sondern aus dem Entgegengesetzten als solchem. Aristoteles betrachtet überhaupt nicht das Allgemeine, wie es das Negative an ihm selbst hat, sonst wäre das Allgemeine eben die absolute Materie, deren Allgemeinheit als Negativität gesetzt oder real ist.

Von da kommt Aristoteles ('De Cœlo' 4 : 1—5) auch auf eine Art 'Deduction der Elemente', die merkwürdig ist.[2]) Er zeigt, dass es deren 'vier' geben müsse,

---

[1]) *Was sind 'Elementa' als solche? Ovid: „Parva fuit, si prima velis elementa referre." (F. 3 : 179.) „Hoc opus hæc pietas, hæc prima elementa fuerunt Cæsaris ulcisci justa per arma patrem." (F. 3 : 709—710.) Horaz: „Eradenda cupidinis pravi sunt elementa." (Od. 3 : 24 : 51.) Silius Italicus: „Ora parentis adgnosco torvaque oculos sub fronte minaces vagitumque gravem atque irarum elementa mearum." (3 : 77.) Solche Stellen lassen an 'semina' und 'incrementa' denken; Nonius (p. 248) erwähnt 'adolescere' als 'crescere', und im Hinblick auf 'collis' — 'excello', 'necare' — 'nocere', 'pendo' — 'pondo', 'preces' — 'procus', 'tego' — 'toga', 'terra' — 'extorris', 'volo' — 'velim' könnte man da die 'Elementa' als 'semina crescentia' fassen. Es scheint aber, dass sie ursprünglich... Elfenbeinstucke ('Elebenta' 'Elebanta' 'Elepanta') sind, elfenbeinerne Buchstaben für den Lehrgebrauch, die sich etwa in der Stelle Cic. 'de D. N.' 2 : 37 von der Weltordnung voraussetzen lassen, als welche, ebensowenig wie z. B. die Annalen des Ennius, einem zufälligen Zusammenkommen von Buchstaben, einem blossen Zufall zuzuschreiben sei. Vgl. das „prima elementa discere" bei Horaz (Sat. 1, 1 : 26) und die „prima litterarum elementa" bei Quinctilian (1, 1 : 23).* (B.)

[2]) *Der Logik gemäss sind Flüssigkeit, Festigkeit und Luftigkeit im Verhältnis der Potentialität, Realität und Idealität erscheinender Natürlichkeit und das Feuer*

auf folgende Weise, indem er von den Grundbestimmungen der 'Schwere' und der 'Leichtigkeit' ausgeht, was wir Centripetal- und Centrifugalkraft nennen würden. Das Körperliche, sagt er, sei seiner Bewegung nach entweder leicht oder schwer, und zwar nicht nur relativ, sondern auch absolut. Das relativ Leichte und Schwere sei das, was bei gleichem Volumen langsamer oder schneller nach unten gehe; das absolut Leichte gehe nach oben an das Extrem des Himmels, das absolut Schwere nach unten in die Mitte. Diese Extreme seien nun 'Feuer' und 'Erde'. Zwischen diesen seien Mittlere, andere als sie, welche sich zu einander verhalten wie jene, und diese seien 'Luft' und 'Wasser', von denen das eine Schwere, das andere Leichtigkeit habe, jedoch nur relative. Wasser nämlich schwebe unter allem ausser der Erde und die Luft über allem ausser dem Feuer. „Deswegen," schliesst Aristoteles, „giebt es nun diese vier Materien, aber so vier Materien, dass sie Eine gemeinschaftliche haben, besonders da sie aus einander entstehen, ihr Sein aber ein anderes ist." Jedoch auch nicht als diese gemeinschaftliche Materie bezeichnet Aristoteles jenen Æther. Hierüber ist nun zu bemerken, dass, wie wenig diese Grundbestimmungen auch erschöpfend sind, Aristoteles doch immer noch viel weiter als die Neueren ist, indem er gar nicht den Begriff der Elemente hatte, welcher in neueren Zeiten gilt, wonach das Element als ein Einfaches 'beharren' soll. Eine solche einfache Bestimmtheit des Seienden ist aber eine Abstraction und hat keine 'Realität', weil dasselbe so keiner Bewegung und Veränderung fähig wäre; das Element muss aber selbst Realität haben, ist also als Einheit Entgegengesetzter auflösbar. Aristoteles lässt die Elemente daher, wie wir schon bei Früheren sahen, aus einander entstehen und in einander übergehen, was ganz unserer Physik entgegengesetzt ist, welche unter 'Element' nur unvertilgbare mit sich identische Einfachheit versteht. Deswegen ist man wunderklug, uns vorzuwerfen, dass wir Wasser, u. s. f. für Elemente halten![1] Auch nicht einmal im Ausdruck 'Neutralität' haben die modernen Physiker eine als Einheit begriffene Allgemeinheit, wie sie Aristoteles den Elementen zuschreibt, fassen können; in der Tat aber ist der Sauerstoff, der sich mit einer Base verbindet, durchaus nicht mehr, wie man behauptet, als solcher darin. So entfernt aber Aristoteles von jenem Sinne der Einfachheit als einer Abstraction ist, so anerkennt er hier ebensowenig den wüsten Begriff des 'Bestehens aus Teilen'. Im Gegenteil. Er streitet genug dagegen, z. B. in Beziehung auf Anaxagoras ('De Cœlo' 3 : 4).

Ich führe noch die Momente des realen Processes in Beziehung auf Bewegung an, wo Aristoteles ('De gen. et corr.' 2 : 2—4) endlich zu den „Principien des fühlbaren Körpers" übergeht; hier sehen wir die Elemente im Processe, wie vorhin nach ihrer ruhenden Bestimmtheit. Aristoteles schliesst die Beziehungen, die für Gesicht, Geruch u. s. f. sind, aus, und zieht jene vor als diejenigen, welche für den Sinn des Schweren oder Leichten sind. Als diese Grundbestimmungen giebt er 'Warm' und 'Kalt', 'Trocken' und 'Feucht' an; sie sind die

---

als Erscheinung ihrer Selbstidealisierung zu denken: das Feuer ist kein Stoff, sondern Erscheinung natürlicher und sogar unlebendiger Vergeistigung derselben. (B.)

[1]) *Flüssigkeit, Festigkeit und Luftigkeit sind freilich das Elementarische in den Erscheinungsweisen der Wirklichkeit und Stoffe keine Elemente als unveränderliche Beharrlichkeiten.* (B.)

empfindbaren Differenzen für Anderes, während 'Schwer' und 'Leicht' das Differente für sich ist. Um nun den Uebergang der Elemente in empfindbare Beziehungen vorzubereiten, sagt Aristoteles: „Weil es jene vier Principien giebt und vier Dinge eigentlich sechs Beziehungen auf einander haben, aber das Entgegengesetzte hier nicht verbunden werden kann (das Feuchte nicht mit dem Trockenen, das Warme nicht mit dem Kalten), so giebt es vier Verbindungen dieser Principien — Warmes und Trockenes, Warmes und Feuchtes, Kaltes und Trockenes. Und diese Verbindungen folgen jenen ersten Elementen, so dass also Feuer warm und trocken, Luft warm und feucht (Dunst), Wasser kalt und feucht, Erde kalt und trocken ist." Hieraus macht Aristoteles nun die gegenseitige Verwandlung der Elemente in einander so begreiflich: — das Entstehen und das Vergehen gehe aus dem Gegenteil und in das Gegenteil. Alle Elemente hätten einen Gegensatz gegen einander; jedes sei als das Nichtsein gegen das Sein des anderen und eins vom anderen also wie Wirklichkeit und Möglichkeit unterschieden. Unter diesen nun hätten einige einen gleichen Teil gemeinschaftlich, Feuer und Luft z. B. die Wärme; wenn also in dem Feuer die Trockenheit durch die Feuchtigkeit überwunden werde, so entstehe aus Feuer Luft. Hingegen bei denen, die nichts mit einander gemeinschaftlich haben, wie Erde, die kalt und trocken, und Luft, die warm und feucht sei, gehe die Verwandelung langsamer vor sich. Die Verwandelung aller Elemente in einander, der ganze Naturprocess, ist dem Aristoteles also ein Kreislauf ihrer Verwandelungen. Dies ist unbefriedigend, weil weder die einzelnen Elemente begriffen sind, noch das Uebrige sich zu einem Ganzen rundet.

In der Tat geht nun Aristoteles an der Meteorologie eben zur Betrachtung des allgemeinen Naturprocesses über. Allein wir sind hier mit ihm an seine Grenze gekommen. Hier im natürlichen Process hört das einfache Bestimmen als solches — diese Manier des fortgehenden Bestimmens — zu gelten auf und verliert ganz sein Interesse. Denn eben im realen Processe ist es, wo diese bestimmten Begriffe immer wieder ihre Bedeutung verlieren und zu ihrem Gegenteile werden, wo eben diese gleichgültige Reihe sich zusammendrängt und vereint. Im Bestimmen der Zeit und der Bewegung sahen wir den Aristoteles selbst wohl entgegengesetzte Bestimmungen so vereinen, aber die Bewegung, in ihrer wahrhaften Bestimmung, müsste Raum und Zeit an sich zurücknehmen, sie müsste sich darstellen, wie sie die Einheit dieser ihrer realen Momente und an ihnen ist, d. h. wie dieses Ideale zur Realität kommt. Noch mehr aber müssten jetzt die folgenden Momente, das Feuchte, Warme u. s. f., selbst unter den Begriff des Processes zurücktreten. Aber die sinnliche Erscheinung fängt hier an, die Oberhand zu gewinnen, denn das Empirische hat eben die Natur der vereinzelten Weise, auseinanderzufallen. Die empirische Erscheinung wächst so dem Denken über den Kopf[1]), das nur noch allenthalben das Zeichen der Besitznahme aufdrückt, aber sie nicht mehr selbst durchdringen kann, da sie aus dem Idealen zurücktritt, wie Zeit und Raum und Bewegung noch waren.

3. *Die Philosophie des Geistes.*

Für die 'andere' Seite zur Naturphilosophie, die Philosophie des Geistes,

---

[1]) *Vgl. hier SS. 347, 356, 365, 366, 643 u. 734 der Encyklopädie in der Leidener Ausgabe.* (B.)

findet sich auch bei Aristoteles in einer Reihe von Werken, die ich anführen will, die Unterscheidung der besonderen Wissenschaften derselben ausgeführt. Erstens betrachten seine drei Bücher 'Ueber die Seele' überhaupt teils die abstracte allgemeine Natur der Seele, vorzüglich aber nur widerlegungsweise, mehr aber dann sehr schwer und speculativ ihre Natur an ihr selbst, — nicht ihr 'Sein', sondern die bestimmte 'Weise' und 'Möglichkeit' ihrer 'Wirksamkeit', denn dies ist dem Aristoteles ihr Sein und Wesen. Es sind alsdann einige besondere Schriften: 'Von der Empfindung und dem Empfindbaren', 'Von Erinnerung und Gedächtnis', 'Vom Schlafen und Wachen', Vom Träumen', 'Von der Weissagung (μαντική) aus Träumen', auch eine 'Physiognomik' vorhanden; Aristoteles hat die Betrachtung keiner empirischen Seite und Erscheinung verschmäht, wie im Natürlichen so auch im Geistigen.[1]) — In Rücksicht auf die praktische Seite hat er ebenso zuerst für den Hausvater durch ein ökonomisches Werk (οἰκονομικά) gesorgt, alsdann für den einzelnen Menschen durch eine Moral (ἠθικά), welche teils eine Untersuchung über das höchste Gut oder den absoluten Endzweck teils eine Lehre der einzelnen Tugenden ist, fast immer speculativ, und stets mit gesundem Menschenverstand. Endlich aber hat er in seiner 'Politik' eine Darstellung der 'wesentlichen' Staatsverfassung und der verschiedenen 'Arten' von Staatsverfassung, welche er nach der empirischen Seite durchgeht, und in seinen 'Politien' eine Darstellung der wichtigsten Staaten gegeben, wovon wir indessen das Wenigste haben.

a. Psychologie. In der Lehre von der Seele dürfen wir bei Aristoteles nicht eine sogenannte 'Metaphysik' von der Seele erwarten. Denn solches metaphysische Betrachten setzt die Seele eigentlich als ein 'Ding' voraus und fragt z. B. was sie für ein Ding, ob sie ein einfaches u. s. f. sei. Mit solchen abstracten Bestimmungen beschäftigt sich der concrete speculative Geist des Aristoteles nicht, sondern, wie schon bemerkt, behandelt er mehr die Weise ihrer Tätigkeit, und erscheint diese auch im Allgemeinen als eine Reihe fortgehender Bestimmungen, die nicht in ein Ganzes nach der Notwendigkeit zusammengeeint sind, so ist eine jede doch in ihrer Sphäre ebenso richtig als tief gefasst.

Aristoteles ('De Anima' 1 : 1) bemerkt zuerst im Allgemeinen, dass es scheint, die Seele müsse teils in ihrer Freiheit als für sich trennbar vom Körper betrachtet werden, da sie im Denken für sich selbst sei, teils aber, da sie in den Affecten als ungetrennt eins mit dem Körperlichen erscheint, auch als nicht trennbar von demselben, denn die Affecte zeigen sich als materialisierte Begriffe (λόγοι ἔνυλοι), als materielle Weisen des Geistigen. Hieran schliesst sich so eine gedoppelte Betrachtungsweise der Seele, die Aristoteles auch kennt, nämlich einmal die rein rationale oder logische und dann die physische oder 'physiologische', die wir zum Teil noch bis jetzt neben einander fortgehen sehen. Nach

---

[1]) *Adolf Trendelenburg im Jahre 1840: „Die dialektische Methode geht vermessen den, dem der formalen Logik entgegengesetzten, Gang, indem sie nicht empfangen sondern alle Wahrheit aus sich selbst schöpfen will und das Denken sich gleichsam selbst bebrüten lässt." ('L. U.' 1 : 100.) Richtig: Hegel hatte nichts 'gewusst' und nichts 'wissen' wollen, er hatte nicht einmal den Schein eines gehörigen Wissens angenommen, wogegen die Verachtung seiner Afterweisheit durch edle Männer wie Bachmann, Trendelenburg, Schopenhauer und wie sie weiter heissen mögen, nur durch die Tüchtigkeit ihres Wissens um dieselbe noch übertroffen wird.* (B.)

der einen Seite werde z. B. der Zorn betrachtet als eine Begierde der Wiedervergeltung oder dergleichen, nach der anderen als ein Aufbrausen des Herzblutes und des Warmen im Menschen. Jenes wird die rationale, dieses die materielle Betrachtung des Zorns sein, wie wenn der eine das Haus bestimme als eine Beschützung gegen Wind, Regen und sonstige Schädlichkeiten, — der andere dasselbe als aus Holz und Steinen bestehend; jener gebe nämlich die Bestimmung und die Form oder den Zweck des Dinges an, dieser seine Materie und Notwendigkeit.

Näher bestimmt Aristoteles ('De Anima' 2: 1) das 'Wesen' der Seele so, dass er an drei Momente des Seins erinnert: „erstens die Materie (ὕλη), die nichts für sich ist, zweitens die Form und das Allgemeine (μορφὴ καὶ εἶδος), wonach etwas Dieses ist, drittens das aus beiden resultierende Sein, in dem die Materie als Möglichkeit und dessen Form die Wirksamkeit (ἐντελέχεια) ist," die Materie also nicht als Materie existiert, sondern nur an sich ist. „Die Seele ist die Substanz als Form des physischen organischen Körpers, der der Möglichkeit nach das Leben hat; ihre Substanz ist aber Wirksamkeit (ἐντελέχεια), und zwar eines solchen" (beseelten) „Körpers. Diese Wirksamkeit erscheint auf eine doppelte Weise: entweder wie die Wissenschaft (ἐπιστήμη), oder wie die Betrachtung (τὸ θεωρεῖν). Es ist aber klar, dass sie wie die erste ist. Denn die Seele ist in ihrer Existenz entweder wachend oder schlafend; das Wachen entspricht der Betrachtung, der Schlaf aber dem Haben und Nichtwirksamsein. Das Erste aber der Entstehung nach ist die Wissenschaft. Die Seele ist also die erste Wirksamkeit eines physischen aber 'organischen' Körpers." In dieser Rücksicht ist es, dass Aristoteles der Seele die Bestimmung giebt, die 'Entelechie' zu sein.

Dann kommt Aristoteles in demselben Kapitel auf die Frage nach der Beziehung von Leib und Seele auf einander. „Man darf deswegen" (weil die Seele die Form ist) „nicht fragen, ob Seele und Leib eins seien, wie man nicht fragt, ob das Wachs und seine Form eins sind, überhaupt nicht ob die Materie und ihre Formen eins sind. Denn das Eins und das Sein wird auf mannigfache Weise gesagt, das wesentliche Sein aber ist die Wirksamkeit." Setzen wir nämlich Leib und Seele als Eins, wie ein Haus, das aus einer Menge von Teilen besteht, oder wie das Ding und seine Eigenschaften, das Subject und das Prädicat u. s. f. eins genannt werden, so ist das Materialismus, wo beide als 'Dinge' betrachtet werden. Eine solche Identität ist eine ganz abstracte, daher oberflächliche und leere Bestimmung, die man nicht sagen soll, da Form und Materie nicht gleiche Würdigkeit in Ansehung des Seins haben; die wahrhaft würdige Identität ist nur als solche 'Entelechie' zu fassen. Es ist also nur zu fragen, ob die Tätigkeit eins ist mit ihrem Organe, und das zu bejahen, ist unsere 'Idee'. Die bestimmtere 'Erläuterung' dieses Verhältnisses liegt nun im Folgenden. „Die Seele ist die Substanz, aber nur nach dem Begriffe (κατὰ τὸν λόγον); das ist aber die substantiale Form (τὸ τί ἦν εἶναι) [1]) für einen solchen Körper. Wenn nämlich ein Werk-

---

[1]) Diese schon bei den Scholastikern gebräuchliche und von Leibniz wieder aufgenommene Uebersetzung hat der Herausgeber nunmehr einführen zu können geglaubt. (Vergl. Michelet, 'Examen critique' etc. p. 165, 261, 265.)

Ebenso sonderbar wie die 'Entelechie' als Wortform ist τὸ τί ἦν εἶναι *als Wortverbindung.* — Τίς ἄρ' ἦν; *Soph. Œd. Col. 117.* — Λόγος ἐστὶν ὁ τὸ τί ἦν ἢ ἔστι

zeug der Kunst, z. B. eine Axt, ein physischer Körper wäre, so wäre diese Form, eine Axt zu sein, seine Substanz, und diese seine Form würde seine Seele sein; denn wenn diese von ihm getrennt würde, so wäre er keine Axt mehr, sondern es bliebe nur noch der Name übrig. Aber eines solchen Körpers, wie einer Axt, substantiale Form und Begriff ist die Seele nicht, sondern eines solchen, der das Princip der Bewegung und Ruhe in ihm selbst hat." Die Axt hat aber das Princip ihrer Form nicht an ihr selbst: sie macht sich nicht selbst dazu, oder ihre Form, ihr Begriff ist nicht ihre Substanz selbst, da sie nicht durch sich selbst tätig ist „Wenn z. B. das Auge für sich ein Lebendiges wäre, so würde das Sehen seine Seele sein, denn das Sehen ist das Wesen des Auges nach seinem Begriffe. Das Auge aber als solches ist nur die Materie des Sehens; wenn das Sehen verloren ist, ist es nur Auge noch dem Namen nach, wie eins von Stein oder ein gemaltes." Auf die Fragen also 'Was ist die Substanz des Auges? sollen die Nerven, Humore, Häute die Substanz sein?' antwortet Aristoteles: Im Gegenteil; das Sehen selbst ist die Substanz, jene Materien nur der leere Name. „Wie sich dieses so im Einzelnen verhält, so verhält es sich auch im Ganzen. Nicht ein solches, das die Seele verloren hat, ist die Möglichkeit zu leben, sondern welches sie noch besitzt. Samen und Frucht ist der Möglichkeit nach ein solcher Körper. Wie das Hauen und Sehen" bei der Axt und dem Auge „so ist das Machen" überhaupt „die Wirksamkeit, das Körperliche aber nur die Möglichkeit. Aber wie das" lebende „Auge das Sehen und der Augapfel ist," — beides gehört als Wirklichkeit und Möglichkeit zusammen, — „so ist auch Seele und Leib das Lebendige, beide sind also nicht zu trennen.[1]) Es ist aber noch nicht klar, ob die Seele so die Tätigkeit des Körpers sei, wie der Steuermann des Schiffes." Dass die tätige Form die wahrhafte Substanz, die Materie aber nur der Möglichkeit nach sei, ist ein wahrhaft speculativer Begriff.

Als Beseitigung des zuletzt angeführten Vergleichs kann angeführt werden, was Aristoteles später ('De Anima' 2:4) sagt: „Die Seele ist als das Princip der Bewegung und als Zweck (οὗ ἕνεκα) und als Substanz der lebendigen Körper die Ursache. Denn die Substanz ist allen Wesen der Grund des Seins, das Leben ist aber das Sein des Lebendigen und dessen Ursache und Princip ist die Seele; alsdann ist ihre Wirksamkeit der existierende Begriff des der Möglichkeit nach Seienden. Auch ist die Seele Ursache als der Zweck," d. h. als sich selbst bestimmende Allgemeinheit, „denn wie der Gedanke, so handelt auch die Natur um Etwas, und das ist ihr Zweck, in den lebenden Wesen aber die Seele. Nun sind alle Teile des Körpers die Organe der Seele, also um derselben willen da." — Ebenso zeigt Aristoteles, dass die Seele Ursache der Bewegung ist.

Aristoteles ('De Anima' 2:2—3) giebt nun weiter an, dass die Seele auf drei-

---

δηλῶν· *Antisth. ap. D. L. 6:3.* — Τοιοῦτό τι ἦν ἡ δικαιοσύνη· *Plat. Civ. 443 c.* — Τὸ πᾶν κίνησις ἦν· *Plat. Theæt. 156 a.* — Τοῦτο δ'ἦν ἡ κίνησις· *Arist. de An. 2:12.* — Ἦσαν τρεῖς οὐσίαι· *Aristot. Metaph. 1071 b.* — *Bekanntlich bezeichnet 'das Waswäressein' das Wesen der Sache.* (B.)

[1]) *Die Trennung von Leib und Seele ist der Tod beider und die alte Vorstellung, dass der Tod eine Trennung der Seele vom Leibe sei, eine unhaltbare; ohne Leib keine Seele. Zu vergleichen Placita Philosophorum 5:25. 3, Plat. Gorg. 524 b, Xenoph. Cyrup. 8:7, 19 + Plut. cons. ad Apoll. 110, Ps. Plat. Axioch. 365 c, Phil. Jud. de Leg. All. 1:33, 4 Esra 7:78, Hom. Clem. 19:20, Clem. Alex. Strom. VII p. 741 Sylb. u. s. w.* (B.)

fache Weise zu bestimmen sei, und zwar als ernährende oder vegetative, als empfindende und als verständige Seele — dem Pflanzenleben, dem tierischen und dem menschlichen Leben entsprechend. Die ernährende Seele, wenn sie allein ist, komme den Pflanzen zu; wenn sie zugleich empfindend ist, sei sie die tierische Seele, und sowohl ernährend als empfindend und auch verständig sei sie die des Menschen. Der Mensch hat so alle diese drei Naturen in sich vereinigt, ein Gedanke, der in der neueren Naturphilosophie auch so ausgedrückt wird, dass der Mensch auch Tier und Pflanze sei [1]), und der gegen das Abscheiden und Trennen der Unterschiede dieser Formen gerichtet ist. Jene Unterscheidung ist auch in neueren Zeiten bei der Betrachtung des Organischen wieder erweckt worden, und es ist sehr wesentlich, diese Seiten zu unterscheiden. Die Frage (und Aristoteles wirft sie auf) ist nur, inwiefern dieselben als Teile trennbar seien. Was nun näher dieses Verhältuis der 'drei Seelen' betrifft, wie man sie nennen kann, indem man sie jedoch mit Unrecht so scheidet, so bemerkt Aristoteles hierüber ganz richtig, dass nicht eine Seele zu suchen sei, welche das 'Gemeinschaftliche' derselben wäre, und dies in keiner bestimmten und einfachen Form einer jener Seelen gemäss sei. Das ist eine tiefe Bemerkung, wodurch sich das wahrhaft speculative Denken vom bloss logisch formalen Denken unterscheidet. Ebenso seien unter den Figuren auch nur das Dreieck und die anderen bestimmten Figuren, wie Quadrat, Parallelogramm u. s. f., wirklich etwas, denn das Gemeinschaftliche, die allgemeine Figur, ist ein leeres Gedankending, ist nur ein Abstractum. Hingegen das Dreieck sei die erste Figur, die wahrhaft allgemeine, welche auch im Viereck u. s. f. vorkomme, als die auf die einfachste Bestimmung zurückgeführte Figur. Einerseits steht also das Dreieck als ein Besonderes neben dem Quadrat, dem Fünfeck u. s. f.; aber — und dies ist der grosse Sinn des Aristoteles — es ist die wahrhaft allgemeine Figur. Gleicherweise muss man die Seele nicht als ein Abstractum suchen, sondern beim Beseelten sei die ernährende und die empfindende Seele auch in der verständigen enthalten, aber nur als ihr Object oder ihre Möglichkeit; ebenso sei die ernährende, welche die Natur der Pflanze bildet, auch in der empfindenden, aber gleichfalls nur als ihr Ansich, oder als das Allgemeine, vorhanden. Oder die niedere Seele inhäriert nur der höheren, wie ein Prädicat einem Subjecte, und dieses nur Ideelle ist nicht hoch zu stellen, wie dies im formalen Denken wohl geschieht; das Fürsich ist dagegen die unendliche Rückkehr in sich, der die Wirksamkeit zukommt. Wir können diese Ausdrücke noch näher bestimmen. Sprechen wir nämlich von Seele und Körper, so nennen wir das Körperliche das Objective, die Seele das Subjective, und das Unglück der Natur ist eben, das Objective, d. h. nur 'an sich' — nicht 'für sich' — der Begriff zu sein. [2]) Im Natürlichen ist zwar auch wieder eine Wirksamkeit, aber diese ganze Sphäre ist wieder nur das 'Objective', das 'Ansich' in der höheren. Indem dieses Ansich in seiner Sphäre wieder als eine Realität für die Entwickelung der Idee erscheint, hat es zwei Seiten; das Allgemeine ist schon selbst ein Wirkliches, wie z. B. die vegetative Seele. Aristoteles will also dieses sagen:

---

[1]) *Lichtenberg: „Was ist der Mensch im Schlaf? Eine blosse Pflanze."* (B.)

[2]) *Die Natur ist ewig 'Anlage' des Geistes, das Wahre, welches noch nicht das Wahre ist, das Wahre, welches als das Fremde vor der eigenen Phantasie schwebt, — das verkehrte Wahre und wahrhaft Verkehrte selbst.* (B.)

Ein leeres Allgemeines ist dasjenige, das nicht selbst existiert, oder nicht selbst Art ist. In der Tat ist alles Allgemeine real als Besonderes, Einzelnes, als seiend für Anderes. Aber jenes Allgemeine ist so real, dass es selbst, ohne weitere Ænderung, seine erste Art ist; weiter entwickelt gehört es nicht hierher, sondern einer höheren Stufe an. Dies sind die allgemeinen Bestimmungen, die von der grössten Wichtigkeit sind, und, entwickelt, auf alle wahrhaften Ansichten des Organischen u. s. f. führen würden, indem sie überhaupt das Princip der Realisierung richtig darstellen.

Die ernährende oder die vegetative Seele ist also nach Aristoteles ('De Anima' 2:4) als die erste, welche Tätigkeit ist, zu fassen: der allgemeine Begriff der Seele selbst, so wie er ist, ohne weitere Bestimmung, oder, wie wir sagen würden, das Pflanzenleben ist der 'Begriff' des Organischen.[1]) Was Aristoteles dann von der 'Ernährung' sagt, z. B. ob Gleiches von Gleichen oder vom Entgegengesetzten ernährt werde, ist unbedeutend. Nur dies ist noch zu erwähnen, dass er ('De Anima' 2:12) von der vegetativen Seele sagt, dass sie sich nur zur Materie und selbst auf materiale Weise verhalte, wie wenn wir essen und trinken, nicht aber die Formen der sinnlichen Dinge in sich aufnehmen könne, wie wir uns überhaupt im Praktischen als einzelne Individuen selbst zu einem materialen Dasein verhalten, worin unsere eigene materiale Existenz in Tätigkeit kommt.

Interessanter ist bei Aristoteles ('De Anima' 2:5) die Bestimmung der 'Empfindung', von der ich noch einiges anführen will. Das Empfinden sei überhaupt eine Möglichkeit ('Receptivität' würden wir sagen), aber diese Möglichkeit auch Activität; sie ist also nicht als blosse Passivität zu begreifen. Passivität und Tätigkeit sei Eines und desselben, oder die Passivität sei selbst auf eine gedoppelte Weise. „Eine Passivität ist entweder ein Verschwinden durchs Entgegengesetzte; eine andere Passivität ist Erhalten vielmehr dessen, was nur der Möglichkeit nach ist, durch das, was der Wirksamkeit nach ist." Der erste Fall trete ein bei der Erwerbung der Wissenschaft, welche eine Passivität sei, insofern eine Veränderung in einer entgegengesetzten Gewohnheit (ἕξις) vorgehe; aber es gebe dann auch eine Passivität, worin das nur als Möglichkeit Gesetzte erhalten werde, also die Wissenschaft tätiges Wissen sei. Aristoteles schliesst hieraus: „Es giebt eine Veränderung, die privativ ist, und eine, die auf die Natur und die bleibende Wirksamkeit (ἕξις) geht. Die erste Veränderung des Empfindenden (αἰσθητικοῦ) geschieht daher von dem die Empfindung Erzeugenden; wenn sie aber erzeugt ist, so wird die Empfindung besessen wie ein Wissen (ἐπιστήμη)." Weil das, was die Veränderung hervorbringt, von dem, was geschieht, unterschieden ist, so ist die Empfindung Passivität; sie ist aber ebensosehr Spontaneität, „und nach dieser Seite der Tätigkeit verhält sich das Empfinden wie das Erkennen (θεωρεῖν). Der Unterschied aber ist, dass das, was die Empfindung macht, aussen ist. Die Ursache hiervon ist, dass die empfindende Tätigkeit auf das Einzelne geht, das Wissen dagegen auf's Allgemeine; dieses

---

[1]) *D. h. bzw. dessen unentwickelte Möglichkeit. Man bedenke hier, dass die Logik oder Begriffslehre Potentialitätslehre ist. Uebrigens verhalten sich Erde, Pflanzenreich und Tierreich im Allgemeinen wie Leben an sich, Leben für Anderes und Leben für sich und findet man die Vorbedingung zum Leben namentlich im — Steinreich.* (B.)

aber ist gewissermaassen in der Seele selbst als ihre Substanz. Denken deswegen kann jeder selbst wann er will," und eben darum ist es frei; „empfinden aber steht nicht bei ihm, sondern dazu ist notwendig, dass das Empfundene vorhanden sei." Die Einwirkung von aussen als eine Passivität ist also das Erste; nachher aber tritt die Tätigkeit ein, diesen passiven Inhalt zum Seinigen zu machen. [1]) Dies ist der ganz richtige Standpunkt der Empfindung, man möge das Weitere ausführen wie man immer will, nach subjectivem Idealismus oder auf sonstige Weise. Es ist nämlich vollkommen gleichgültig, ob wir uns subjectiv oder objectiv bestimmt 'finden'; in beidem ist das Moment der Passivität enthalten, wonach die Empfindung 'ist'. Die leibnizische Monade scheint zwar eine dem entgegengesetzte Vorstellung zu sein, indem jede Monade, jeder Punkt meines Fingers, als Atom oder Individuum ein ganzes Universum ist, in dem alles sich in sich selbst ohne Beziehung zu anderen Monaden entwickelt. Hier scheint die höchste idealistische 'Freiheit' behauptet; allein es hilft nichts, die Vorstellung zu haben, dass alles in mir sich 'aus mir' entwickelt, denn so ist immer das, was in mir entwickelt wird, ein Passives, ein Unfreies. Aristoteles steht mit diesem Momente der Passivität nicht hinter dem Idealismus; die Empfindung ist immer nach einer Seite passiv. Es ist aber ein schlechter Idealismus, der meint, die Passivität und Spontaneität des Geistes hange davon ab, ob die gegebene Bestimmtheit eine innere oder äussere sei, — als ob 'Freiheit' in der Empfindung wäre, die ja eben eine Sphäre der 'Beschränktheit' ist. Ein Anderes ist es, wenn die Sache, Empfindung, Licht, Farbe, Sehen, Hören, aus der Idee begriffen wird, denn dann wird gezeigt, dass sie aus dem Sichselbstbestimmen der Idee gesetzt wird. Ein Anderes ist aber, dass sofern ich als einzelnes Subject existiere, die Idee in mir als diesem einzelnen Individuum existiert: da ist der Standpunkt der Endlichkeit und somit der Passivität gesetzt. Es sind also keine Complimente zu machen mit dem Empfinden und eine 'Idealistik' daran zu setzen, dass uns nichts von aussen komme, wie auch Fichte sich so verstanden hat, dass er den Rock, den er anzieht, im Anziehen oder schon im Betrachten zum Teil mache. Das Einzelne in der Empfindung ist die Sphäre der Einzelnheit des Bewusstseins; sie ist darin in der Weise eines Dinges, so gut als Anderes, und ihre Einzelnheit ist dies, dass andere Dinge für sie sind. Aristoteles fährt fort: „Ueberhaupt ist der Unterschied, dass die Möglichkeit eine gedoppelte ist, wie wir sagen ein Knabe könne Feldherr sein und auch ein Mann könne es sein," denn dieser hat die wirksame Kraft. „So ist das Empfindende (αἰσθητικόν) beschaffen; es ist der Möglichkeit nach ein solches, was das Empfundene (αἰσθητόν) schon in der Wirksamkeit ist. Das Empfindende ist daher passiv, insofern es nicht gleich ist; aber nachdem es gelitten hat, ist es gleich gemacht, und ist was das Emp-

---

[1]) *Kant: „So könnte doch wohl dasjenige Etwas, welches den äusseren Erscheinungen zugrundeliegt,... zugleich das Subject der Gedanken sein." (3: 592.) — Schleiermacher: „Alles ausser dem Menschen ist nur ein Anderes in ihm; alles ist der Widerschein seines Geistes, so wie sein Geist der Abdruck von Allem ist." (Dritte Rede über die Religion.) Büchner: „Geist und Natur müssen in letzter Linie dasselbe, Vernunft und Naturgesetz müssen identisch sein... daher die Gesetze des Denkens auch die Gesetze der Welt sind! Logik und Mechanismus sind dasselbe und die Vernunft in der Natur ist auch die Vernunft des Denkens... Die menschliche Vernunft oder Geistestätigkeit ist gewissermaassen nur der Spiegel, welcher das All zurückwirft." ('Kraft und Stoff', S. 136 in der 15. Aufl.)* (B.)

fundene." Die Reaction des Empfindenden besteht also in dieser activen Aufnahme des Empfundenen in sich; dies ist eben die Activität in der Passivität, die Spontaneität, welche die Receptivität in der Empfindung aufhebt. Das Empfindende, als sich selbst gleich gemacht, hat, indem es durch eine Einwirkung gesetzt zu sein scheint, die Dasselbigkeit gesetzt. Sagt nun der subjective Idealismus, dass es keine Aussendinge gebe, indem sie eben ein Bestimmtsein unseres Selbst seien, so ist dies in Ansehung der reinen Empfindung zuzugeben, indem das Empfinden ein subjectives Sein oder Zustand in mir ist, das darum aber noch keine Freiheit ist.

Bei der Empfindung gebraucht Aristoteles ('De Anima' 2 : 12) jene berühmte Vergleichung, die so oft Missverständnis veranlasst hat, weil sie ganz schief aufgefasst worden. Er sagt nämlich: „Die Empfindung ist die Aufnahme der sinnlichen Formen ohne die Materie; wie das Wachs nur das Zeichen des goldenen Siegelringes an sich nimmt, ohne das Gold selbst, sondern rein seine Form." Denn die Form ist der Gegenstand als Allgemeines, und theoretisch verhalten wir uns nicht als Einzelnes und Sinnliches sondern eben als Allgemeines. Anders ist es wenn wir uns praktisch verhalten, wo das Einwirken gerade die gegenseitige Berührung von Materiellem voraussetzt, weswegen auch, wie Aristoteles anführt, die Pflanzen nicht empfinden. Hingegen in der Formaufnahme ist das Materielle vertilgt; denn jene ist keine positive Beziehung zu diesem, welches nichts Widerstand Leistendes mehr ist. Nennt man daher die Empfindungen überhaupt sinnliche Eindrücke[1], so bleibt man roher Weise beim Groben des Vergleiches stehen, und daran zur Seele übergehend versteckt man sich hinter Vorstellungen, die teils unbestimmte teils keine Begriffe sind. Man sagt so, dass der Seele alle ihre Empfindungen nur von den äusserlichen Dingen so eingedrückt würden, wie die Materie des Siegelringes auf die Materie des Wachses wirkt, und dann behauptet man, dies sei aristotelische Philosophie. So geht es übrigens den meisten Philosophen; wenn sie etwa ein sinnliches Beispiel anführen, so versteht 'dies' jeder und nimmt den Inhalt der Vergleichung in ihrem ganzen Umfange, — als ob alles, was in diesem sinnlichen Verhältnisse enthalten ist, auch von dem Geistigen gelten solle. Es ist sich also nicht an diese Vorstellung zu hängen, da sie nur ein Bild ist, worin eben nur nach dér Seite verglichen werden soll, dass das Passive der Empfindung in der Passivität zugleich nur für die reine Form ist, nur diese Form in das empfindende Subject aufgenommen wird und an der Seele ist, ohne jedoch an ihr in dem Verhältnisse zu bleiben, wie die Form am Wachs, noch wie ein Ding von dem anderen im Chemischen der Materie nach durchdrungen wird. Der Hauptumstand also, der den Unterschied von diesem Bilde und dem Verhalten der Seele ausmacht, wird gerade übersehen. Das Wachs nimmt nämlich die Form in der Tat — nicht auf, sondern dieser Eindruck bleibt eine äusserliche Figur und Gestaltung an ihm, ohne eine Form seines Wesens zu sein; würde er dies, so hörte es auf, Wachs zu sein; weil also im Bilde diese Aufnahme der Form ins Wesen fehlt, wird gar nicht daran gedacht. Die Seele hingegen assimiliert diese Form mit ihrer eigenen Substanz, und zwar weil die Seele an ihr selbst

---

1) Φαντασία ἐστὶ τύπωσις ἐν ψυχῇ· *D. L. 7 : 50; cf. Sext. adv. Math. 7 : 228. — Die wahrnehmbare Welt fällt ebensowenig in den Einzelnen herein, wie er von demselben hinausgeworfen wird.* (B.)

gewissermaassen alles Empfundene ist, wie auch gesagt wurde, dass wenn die Axt ihre Form in der Bestimmung der Substanz hätte, so wäre diese Form die Seele der Axt. Jenes Gleichnis bezieht sich demnach auf nichts weiter, als dass 'nur' die Form an die Seele kommt, also nicht darauf, dass die Form dem Wachse äusserlich ist und bleibt und dass die Seele, wie Wachs, keine Form in sich selbst habe. Keineswegs soll die Seele passives Wachs sein und von aussen die Bestimmungen erhalten, sondern Aristoteles, wie wir bald sehen werden, sagt vielmehr, der Geist repelliere die Materie von sich und erhalte sich selbst dagegen, indem er sich nur zur Form verhalte. In der Empfindung ist die Seele allerdings passiv, aber ihr Aufnehmen ist nicht wie das des Wachses, sondern ebenso sehr 'Activität' der Seele, denn nachdem das Empfindende gelitten, hebt es die Passivität auf und bleibt zugleich frei davon. Die Seele verwandelt mithin die Form des äusseren Körpers zu ihrer eigenen, und ist nur darum mit einer solchen abstracten Qualität identisch, weil sie selbst diese allgemeine Form ist.

Diese Natur des Empfindens erläutert Aristoteles im Folgenden ('De Anima' 3 : 2) weiter und treibt sich mit dieser Einheit und deren Gegensatze herum, wobei manche tiefe und lichte Blicke in die Natur des Bewusstseins zum Vorschein kommen. „Das körperliche Organ jeder Empfindung nimmt das Empfundene ohne Materie auf. Deswegen, wenn das Empfundene entfernt ist, sind die Empfindungen und Vorstellungen in den Organen. Die Wirksamkeit des Empfundenwerdenden und der Empfindung ist eben dieselbe und eine, aber ihr Sein[1]) ist nicht dasselbe, wie z. B. der wirksame Schall und das wirksame Hören; aber was Gehör hat hört nicht immer, das Schall Habende schallt nicht immer. Wenn dasjenige, das Möglichkeit des Hörens ist, wirkt, und ebenso was Möglichkeit des Schallens ist, wirkt, so ist die Wirksamkeit des Hörens zugleich mit der des Schallens," und zwar nicht als zwei Wirksamkeiten. „Wenn nun die Bewegung, das Tun und die Passivität in dem ist, welches in Tätigkeit gesetzt wird (ἐν τῷ ποιουμένῳ), so ist auch notwendig, dass die Wirksamkeit des Hörens und Schallens in dem ist, das der Möglichkeit nach Hören ist, denn die Wirksamkeit des Tätigen und Bewegenden ist im Passiven. Wie also die Activität und Passivität im Leidenden, nicht in dem Tuenden (ποιοῦντι) ist, so ist auch die Energie des Empfundenwerdenden und des Empfindenden im Empfindenden selbst. Für Hören und Schallen giebt es zwei Worte, für Sehen nicht; Sehen ist die Tätigkeit des Sehenden, aber die der Farbe ist ohne Namen. Indem es Eine Wirksamkeit ist, die des Empfundenwerdenden und des Empfindenden, nur ihr Sein verschieden ist, muss das sogenannte Schallen und Hören zugleich aufhören." Es ist ein Körper der schallt, und ein Subject welches hört; sie sind der Existenz nach zweierlei, aber das Hören für sich ist innerlich Eine Wirksamkeit Beider. Ebenso wenn ich die Empfindung von 'Röte', 'Härte' habe, so ist meine Empfindung selbst 'Rot', 'Hart', d. h. ich finde mich selbst so bestimmt, wenn auch die Reflexion sagt, es sei da draussen ein rotes hartes Ding, und dies und mein Finger seien zwei; aber sie sind auch

---

[1]) Hier und noch einmal auf dieser Seite ist τὸ εἶναι die unmittelbare Existenz der getrennten Seiten der Empfindung, also deren blosse Möglichkeit, wogegen die wirksame Einheit des Empfundenen und Empfindenden als der wahrhafte Begriff der Empfindung ausgesprochen werden kann. (C. L. M.)

Eins, — mein Auge ist rot und das Ding. Dieser Unterschied und diese Identität ist es, worauf es ankommt, und dies zeigt Aristoteles in der stärksten Weise auf, und hält es fest. Die Reflexion des Bewusstseins ist die spätere Unterscheidung des Subjectiven und Objectiven; Empfinden ist eben das Aufheben dieser Trennung, jene Form der Identität, welche von Subjectivität und Objectivität abstrahiert. Das Einfache, die 'eigentliche' Seele oder das Ich, ist im Empfinden die Einheit in der Differenz. „Jede Empfindung ist ferner im Organ, und unterscheidet jedes Empfundene, wie Weiss und Schwarz u. s. f. Es ist nun nicht möglich, dass die Getrennten, Weiss und Süss, als getrennte gleichgültige Momente unterschieden werden, sondern beide müssen Einem gegenwärtig (δῆλα) sein. Dieses Eine muss also Eins verschieden vom Anderen bestimmen. Dieses Unterschiedene kann auch nicht in verschiedenem Ort oder Zeit sein, sondern ungetrennt und in ungetrennter Zeit. Aber es ist ja unmöglich, dass demselben die entgegengesetzten Bewegungen zukommen, insofern es ungeteilt und in ungeteilter Zeit ist. Wenn das Süsse 'so' die Empfindung bewegt, das Bittere auf entgegengesetzte Weise, das Weisse aber anders, so ist das Beurteilende der Zahl nach nicht discret noch teilbar, dem Begriffe nach (τῷ εἶναι) [1]) aber unterschieden. Dasselbe und Unteilbare ist so, der Möglichkeit nach, das Entgegengesetzte; dem wahrhaften Sein nach (τῷ εἶναι) aber kann es nicht so sein, sondern der Wirksamkeit nach ist es trennbar, und kann nicht zugleich weiss und schwarz sein. Die Empfindung und das Denken ist wie das, was einige Punkt nennen, der, insofern er Eins ist und insofern er Zwei ist, auch trennbar ist. Insofern es ungetrennt ist, ist das Beurteilende Eins und zugleich, insofern es aber getrennt" (nicht Eins) „ist, gebraucht es zugleich dasselbe Zeichen zweimal. Insofern es Zwei gebraucht, unterscheidet es durch die Grenze Zwei, und trennt sie als von Getrennten Stammende; insofern es aber Eins, gebraucht es Eins und zugleich." Wie nämlich der Zeitpunkt, der dem Punkte im Raume gleicht, Zukunft und Vergangenheit enthält und so ein Anderes und zugleich Eins und dasselbe ist, indem er in einer und derselben Rücksicht Teilen und Vereinen ist, so ist auch die Empfindung Eins und zugleich Teilung, getrennt und nicht getrennt, indem das Empfindende in Einer Einheit auch die unterschiedene Empfindung vor sich hat, die dadurch erst einen bestimmten Inhalt bekommt. Ein anderes Beispiel ist das der Zahl; Eins und Zwei sind verschieden, und zugleich wird auch in beiden Eins als Eins gebraucht und gesetzt.

Von der Empfindung geht Aristoteles zum 'Denken' über, und wird hier wesentlich speculativ. „Das Denken," sagt er ('De Anima' 3 : 4) „leidet nicht (ἀπαθές), sondern nimmt die Form auf und ist der Möglichkeit nach eine solche. Der Verstand (νοῦς) also, weil er alles denkt, ist unvermischt (ἀμιγής), damit er überwinde (κρατῇ), wie Anaxagoras sagt, d. h. damit er erkenne; denn hervorbrechend in seiner Wirksamkeit (παρεμφαινόμενον), hält er das Fremde ab und verzäunt sich dagegen (ἀντιφράττει). Deswegen ist die Natur des Verstandes

---

[1]) Vergl. oben S. 494 und die Anmerkung daselbst. Zugleich kommen hier beide Bedeutungen des τὸ εἶναι in unmittelbare Berührung und Durchdringung, indem die unmittelbare Existenz (ἀριθμῷ ἀδιαίρετον καὶ ἀχώριστον), welche dem Begriffe (τῷ εἶναι) entgegensteht, im Nachstfolgenden zur blossen Möglichkeit wird, der die wahrhafte Wirklichkeit (τὸ εἶναι) entgegensteht (δυνάμει μὲν γὰρ τὸ αὐτὸ καὶ ἀδιαίρετον τἀναντία, τῷ δ' εἶναι οὔ, ἀλλὰ τῷ ἐνεργεῖσθαι διαιρετόν). (C. L. M.)

keine andere als das Mögliche." Die Möglichkeit selbst ist aber hier nicht Materie; der Verstand hat nämlich keine Materie, sondern die Möglichkeit gehört zu seiner Substanz selbst. Denn das Denken ist vielmehr dieses, nicht an sich zu sein [1]), und wegen seiner Reinheit ist seine Wirklichkeit nicht das Füreinanderessein, seine Möglichkeit aber selbst ein Fürsichsein. Ein Ding ist wirklich, weil es dieses Bestimmte ist; die entgegengesetzte Bestimmtheit, seine Möglichkeit, z. B. Rauch, Asche u. s. f. zu sein, ist nicht an ihm gesetzt. Im Körperlichen sind also Materie als Möglichkeit und äusserliche Form, als Wirklichkeit einander entgegengesetzt, aber die Seele ist hiegegen die allgemeine Möglichkeit selbst, ohne Materie, weil ihr Wesen die Wirksamkeit ist. „Der Verstand nun der Seele, als das Bewusstseiende, ist nichts der Wirklichkeit nach, ehe er denkt": er ist absolute Tätigkeit, aber 'ist' nur, wenn er tätig ist. „Er ist deswegen unvermischt mit dem Körper. Denn wie sollt' er sein, warm oder kalt? Oder wäre er ein Organ? Dergleichen aber ist er nichts. Dass er aber von dem Empfindenden verschieden ist, ist klar. Denn die Empfindung kann nach einer heftigen Empfindung nicht empfinden, z. B. nach heftigen Gerüchen oder Farben nicht riechen oder sehen. Der Verstand aber, nachdem er etwas, das nur schwer gedacht werden kann, gedacht hat, wird das Leichtere nicht weniger sondern um so besser denken. Denn die Empfindung ist nicht ohne den Körper, der Verstand aber trennbar. Wenn er so das Einzelne geworden ist, wie der, der wirklich wissend ist (und dies geschieht, wenn er durch sich selbst wirksam sein kann), so ist er auch dann gewissermaassen noch der Möglichkeit nach, aber doch nicht so, wie er es vor dem Lernen und Finden war."

Das Denken macht sich zum passiven Verstand, d. h. zum Objectiven für es, und so erhellt hier, inwiefern das „nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu" der Sinn des Aristoteles sei. [2]) Aristoteles fragt nun weiter, indem er Schwierigkeiten aufwirft: „Wenn der Verstand einfach, nicht leidend ist, und nichts Gemeinschaftliches mit Anderem hat, wie soll er dann denken, da das Denken auch ein Leiden ist?" Es bezieht sich nämlich auf einen von ihm verschiedenen Gegenstand. „Denn insofern etwas Zweien gemeinschaftlich, scheint das Eine zu tun, das Andere passiv sich zu verhalten. Ferner ist eine Schwierigkeit, ob der Verstand wohl selbst gedacht werden kann? Er müsste dann entweder den anderen Dingen einwohnen, wenn er nicht auf eine andere Art gedacht werden könnte, jedes Gedachte aber der Art nach Eines ist, oder aber er würde etwas Gemischtes an ihm haben, das ihn zu einem Gedachten macht, wie die anderen Dinge. Nun haben wir aber das Leiden vorhin überhaupt so bestimmt, dass der Verstand der Möglichkeit nach alles Gedachte ist, aber zugleich der Wirklichkeit nach nichts, ehe gedacht worden." — d. h. der Gedanke ist an sich der Inhalt des Gedachten und geht im Seienden nur mit sich selbst zusammen, aber der selbstbewusste Verstand ist nicht bloss an sich son-

---

[1]) *Das Denken ist nicht an sich, wofern es kein Denken ohne Anderes, keine Denkbarkeit ohne Wirklichkeit ist, und als Wirklichkeit des Fürsichseins verhält es sich zum Ansichsein wie die Selbstvermittlung zur Unmittelbarkeit, wie das in sich Vieleinige zum Unbestimmten.* (B)

[2]) *Es wäre vielmehr ein kynischer und kyrenäischer, ein stoischer und epikureischer Satz; dass die αἴσθησις das Wissen selbst sei, war von Platon in seinem Theaetet als antistheneische Beschränktheit kritisiert worden.* (B.)

dern wesentlich für sich, indem er selbst bei sich alles ist. Das ist idealistisch gesprochen, und doch soll Aristoteles ein 'Empiriker' sein.

Die Passivität des Verstandes hat hier also nur den Sinn der Möglichkeit 'vor' der Wirklichkeit; dies ist das grosse Princip des Aristoteles und hier führt er am Ende desselben Capitels ein anderes berüchtigtes Beispiel an, das ebenso falsch verstanden wird. „Der Verstand ist wie ein Buch, auf dessen Blätter nichts wirklich geschrieben ist"[1] — das ist jedoch Papier, aber kein Buch. Man übersieht alle Gedanken des Aristoteles, und fasst nur solche äusserliche Vergleichung auf. Ein Buch, auf das nichts geschrieben ist, kann jeder verstehen; so ist denn der terminus technicus die bekannte 'tabula rasa', die man überall, wo von Aristoteles gesprochen wird, finden kann: Aristoteles soll gesagt haben, der Geist sei ein leeres Blatt, worauf dann erst von den äusseren Gegenständen geschrieben werde, so dass ihm also das Denken von aussen komme.[2] Das ist aber gerade das Gegenteil dessen, was Aristoteles sagt. Solche zufällige Vergleichungen sind von dem Vorstellen, statt sich an den Begriff zu halten, besonders aufgefasst worden, als ob sie die Sache ausdrückten; allein Aristoteles ist gar nicht gemeint, die Vergleichung in ihrer ganzen Ausdehnung zu nehmen: eben Verstand ist nicht ein Ding und hat nicht die Passivität einer Schreibtafel; er ist die Wirksamkeit selbst, die nicht wie bei der Schreibtafel ausser ihm fällt. Die Vergleichung beschränkt sich also darauf, dass die Seele nur insofern einen Inhalt habe, als wirklich gedacht werde. 'Die Seele ist ein unbeschriebenes Buch' heisst somit sie ist alles 'an sich', aber nicht 'in sich' selbst ihre Totalität, wie 'der Möglichkeit nach' ein Buch alles enthält, 'der Wirklichkeit nach' aber nichts, ehe darauf geschrieben ist. Die wirkliche Tätigkeit ist erst das Wahrhafte, oder „der Verstand wird selbst auch gedacht, wie die gedachten Gegenstände. Denn in dem, was ohne Materie ist" (im Geiste), „ist das Denkende" (das Subjective) „und das Gedachte" (Objective) „dasselbe; die theoretische Wissenschaft und das Gewusstwerdende ist dasselbe. In dem, was material ist, ist das Denken nur der Möglichkeit nach, so dass ihm der Verstand nicht selbst zukommt, denn er ist eine Möglichkeit ohne Materie, aber in ihm existiert das Gedachte," während die Natur die Idee nur 'an sich' enthält. Jenes Beispiel ist, wie hieraus ersichtlich, in einem ganz falschen Sinne genommen worden, welcher dem des Aristoteles sogar entgegengesetzt ist.

Haben wir nun bisher vom passiven Verstande, der die Natur, ebenso aber auch das Empfinden und Vorstellen der Seele ist, gesprochen, so unterscheidet Aristoteles jetzt ('De Anima' 3:5) den 'tatigen Verstand' folgendermaassen davon. „Weil aber in aller Natur Eine Seite die Materie in jedem Geschlecht

---

1) Ὥσπερ ἐν γραμματείῳ ᾧ μηθὲν ὑπάρχει ἐντελεχείᾳ γεγραμμένον *Aristot. 'de An.' 3:4, 11. Cf. Plat. Phileb. 39 a. — Die Stoiker sagten: „Nach der Geburt des Menschen ist der führende Teil der Seele wie zur Abschrift 'wirksames' Papier, in das er sich jeden einzelnen Gedanken einschreibt." (Pl. Ph. 4:11, 1) „Supponamus igitur mentem esse, prout vulgo dicimus, instar tabulae rasae, omnium characterum, idearum omnium, expertem: unde ingens ista idearum multitudo?" (Locke 2:1, 2)* (B.)

2) *Leibniz: „Je ne suis nullement pour la tabula rasa d'Aristote." (Erdm. 137 b.) — M. Müller: „Locke's principle." — Kant: „Die Ordnung und Regelmässigkeit an den Erscheinungen, die wir Natur nennen, bringen wir selbst hinein." (3. 582.) „Der Verstand schöpft seine Gesetze (a priori) nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor." (4:68.) — Vergl. Tennemann III 195.* (B.)

ist (nämlich das, was der Möglichkeit nach alles Dieses ist), ein Anderes die Ursache und das Tätige, was alles tut, wie die Kunst sich zur Materie verhält, so ist nötig, dass auch in der Seele dieser Unterschied vorhanden sei. Es ist also Ein solcher Verstand fähig, alles zu werden, ein anderer aber, alles zu machen, wie eine wirksame Kraft (ἕξις), z. B. das Licht; denn auf gewisse Weise macht das Licht die der Möglichkeit nach seienden Farben erst zu wirklichen Farben. Dieser Verstand ist an und für sich (χωριστός), 'unvermischt' und nicht passiv, da er der Substanz nach die Tätigkeit ist. Denn das Tuende ist immer geehrter als das Leidende, und das Princip geehrter als die Materie. Die Wissenschaft der Wirksamkeit nach ist dasselbe was die Sache selbst (πρᾶγμα); die aber der Möglichkeit nach" (d. i. eben äusserer Verstand, Vorstellung, Empfindung) „ist wohl in einem und demselben Individuum der Zeit nach früher, im Allgemeinen (ὅλως) aber auch nicht der Zeit nach. Der tätige Verstand ist nicht so, dass er bald denkt, bald nicht. Wenn er an und für sich ist, ist er allein das, was ist, und dies allein ist ewig und unsterblich. Wir erinnern uns aber nicht, weil er nicht passiv ist; der passive Verstand ist aber vergänglich und denkt nichts ohne diesen."

Das siebente und achte Capitel sind 'Erläuterungen' von Sätzen des vierten und fünften; sie fangen mit den Sätzen derselben an und sehen aus, als ob sie einem Commentator angehörten. „Die Seele," sagt Aristoteles ('De Anima' 3 : 8), „ist gewissermaassen alles Seiende. Denn das Seiende ist entweder Empfundenes oder Gedachtes, die Wissenschaft selbst aber gewissermaassen das Gewusste, die Empfindung das Empfundene. Die gewussten und empfundenen Dinge sind entweder sie selbst oder die Formen. Das Wissen und die Empfindung sind nicht die Dinge selbst (der Stein ist nicht in der Seele), sondern ihre Form, so dass die Seele wie die Hand ist. Diese ist 'das Werkzeug der Werkzeuge', so der Verstand 'die Form der Formen' [1]), und die Empfindung die Form der Empfundenen." Früher schon hatte Aristoteles ('De Anima' 3 : 4) bemerkt: „Mit Recht hat man gesagt, die Seele sei der Ort der Ideen (τόπος εἰδῶν), aber nicht die ganze Seele, sondern die denkende, und sie ist nicht der Entelechie nach, sondern nur der Möglichkeit nach die Ideen." D. h. die Ideen sind nur erst ruhende Formen, nicht als Tätigkeiten; Aristoteles ist so nicht 'Realist' [2]),

---

1) Ὁ νοῦς εἶδος εἰδῶν. *So heisst nachher beim alexandrinischen Philon der* λόγος ἰδέα ἰδεῶν *und bei Hegel selbst das Ich die als Vielheit von Kategorien erscheinende einfache Kategorie, die Kategorie, welche ihrer selbst bewusst geworden sei.* (B.)

2) *Der mittelalterliche 'Realismus' behauptete die reale, der 'Nominalismus' die bloss nominale Existenz der 'Universalien' oder Allgemeinheiten, und man redete demgemäss von Universalien 'ante rem' und Universalien 'post rem'; in vermittelnder Auffassung hielt man (in unserer Sprache zu reden) dafür, dass die Kategorie zwar 'nicht dasei', aber 'gelte', und sprach demgemäss von Universalien 'in re'. Im Altertum haben schon Platon, Antisthenes und Aristoteles in diesem Verhältnis philosophiert; auch Porphyrios, M. Capella und Boëthius u. A. haben bzw. realistisch, nominalistisch und vermittelnd gedacht; im Mittelalter jedoch ist die Universalienfrage, auf die man durch eine Stelle in der von Boëthius übersetzten Einleitung Porphyrs zu den logischen Schriften des Aristoteles aufmerksam geworden war, ganz besonders in den Vordergrund philosophischer Betrachtung getreten und mehr oder weniger das Hauptproblem der Philosophie geblieben. Die kirchliche Dreieinigkeitslehre machte nämlich die Frage nach dem Verhältnis zwischen Einzelnheit und entsprechender Allgemeinheit dogmatisch wichtig und auch die Abendmahlslehre war bei derselben interessiert. Thomas von Aquino hat*

sondern diese Formen, wie die der äusseren Natur, macht der Verstand sich zum Gegenstande, zum Gedachtwerden, zur Möglichkeit. Aristoteles sagt daher im siebenten Capitel: „Das Abstracte (τὰ ἐν ἀφαιρέσει λεγόμενα) denkt der Verstand, wie wenn er das Eingedrückte der Nase nicht als das Eingedrückte der Nase denkt, das von dem Fleische nicht getrennt werden kann, sondern als das Hohle." Im achten Capitel fährt Aristoteles nun fort: „Da aber kein Gegenstand von den empfundenen Grössen getrennt ist, so ist in den empfundenen Formen auch das Gedachte, sowohl das Abstracte als die Beschaffenheiten (ἕξεις) und Bestimmtheiten der empfundenen Dinge. Deswegen wer nichts empfindet, nichts lernt noch versteht; wenn einer etwas erkennt (θεωρῇ), so ist notwendig, dass er es auch als eine Vorstellung erkenne, denn die Vorstellungen sind wie Empfindungen, nur ohne Materie. Woran unterscheiden sich nun die ursprünglichen Gedanken, dass sie nicht für Vorstellungen genommen werden? Oder aber sind nicht auch sogar die anderen Gedanken keine Vorstellungen, sondern nur nicht óhne Vorstellungen?" Indem das Folgende keine Antwort auf diese hier am Ende aufgeworfenen Fragen enthält, scheint dies noch mehr darauf zu deuten, dass diese Stücke später sind.[1]) Das siebente Capitel hatte Aristoteles mit den Worten geschlossen: „Ueberhaupt ist der Verstand, der Wirklichkeit nach, als denkend, die Dinge selbst.[2]) Ob er aber Anundfürsichseiendes denken könnte, oder nicht, wenn er selbst nicht vom Sinnlichen getrennt wäre, wollen wir später (ὕστερον) untersuchen." Dieses „später" bezieht Buhle auf die 'höchste Philosophie'.[3])

---

auf seine Weise Universalien ante rem, in re und post rem gelehrt, und man hat bei ihm zwischen einem christlichen Glauben an vorbildliche Ideen im göttlichen Geiste und einer aristotelisch vermittelnden Auffassung in Bezug auf die Begriffe im menschlichen Geiste zu unterscheiden. (B.)

1) Indessen so kurz Aristoteles auch geantwortet hat, und zwar in der ihm üblichen Weise, indem er auf eine zuerst hingeworfene Frage eine zweite Frage (ἢ οὐδὲ τἆλλα φαντάσματα, ἀλλ' οὐκ ἄνευ φαντασμάτων;) folgen lässt, scheint diese Antwort doch durchaus genügend zu sein, da in dem Gesagten allerdings dies liegt, dass die ursprünglichen Gedanken des tätigen Verstandes (der Vernunft), im Gegensatze zu denen des passiven, das Element der Vorstellung gänzlich an sich getilgt haben, während den letzteren dies noch nicht vollkommen gelungen, wiewohl auch bei ihnen das Moment der Vorstellung nicht das wesentliche sei. (C. L. M.)

2) Ὅλως δ' ὁ νοῦς ἐστιν ὁ κατ' ἐνέργειαν τὰ πράγματα νοῶν· *„omnino autem intellectus id est quod actu intellegit res ipsas." Vgl. jedoch den gleich nachher folgenden, Satz,* ὅτι ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστι πάντα, *„animam omnia quodammodo esse quae exstent".* (B.)

3) Hiergegen ist nur zu erinnern, dass ὕστερον und πρότερον sich nach dem Sprachgebrauch des Aristoteles immer auf dasselbe Werk beziehen, während er andere Schriften mit den Worten ἐν ἄλλοις. ἐν ἑτέροις, ἄλλοτε oder εἰς ἐκεῖνον τὸν καιρὸν ἀποκείσθω ('De Ausc. phys.' 1 : 9) citiert. Und wollte man auch, wie es denn ganz richtig ist, sagen, alle physischen und psychologischen Schriften, die 'Metaphysik' mit eingeschlossen, bilden Eine grosse Disciplin, so dass ὕστερον und πρότερον im Verhältnisse dieser Werke zu einander sehr wohl gebraucht werden könnten, so habe ich doch nachgewiesen, dass die Schrift περὶ ψυχῆς weit hinter der Metaphysik zu stehen kommt (Michelet: 'Examen critique' etc., pp. 209—222). Könnte sich denn nun aber der Ausdruck ὕστερον nicht auf das folgende Capitel beziehen? In der Tat, die am Ende des siebenten Capitels erhobene Schwierigkeit erscheint vollständig durch die oben angeführten Worte des achten Capitels gelöst. (C. L. M.)

Diese Identität des Subjectiven und Objectiven, die im tätigen Verstande vorhanden ist, während die endlichen Dinge und Zustände des Geistes das Aussereinander beider sind, weil da der Verstand nur der Möglichkeit nach ist, ist nun die höchste Spitze der Speculation, die es geben kann, und Aristoteles kehrt damit zu seinen metaphysischen Principien zurück, wo er die sich selbst denkende Vernunft eben das absolute Denken, den göttlichen Verstand oder den Geist in seiner Absolutheit nannte. Es hat nur den Schein, als ob von dem Denken gesprochen würde neben Anderem; diese Form des Nacheinander erscheint bei Aristoteles allerdings. Aber was er über das Denken sagt, ist für sich das absolut Speculative und steht nicht neben Anderem, z. B. der Empfindung, die nur Möglichkeit für das Denken ist. Näher liegt dies darin, dass die Vernunft an sich die wahrhafte Totalität überhaupt und dann aber wahrhaft das Denken diese Tätigkeit ist, die das Fürsichsein und Anundfürsichsein ist, d. h. 'das Denken des Denkens' welches so abstracterweise bestimmt ist, aber die Natur des absoluten Geistes für sich ausmacht. Dies sind die Hauptpunkte, die bei Aristoteles in Rücksicht auf seine speculativen Ideen zu bemerken sind, auf deren nähere Ausführung wir uns jedoch nicht einlassen können.

Wir haben jetzt den Uebergang zum Folgenden, das eine praktische Philosophie ist, zu machen, und zwar zunächst den Begriff des 'Begehrens' festzustellen, das eben die Umwendung des Denkens in seine negative Seite ist, worin es praktisch wird. Aristoteles ('De Anima' 3 : 7 und 6) sagt: „Der Gegenstand des Wissens und das wirksame Wissen ist Eins und dasselbe; das der Möglichkeit nach, ist der Zeit nach früher in dem Individuum, an sich aber auch nicht der Zeit nach. Denn alles, was geschieht, ist aus dem, was Wirksamkeit ist. Das Empfundene erscheint als dasjenige, was aus dem der Möglichkeit nach Empfindenden ein der Wirksamkeit nach Empfindendes macht, denn dieses leidet nicht und wird nicht verändert. Deswegen hat es eine andere Art der Bewegung, denn die Bewegung war die Wirksamkeit dessen, das nicht vollendeter Zweck ist (ἐνέργεια ἀτελοῦς); die reine Tätigkeit (ἁπλῶς ἐνέργεια) dagegen ist die des vollendeten Zweckes (τοῦ τετελεσμένου)." — „Das Einfache, das die Seele denkt, ist ein solches, in Ansehung dessen kein Falsches stattfindet; worin aber Falsches und Wahres, dies ist eine Verknüpfung von Gedanken als Eines seiender, z. B. 'der Durchmesser[1]) ist incommensurabel'. Oder wenn der Irrtum das Weisse als nicht weiss setzte, hat er das Nichtweisse verknüpft. Es kann aber alles dieses auch Trennung genannt werden. Was aber jedes zu Einem macht, ist die Vernunft; sie denkt das Ungeteilte der Form nach in ungeteilter Zeit und im Ungeteilten der Seele." — „Das Empfinden ist ähnlich dem einfachen Sagen und Denken; die angenehme oder unangenehme Empfindung aber verhält sich wie behauptend oder verneinend," also wie die positive und negative Bestimmung des Denkens. „Und Angenehmes oder Unangenehmes empfinden, ist tätig sein" (Spontaneität) „mit der empfindenden Mitte zum Guten oder Uebel, insofern sie solche sind. Die Begierde aber und der Abscheu ist dasselbe nach der Tätigkeit; sie sind nur dem Sein nach verschieden. Der denkenden Seele sind die Vorstellungen als die Empfindungen, und wenn sie etwas Gutes oder Böses behauptet oder verneint, so begehrt oder flieht sie." „Sie verhält sich als Eins

---

[1]) *des Quadrats, die Diagonale.* (B.)

und Grenze." „Der Verstand" als das Bestimmende des Entgegengesetzten „erkennt die Formen in den Vorstellungen [1]), und wie in ihnen das zu Begehrende und das zu Fliehende für ihn bestimmt ist, so wird er auch ausserhalb der Empfindung, wann er in den Vorstellungen ist, bestimmt. Wenn er, in Beziehung auf die Vorstellung oder Gedanken, wie sehend, das Zukünftige zum Gegenwärtigen vergleicht und beurteilt und in dieser Rücksicht das Angenehme oder Unangenehme bestimmt, so begehrt oder flieht er, und befindet sich überhaupt im Praktischen. Ohne das Tun aber ist das Wahre und Falsche in derselben Gattung als das Gute oder Ueble." [2])

b. *'Praktische' Philosophie.* Hieraus bestimmt sich schon der Begriff des Willens oder des Praktischen überhaupt, was noch zur Philosophie des Geistes zu rechnen ist. Dies hat Aristoteles in mehreren Werken behandelt, die wir besitzen.

Ethik. [3]) Wir haben drei grosse 'ethische' Werke: Die 'nikomachische' Ethik ('Ηθικὰ Νικομάχεια) in zehn Büchern, die 'Grosse' Ethik ('Ηθικὰ Μεγάλα) [4]) in zwei Büchern, die 'eudemische' ('Ηθικὰ Εὐδήμια) in sieben Büchern; die letzte enthält

---

1) Τὰ μὲν οὖν εἴδη τὸ νοητικὸν ἐν τοῖς φαντάσμασι νοεῖ. (B)

2) *Hegel sagt nicht, wie sich Aristoteles zur Unsterblichkeitsfrage gestellt habe, obgleich dieselbe eine vielumstrittene ist; schon im späteren Altertum schreibt ein ungenannter in einem 'Leben des Pythagoras' (p. 112): „Platon und Aristoteles nennen die Seele unsterblich, wenngleich einige, in den Geist des Letzteren nicht durchdringend, der Meinung sind, dass er sie sterblich nenne." Schon Platon jedoch hatte geschrieben, allem Entstandenen stehe Untergang bevor ('Staat' 546 a; vgl. 'Gastm.' 208 u. 'Gesetze' 721 c), und am Ende seines Lebens ('Gesetze' 959) die Unsterblichkeitslehre als eine nützliche Lehre für 'das Volk' betrachtet; Aristoteles seinerseits ist nur platonisch, wenn er ('Ueber die Seele' 2 : 4, 2) bemerkt, dass die Natur in der Gattung eine Unsterblichkeit erziele, die sie im Einzelnen zu erreichen nicht fähig sei. „Die Vernunft jedoch," schreibt er ('Ueb. d. S.' 1 : 4, 13), „scheint als eine Wesenheit hereinzukommen und nicht zu vergehen." „Uebrig bleibt, dass die Vernunft allein von aussen hineinkomme und allein göttlich sei." ('Von der Geburt der Tiere' 2 : 3.) Platon in seinem Alter: „Weisheit und Vernunft ohne Seele dürfte es niemals geben." (Phileb. 30 c.) Philo Judæus bemerkt, dass der Weise, der dem vergänglichen Leben nach gestorben scheine, das unvergängliche lebe (Qu. det. pot. ins. 15) und das einzige wahrscheinlich Unvergängliche in uns der Gedanke zu sein scheine ('von Gottes Unveränderlichkeit' 10); solche Sätze sind aber im Lichte des Plotin'schen Rates zu lesen, man solle in sich das Ewige ausbilden, damit man sich als ewig erkenne, d. h. sie betonen 'das Ewige in uns' und nicht ein zeitlich endloses Leben nach dem Tode. Dass Aristoteles die (für die Vielen bestimmte!) platonische Lehre von der Unsterblichkeit der Seele verworfen habe, bemerkt u. A. Origenes (gegen Celsus 2 : 12) und Hegel selbst hat bemerkt: „Der Mensch ist nach seiner natürlichen Seite allerdings endlich und sterblich; unendlich aber im Erkennen." (6 : 57.) „Der 'Begriff' selbst ist unsterblich, aber das in seiner Teilung aus ihm Heraustretende ist der Veränderung und dem Rückgange in seine allgemeine Natur unterworfen." (5 : 76.) — „Es winken sich die Weisen aller Zeiten."* (B.)

3) *Vgl. zunächst Sir Alex. Grant, the Ethics of Aristotle. London Longmans 1874, two volumes.* (B.)

4) *„Non ideo quod scriptum plus contineat, sed quia de pluribus tractat." Albert der Grosse.*

5) *Hegel lässt die Frage nach der Herkunft und dem Verhältnis der drei aristotelischen Ethiken unerörtert, ohne auch nur zu sagen, wie es sich mit dem fünften, sechsten und siebenten Buche der nikomachischen Ethik verhalte, die sich als viertes, fünftes und sechstes in der eudemischen wiederfinden; dennoch war schon Casaubonus (1559—1614) auf den Gedanken gekommen, dass das im siebenten Buche vom Vergnügen Gesagte dem Eudem gehöre, wobei er auf das Entsprechende im zehnten Buche der nikomachischen Ethik verwies.* (B.)

mehr besondere Tugenden, während in den beiden ersten mehr allgemeine Untersuchungen über die Principien enthalten sind. Wie bis auf die neuesten Zeiten das Beste, was wir über Psychologie besitzen, das ist, was wir von Aristoteles haben, ebenso das, was er über den real Wollenden, die Freiheit, über weitere Bestimmungen der Imputation, Intention u. s. f. gedacht hat. Man muss sich nur die Mühe geben, es kennen zu lernen und es in unsere Weise der Sprache, des Vorstellens, des Denkens zu übersetzen, — was freilich schwer ist. Aristoteles verfährt auch hier, wie im Physischen, so, dass er die mancherlei Momente, welche im Begehren vorkommen, nach einander auf das gründlichste, wahrhafteste bestimmt: den Vorsatz, den Entschluss, das freiwillige oder gezwungene Handeln, das Handeln aus Unwissenheit, die Schuld, die Zurechnungsfähigkeit u. s. f. In diese zum Teil mehr psychologische Darstellung kann ich mich nicht einlassen [1]; nur Folgendes bemerke ich aus den aristotelischen Bestimmungen.

Als das Princip der Moral oder das 'höchste Gut' bestimmt Aristoteles [2] die Glücksäligkeit (εὐδαιμονία), die auch später eine Hauptfrage gewesen ist; sie ist das Gute überhaupt, aber nicht als abstracte Idee, sondern so, dass das Moment der Verwirklichung ihr wesentlich entsprechend ist. Aristoteles begnügt sich also nicht mit der platonischen Idee des Guten, weil sie nur das Allgemeine ist, denn bei ihm ist die Frage nach ihrer Bestimmtheit. Aristoteles sagt nun, das sei gut, was Zweck an sich selbst (τέλειον) sei. Wollten wir hier τέλειον durch 'vollkommen' übersetzen, so wäre dies eine schlechte Uebersetzung, sondern es ist das, was, als seinen Zweck (τὸ τέλος) in sich selbst habend, nicht um eines Anderen, sondern um seiner selbst willen begehrt wird. Die Glücksäligkeit bestimmt Aristoteles hiernach als den absoluten an und für sich seienden Endzweck und stellt folgende Definition derselben auf: „Die Energie des um seiner selbst willen seienden Lebens, nach der an und für sich seienden Tugend (ζωῆς τελείας ἐνέργεια κατ' ἀρετὴν τελείαν)." Zur Bedingung derselben macht er nun die vernünftige Einsicht; alles Tun aus sinnlicher Begierde oder aus Unfreiheit überhaupt sei Mangel einer Einsicht, ein nicht vernünftiges Tun, oder ein Tun, das nicht auf das Denken als solches gehe. Die absolut vernünftige Tätigkeit aber sei allein die Wissenschaft, das in sich selbst sich befriedigende Tun, und dies daher göttliche Glücksäligkeit; bei den anderen Tugenden trete dagegen nur menschliche Glücksäligkeit ein, wie auch im Theoretischen die Empfindung das Endliche gegen das göttliche Denken ist. Aristoteles sagt nun viel Gutes und Schönes über die Tugend und das Gute und die Glücksäligkeit im Allgemeinen, und dass die Glücksäligkeit, als das für uns erreichbare Gute, ohne 'Tugend' nicht gefunden werde u. s. f.; was alles keine tiefe Einsicht in speculativer Rücksicht hat.

In Ansehung des Begriffes der 'Tugend' will ich ferner einiges anführen. In praktischer Rücksicht unterscheidet Aristoteles [3] zunächst an der Seele überhaupt eine vernünftige und eine unvernünftige Seite; in der letzten sei die

---

[1] Siehe: Michelet 'De doli et culpæ in jure criminali notionibus; System der philosophischen Moral, Buch II, Abschnitt 1; Afzelius: 'Aristotelis de imputatione actionum doctrina'. (C. L. M.).

[2] Ethic. Nicom. 1 : 2—12 (4—12); 10 : 6—8; Eth. Eudem, 2 : 1.

[3] Magn. Moral. 1 : 5, 35; Eth. Nic. 1 : 13; Eth. Eud. 2 : 1.

Vernunft nur der Möglichkeit nach, ihr kommen die Empfindungen, Leidenschaften, Affecte zu. In der vernünftigen Seite derselben habe Verstand, Weisheit, Besonnenheit, Kenntnis ihren Platz; aber sie machen noch nicht die Tugend aus, die erst in der Einheit der vernünftigen mit der unvernünftigen Seite bestehe. Aristoteles nennt also Tugend dies, wenn die Neigungen sich zu der Vernunft so verhalten, dass sie das tun, was diese befiehlt. Wenn die Einsicht schlecht oder gar nicht vorhanden sei, das Herz aber sich wohl verhalte, so könne wohl 'Gutmütigkeit' aber nicht 'Tugend' da sein, weil der Grund fehle, nämlich die Vernunft, welche der Tugend notwendig sei. Aristoteles setzt so die Tugend in die Erkenntnis; doch sei die Vernunft nicht rein an sich, wie viele meinen, das Princip der Tugend, sondern vielmehr der vernünftige Trieb zum Guten; Trieb und Vernunft seien also beide die notwendigen Momente der Tugend. So dass von der Tugend auch nicht gesagt werden könne, dass sie schlecht angewendet werde; denn sie selbst sei das Anwendende. Aristoteles tadelt daher, wie wir bereits gesehen haben, den Sokrates, weil er die Tugend 'nur' in die Einsicht setzt. Es muss zum Guten ein unvernünftiger Trieb vorhanden sein, die Vernunft kommt aber als den Trieb beurteilend und bestimmend hinzu; wenn jedoch von ihr der Anfang gemacht wird, so folgen die Leidenschaften nicht notwendig als gleich gestimmt, sondern sind oft entgegengesetzt. In der Tugend also, indem sie auf Verwirklichung geht und dem Einzelnen angehört, ist die Vernunft nicht das einzige Princip, sondern die Neigung ist das Treibende, Besondere, welches für's Praktische im Subject eben das auf die Verwirklichung Gehende ist. Das Subject muss dann aber in dieser Besonderung seiner Tätigkeit seine Leidenschaften zugleich dem Allgemeinen unterwerfen und diese Einheit, worin das Vernünftige das Herrschende ist, ist eben die 'Tugend'. Dies ist die richtige Bestimmung: einerseits geht diese Definition also gegen solche 'Ideale' von blosser Unterdrückung der Leidenschaften, wonach man sich von Jugend auf bestimmt, andererseits auch gegen die Ansicht, dass die Neigungen 'gut an sich' seien. Beide Extreme der Vorstellung sind in neuerer Zeit häufig vorgekommen, wie wenn man einmal das Gerede hört, der von Natur schöne und edle Mensch sei höher als die Pflicht, ebenso dann aber auch vorgestellt wird, die Pflicht solle 'als Pflicht' getan werden, ohne die besonderen Seiten als Moment des Ganzen zu berücksichtigen.

Aristoteles geht dann die besonderen Tugenden weitläufig durch. Weil die Tugenden, so als Einheit des Begehrenden oder Verwirklichenden mit dem Vernünftigen betrachtet, ein alogisches Moment in sich haben, setzt Aristoteles[1]) ihr Princip in ein Mittelmaass dieser empfindenden Seite, so dass die 'Tugend' die 'Mitte zwischen zwei Extremen' ist, z. B. die 'Freigebigkeit' zwischen 'Geiz' und 'Verschwendung', zwischen 'Zorn' und 'Passitivität' die 'Milde', zwischen 'Tollkühnheit' und 'Feigheit' die 'Tapferkeit', zwischen 'Selbstsucht' und 'Selbstlosigkeit' die 'Freundschaft' u. s. f. Das Gute ist nämlich, wie special beim Sinne, der durch Uebermaass leiden würde, darum überhaupt eine Mitte, eben weil das Sinnliche dessen Ingrediens ist. Dieses scheint keine bestimmte Definition zu sein, und es wird eine bloss quantitative Bestimmung, eben weil nicht bloss der Begriff das Determinierende ist, sondern auch die Seite des Empi-

---

[1]) Ethic; Nicomach. 2:5—7 (6—7); Magn. Moral 1:5—9; Eth. Eud. 2:3.

rischen darin steckt. Die Tugend ist nichts absolut an sich Bestimmtes, sondern zugleich etwas Stoffartiges, das seiner Natur nach eines Mehr oder Weniger fähig ist. Wenn man es also auch als sehr ungenügend und unbestimmt getadelt hat, dass Aristoteles die Tugend mehr als einen Gradunterschied bestimmte, so liegt dies doch in der Natur der Sache. Die Tugend, und vollends die bestimmte, tritt in eine Sphäre ein, wo das Quantitative seinen Platz hat; der Gedanke ist hier nicht mehr als solcher bei sich selbst, die quantitative Grenze aber unbestimmt. Die Natur der besonderen Tugenden ist von der Art, dass sie keiner genaueren Bestimmung fähig sind; man kann nur im Allgemeinen darüber sprechen, und es giebt für sie keine weitere Bestimmung als eben eine solche unbestimmte.[1]) Nach unserer Betrachtungsweise dagegen ist die Pflicht etwas absolut in sich selbst Seiendes, nicht eine Mitte zwischen seienden Extremen, durch die sie bestimmt werde; allein auch dieses Allgemeine ist somit leer oder vielmehr unbestimmt, während jeder bestimmte Inhalt ein Moment des Seins ist, das uns sogleich in Collisionen von Pflichten verwickelt. Im Praktischen ist es, wo der Mensch eine Notwendigkeit im Menschen als Einzelnem sucht und auszusprechen sucht; allein sie ist entweder formal oder, als besondere Tugenden, ein bestimmter Inhalt, der eben 'so' dem Empirischen anheimfällt.

Politik. Noch ist die 'Politik' des Aristoteles zu erwähnen. Er hat es mehr oder weniger gefühlt, dass die positive Substanz, die notwendige Organisation und Realisation des praktischen Geistes, der Staat ist, der durch die subjective Tätigkeit verwirklicht wird, so dass diese darin ihre Bestimmung erreicht.[2]) Aristoteles sieht daher auch die politische Philosophie als die ganze praktische Philosophie an, den Zweck des Staats als die allgemeine Glücksäligkeit überhaupt. „Alle Wissenschaft und Fähigkeit (δύναμις)," sagt er (Magn. Mor. 1 : 1), „hat einen Zweck, und dieser ist das Gute, je vortrefflicher sie ist, einen desto vortrefflicheren Zweck; die vortrefflichste Fähigkeit aber ist die 'politische', daher ist ihr Zweck auch das Gute." Von dem Ethischen erkennt Aristoteles, dass es zwar dem Einzelnen auch zukommt, aber seine Vollendung im Volke hat: „Wenngleich das höchste Gut dasselbige bleibt für einen Einzelnen und für einen ganzen Staat, so erscheint es doch als grösser und würdiger, dasselbe einem Staate zu erringen und zu erhalten; zwar auch schon, es einem Einzelnen zu erringen ist verdienstlich, schöner aber und göttlicher, einem Volke und ganzen Staaten. Die praktische Wissenschaft strebt nun hiernach, gehört also gewissermaassen zur Politik." [3])

Ja, Aristoteles erkennt den Staat in so hohem Grade an, dass er (Polit. 1 : 2) sogar davon ausgeht, den Menschen zu definieren als: „ein 'politisches Tier', das Vernunft habe. Daher hat nur 'er' Bewusstsein des Guten und Bösen, des Gerechten und Ungerechten, nicht das Tier, denn das Tier 'denkt' nicht, und doch setzt man in neuerer Zeit den Unterschied dieser Bestimmungen auf die Empfindung, die auch die Tiere haben. Es 'ist' auch die 'Empfindung' des Guten und Bösen u. s. f., und diese Seite kennt Aristoteles auch, aber das, wodurch sie nicht Empfindung des Tieres ist, ist das Denken.[4]) Die vernünftige Einsicht ist daher auch bei

---

[1]) Cf. Arist. Ethic. Nicom. 1 : 1 (3).
[2]) *Die nikomachische Ethik ist durch ihre Schlussworte mit der aristotelischen Politik unmittelbar verbunden.* (B.)
[3]) Arist. Eth. Nic. 1 : 1 (2).
[4]) *So schon Alcmæo Crotoniates um 525 v. Chr. Geb.* (B.)

Aristoteles die wesentliche Bedingung der Tugend, und so die Uebereinstimmung der Seite der Empfindung und der Vernunft ein wesentliches Moment in seiner Eudämonie. Nachdem Aristoteles den Menschen so bestimmt hat, sagt er: „Die Gemeinschaft dieser macht die Familie und den Staat aus[1]); nach dem Verhältnis aber, dass der Staat der Natur nach" (d. h. seinem Begriffe, der Vernunft und der Wahrheit nach, nicht der Zeit nach) „früher ist als die Familie" (die natürliche Verbindung, nicht die vernünftige) „und der Einzelne von uns." Aristoteles macht nicht den Einzelnen und dessen Recht zum Ersten, sondern erkennt den Staat für das, was seinem Wesen nach höher ist als der Einzelne und die Familie, weil er eben deren Substantialität ausmacht. „Denn das Ganze ist das Erste gegen den Teil. Wird z. B. der ganze Mensch aufgehoben, so giebt es weder Fuss noch Hand ausser dem Namen nach, wie eine steinerne Hand, denn eine 'vertilgte' Hand ist wie eine steinerne." Ist der Mensch tot, so gehen alle Teile unter. „Denn alles ist durch die Entelechie und die Möglichkeit bestimmt, so dass, wenn diese Entelechie nicht mehr vorhanden ist, nicht mehr zu sagen ist, etwas sei noch 'dieses', sondern nur dem Namen nach. So ist der Staat das Wesen der Einzelnen; der Einzelne ist so wenig etwas an und für sich getrennt vom Ganzen, als irgend ein vom Ganzen abgesonderter organischer Teil." Dies ist dem modernen Princip gerade entgegengesetzt, wo die besondere Willkür des Einzelnen als das Absolute zum Ausgangspunkte gemacht wird, so dass alle durch Abgebung ihrer Stimme festsetzen, was Gesetz sein soll und dadurch erst ein Gemeinwesen zustandekommt. Bei Aristoteles aber wie bei Plato ist der Staat das 'prius', das Substantiale, die Hauptsache, denn sein Zweck ist in Rücksicht auf das Praktische der höchste. „Wer aber dieser Verbindung unfähig wäre, oder aus Selbstständigkeit ihrer nicht bedürfte, wäre entweder ein wildes Tier oder ein Gott."

Aus diesen wenigen Zügen erhellt, dass Aristoteles nicht den Gedanken eines sogenannten Naturrechts (wenn ein 'Naturrecht' vermisst wird) haben konnte, d. h. eben die Betrachtung des abstracten Menschen ausser der realen Verbindung. Sonst enthält seine Politik noch jetzt lehrreiche Ansichten über die inneren Momente des Staats[2]), und eine Beschreibung der verschiedenen Verfassungen[3]); letzteres hat jedoch nicht mehr das alte Interesse, wegen des verschiedenen Princips alter und moderner Staaten. Kein Land war so reich als Griechenland an mannigfaltigen Verfassungen zugleich und Abwechslung derselben in Einem Staate, allein zugleich unbekannt mit dem abstracten Recht unserer modernen Staaten, das den Einzelnen isoliert, ihn als solchen gewähren lässt und doch als ein unsichtbarer Geist alle zusammenhält, so dass aber in keinem eigentlich weder das Bewusstsein noch die Tätigkeit für das Ganze ist, sondern indem er wesentlich als Person gilt und es ihm nur um den Schutz seiner Einzelnheit zu tun ist, wirkt er zum Ganzen, ohne zu wissen wie. Es ist eine geteilte Tätigkeit, von der jeder nur ein Stück hat, wie in einer Fabrik keiner ein Ganzes macht, sondern nur einen Teil, und die anderen Geschicklichkeiten nicht besitzt, indem nur

[1]) *Es ist hier nicht zu übersehen, dass die antike 'Politeia' begrifflich mehr oder weniger in der Schwebe bleibt: Besitz und Eigentum, Wert und Preis, Vorsatz und Absicht, Gesellschaft und Staat lassen sich auf Griechisch nicht sprachlich auseinanderhalten."* (B.)

[2]) Arist. Polit. 3:1; 4:14—16.

[3]) Arist. Polit. 3:7 (5) — 4:13.

einige die Zusammensetzung machen. Nur freie Völker haben das Bewusstsein und die Tätigkeit für's Ganze; in modernen ist der Einzelne nur für sich als solcher frei und geniesst nur 'bürgerliche' Freiheit, — in dem Sinne der Freiheit eines 'bourgeois', nicht eines 'citoyen', wofür wir nicht zwei Wörter haben.[1]) Bürgerliche Freiheit in dieser Bedeutung ist eben die Entbehrung des Allgemeinen, das Princip des Isolierens; sie ist aber ein notwendiges Moment, das die alten Staaten nicht kannten, eine vollkommene Selbstständigkeit der Punkte und eben darum grössere Selbstständigkeit des Ganzen, welche das höhere organische Leben ausmacht.[2]) Nachdem der Staat dieses Princip in sich empfangen[3]), konnte höhere Freiheit hervorgehen; 'jene' Staaten sind 'Naturspiele' und 'Naturproducte', die vom Zufall und von der Laune des Einzelnen abhangen und erst jetzt ist das innere Bestehen und die unzerstörbare Allgemeinheit möglich, die real und consolidiert in ihren Teilen ist.

Aristoteles übrigens hat sich nicht darauf eingelassen, so einen Staat zu beschreiben wie Plato, sondern in Ansehung der Staatsverfassung bestimmt er nur, dass die 'Besten' herrschen müssen.[4]) Das geht aber ... immer so, man mag es machen, wie man will; es ist ihm daher nicht so sehr um die Bestimmung der Formen der Staatsverfassung zu tun. Zum Beweise, dass die Besten herrschen müssen, führt Aristoteles an: „Die Besten würden Unrecht leiden, wenn sie den Anderen gleichgestellt würden, die ihnen ungleich sind an Tugend und politischer Fähigkeit, denn ein solcher Ausgezeichneter gleicht einem Gotte unter den Menschen." Hier schwebte dem Aristoteles ohne Zweifel sein Alexander vor, der einem Gotte gleich herrschen müsse, über den also niemand herrschen könne, nicht einmal das Gesetz. „Für ihn ist kein Gesetz, da er sich selber das Gesetz ist. Man könnte ihn etwa aus dem Staate werfen, aber über ihn regieren nicht, so wenig als über Zeus. Es bleibt nichts übrig, was in der Natur aller ist, als einem solchen gerne zu gehorchen, so dass solche an und für sich (ἀΐδιοι) Könige in den Staaten sind."[5]) Die Griechische Demokratie war damals schon ganz verfallen, so dass Aristoteles keinen Wert mehr darauf legen konnte.

---

[1]) *Der 'bourgeois' gehört zur 'Gesellschaft', der 'citoyen' zu einem 'Staate'.* (B.)

[2]) *Familie, Gesellschaft und Staat verhalten sich als menschliches Zusammenleben in natürlicher Einheit, entgegensetzender Auflösung und versöhnender Vereinigung, und sind so Sphären der Sittlichkeit, Unsittlichkeit und höheren Bildung; Reinlichkeit zu Hause und Schmutz auf den Strassen bedeuten trotz alles anderen die Sittlichkeit des Familienlebens und die Unsittlichkeit der menschlichen Gesellschaft, in der ohne den Staat nichts ordentlich zusammenhalten würde. Indem die Gesellschaft im Vergleich mit dem Familienleben unter dem Zeichen der Verschiedenheit, Umkehrung und Entgegensetzung steht, enthält sie bzw. die Vielheit des Verkehrten, welches der Berichtigung harrt und dieselbe bzw. in der staatlichen Zusammenfassung in der Tat findet; so ist das nicht mehr familienartige und noch nicht staatliche Leben der Gesellschaft mit seinem Kriege aller wider alle 'die Verkehrtheit' selbst, welche nur durch ihre Notwendigkeit, Unvermeidlichkeit und Unentbehrlichkeit als fortwährende Durchgangsstufe zugleich auch wieder 'das Rechte' ist. Das Rechte ohne Verkehrtheit und das Verkehrte ohne Richtigkeit und Berechtigung sind eben nur Abstractionen.* (B.)

[3]) *Die Reihenfolge Familie, Gesellschaft und Staat ist eine begriffliche und nicht ohne Weiteres zu historisieren.* (B.)

[4]) *Cf. D. L. 3:82, Plat. Menex. 238 d, Legg. 3:10. 15—16.* (B.)

[5]) Arist. Polit. 3:13 (8—9).

4. *Die Logik.*

Auf der anderen Seite der Philosophie des Geistes steht des Aristoteles Wissenschaft des abstracten Denkens, eine 'Logik', die noch zu betrachten übrig ist; sie wurde ebensosehr Jahrhunderte und Jahrtausende lang geehrt, als sie jetzt verachtet ist.[1] Aristoteles ist als der Vater der Logik angesehen worden; seine logischen Schriften sind die Quelle und das Lehrbuch der logischen Darstellungen aller Zeiten, die zum Teil nur speciellere Ausführungen waren, wodurch sie strohern, matt, unvollkommen und rein formal werden mussten, wie denn noch in den neuesten Zeiten Kant gesagt hat, dass seit Aristoteles die Logik, wie die reine Geometrie seit Euklid, eine vollendete Wissenschaft sei, die bis auf den heutigen Tag beibehalten worden und keine weitere wissenschaftliche Verbesserung und Veränderung mehr erlangt habe. Obzwar also die Logik hier zum ersten Male erwähnt wird und in der ganzen folgenden Geschichte der Philosophie nie eine andere erwähnt werden kann (denn es hat sonst keine gegeben, wenn man nicht das Negative des Skepticismus hierher rechnen will, — so kann hier doch nicht von ihrem näheren Inhalte die Rede sein, sondern nur eine allgemeine Charakterisierung derselben Platz finden. Diese Formen teils über Begriff, teils über Urteil und Schluss kommen von Aristoteles her.[2] Wie in der Naturgeschichte die Tiere, z. B. das Ein-

---

1) *Cicero: „Philosophiæ pars quæ est quærendi ac disserendi* λογική *dicitur." ('De Fin.' 1, 7 : 22) „*Λογική*, quam rationem disserendi voco." ('De Fato' 1 : 1.) Augustin: „in qua quæritur quonam modo veritas percipi possit." ('De C. D.' 8 : 10.) Alberto Magno fuit logica „scientia contemplativa, docens qualiter et per quæ devenitur per notum ad ignoti notitiam." Francis Bacon: „Logica quæ nunc habetur inutilis est ad inventionem scientiarum." ('Nov. Org.', aph. de interpr. nat. 11.) Vgl. Locke on 'Hum. Und.' 4 : 17, 4. Kant: „Der Anschein der Gründlichkeit hindert nicht, dass nicht die vier syllogistischen Figuren zu den Schulfratzen gezählt zu werden verdienten." (2 : 237 Hartenstein.) Fichte: „Freilich, wenn diese Logik Vernunftlehre sein soll, der mag übrigens wohl die Vernunft 'haben', aber er 'weiss' nichts von der Vernunft." (2 : 520.) Hegel: „Die sogenannte Vernunftlehre, nämlich die Logik, kann man wohl sogar noch empfehlen hören, etwa mit der Ueberzeugung, dass... die Empfehlung auf keinen Fall schaden sowie nichts nützen werde." (8 : 15.) „Schwerlich ist seit fünfzig Jahren in den verlebten Ausdrücken alter Schullogik auf einer protestantischen Schule Unterricht erteilt worden." (17 : 191.) Vergl. jedoch 5 : 138 ff. u. 17 : 363, sowie Enc. § 19 Zus. 2, § 20 Zus., § 183 Zusatz. — Moderner 'Psychologismus' betrachtet in seiner Hegellosigkeit und ohne Bewusstsein von der relativen Absolutheit der Kategorie die Ethik und die Logik als Unterabteilungen der Psychologie; ebenso wie Empfindungen und Gefühle sollen logische und ethische Wertungen Gegenstände der empirischen Psychologie sein. Freilich ist ja auch die Identität der Logik ohne das Gedächtnis der Persönlichkeit keine erlebbare Denkbarkeit, keiner jedoch sollte übersehen, dass auch wieder das Gedächtnis bloss als Wirklichkeit einer Idealität und Identität des Logischen oder Vernünftigen seine Denkbarkeit hat.* (B.)

2) *Nicht ganz. Von der Authenticität der beiden Schriften über die Kategorien und den Satz ganz zu geschweigen, hat er die Lehre von der Æquipollenz und Subalternation der Urteile, von dem disjunctiven und hypothetischen Schlusse nicht selbst ausgeführt; letztere sollen Theophrast und Eudem formuliert haben und Galen z. B. hat* περὶ ἰσοδυναμούντων προτάσεων *geschrieben. Auch ist nimmer zu übersehen, dass Aristoteles nichts von einem Zusammenhange seiner allgemeinsten Begriffe der Logik und seiner vier Principien 'erster Philosophie' hinterlassen hat, und es also ganz im Dunkelen bleibt, wie sich nach ihm zu Stoff (oder Substrat) und Form (oder Wesen), zu Ursache und Zweck (Metaph. 1 : 3, Phys. 2 : 7) die 'logisch' gedachte Substanz, Grösse und Beschaffenheit, das Verhältnis, die*

horn, Mammuth, eine Käferart, Molluske u. s. w. betrachtet und beschrieben wird, was solch' eine Bestie sei, so ist Aristoteles gleichsam der Naturbeschreiber dieser geistigen Formen des Denkens, aber bei diesem Schliessen von einem aufs andere hat Aristoteles nur das Denken in seiner endlichen Anwendung bestimmt dargestellt; seine Logik ist also eine 'Naturgeschichte' des endlichen Denkens. Indem sie ein Bewusstwerden über die abstracte Tätigkeit des reinen Verstandes, nicht ein Wissen von diesem und jenem Concreten, sondern reine Form ist, so ist dieses Bewusstsein in der Tat bewundernswürdig, und noch bewundernswürdiger diese Ausbildung dieses Bewusstseins, diese Logik also ein Werk, das der Tiefe ihres Erfinders sowie der Stärke seiner Abstraction die höchste Ehre macht. Denn die höchste Stärke des Zusammenhaltens im Denken ist eben, es vom Stoffartigen zu trennen und so festzuhalten, und sie zeigt sich fast noch mehr, wenn man es festhält, wie es, mit dem Stoffe vermischt, sich auf die mannigfaltigste Weise umherwirft und einer Menge von Wendungen fähig ist; auch betrachtet Aristoteles in der Tat nicht nur die Bewegung des Denkens, sondern ebenso des Denkens am Vorstellen. — Die Logik des Aristoteles ist in fünf Schriften enthalten, die unter dem Namen Ὄργανον zusammengefasst sind. [2])

a. Die Kategorien (κατηγορίαι), von denen die erste Schrift handelt, sind die allgemeinen Bestimmungen, das, was von dem Seienden ausgesagt wird (κατηγορεῖται), ebensowohl das, was wir Verstandesbegriffe nennen, als die einfachen Wesenheiten der Dinge. Es kann dies eine Ontologie genannt werden, der Metaphysik angehörig; diese Bestimmungen kommen daher auch in Aristoteles' Metaphysik vor. [3]) Aristoteles (Categor. 1) sagt nun: „Homonym (ὁμώνυμα) heisst

---

Tätigkeit und das Leiden, die Raümlichkeit und die Zeitlichkeit, die Lage und der Zustand verhalten. 'Vollendet' hat eben Aristoteles die Logik in keiner Bedeutung des Wortes. (B.)

[2]) *Vgl. hier zunächst 'das Organon' im platonischen Sprachgebrauch: Staat 518 c, sowie des Aristoteles Erwähnung der 'Organa' oder Hülfsmittel, mit denen man sich geschickt und geläufig der Schlüsse und Verallgemeinerungen bedienen könne: Top. 1: 13. Am nächsten liegt hier wohl die folgende Stelle: „Für die Erkenntnis und die im Sinne der Philosophie gedachte Einsicht ist es kein geringes 'Organon', wenn man übersehen kann, oder bereits erwogen hat, was für Folgen aus Bejahung und Verneinung einer Voraussetzung sich ergeben, indem man da von beiden das Richtige wählen kann." (Top. 8: 14.) — Simplicius: „Die ganze Logik ist" in diesem Sinne „der 'organische' Teil der Philosophie." ('In Categ. schol.' 39, 42.)* (B.)

[3]) *Hegel unterlässt es, anzugeben, wie sich von vorn herein im Bewusstsein des Aristoteles die Logik zur Metaphysik 'oder' ersten Philosophie verhalte, die doch beide lehren sollen, wie man überhaupt und im Allgemeinen 'die Wirklichkeit denken' soll. In seiner ersten Philosophie nennt aber Aristoteles Erörterungen des Wesens (Metaph. 1029 b) und der Ideenlehre (1080 a) 'logische', —* λογικῶς ἀποδείξεις *(1087 b); dass die Voraussetzungen nicht für alle Schlüsse die nämlichen sein können, soll aus 'logischen' Erwägungen hervorgehen (Anal. Post. 1: 32); von den Kategorien und dem Satze des Widerspruchs wird in zwei Büchern der 'ersten Philosophie' gehandelt und diejenige Wissenschaft, welche das Wesen erörtert, wird auch das Beweisverfahren vornehmen (Metaph. 1005). Es leuchtet ein, dass dies eine Unzertrennlichkeit der Seins- und Wesenslehre und der Lehre von Begriff, Urteil und Schluss bedeutet, welche auf eine einzige Vernunft- 'oder' Kategorienlehre hätte führen müssen, von Aristoteles aber unerörtert geblieben ist; „il a entrevu le rapport de la logique et de la métaphysique sans pouvoir saisir l'unité de ces deux sciences", sagt deshalb 1861 A. Vera (1813—'85) auf S. 221 einer Schrift über 'l'Hégélianisme et la Philosophie'. Hegel: „Die Logik fällt*

das, was bloss den Namen gemein, aber eine andere substantiale Begriffsbestimmung (λόγος τῆς οὐσίας) hat, wie wenn man z. B. ein Pferd und dessen Bild beide Tier nennt."

Dem Homonymen ist also der 'Begriff' (λόγος) entgegengesetzt, und indem Aristoteles hiervon τὰ λεγόμενα, wovon das zweite Capitel handelt, ableitet, erhellt, dass dieser letztere Ausdruck mehr als das blosse Sagen bezeichnet und hier überhaupt für 'bestimmte Begriffe' zu nehmen ist. „Die bestimmten Begriffe werden entweder 'mit Verbindung' (κατὰ συμπλοκήν) oder ohne Verbindung (ἄνευ συμπλοκῆς) gesagt; z. B. der Mensch siegt, der Ochs läuft; oder der Mensch, der Ochs, Siegen, Laufen." Beim ersten Gliede der Einteilung führt Aristoteles τὰ ὄντα an, welche allerdings überhaupt rein subjective Beziehungen solcher sind, die für sich sind, so dass die Beziehung nicht an ihnen selbst sondern ausser ihnen ist. Wiewohl nun τὰ λεγόμενα und τὰ ὄντα wieder von einander unterschieden werden, so gebraucht doch Aristoteles weiter sowohl λέγεται als ἐστί von den οὖσι, so dass λέγεται von einer Gattung in der Beziehung auf ihr Besonderes gesetzt wird, hingegen ἐστί von einem Allgemeinen, das nicht Idee, sondern Einfaches ist. Denn Aristoteles sagt: „Es giebt 'Bestimmtheiten' (ὄντα), welche von einem Subjecte ausgesagt werden (καθ' ὑποκειμένου λέγεται), aber in keinem Subjecte 'sind', wie der Mensch von einem bestimmten Menschen; er 'ist' aber nicht in einem bestimmten Menschen. Andere sind in einem Subjecte (ἐν ὑποκειμένῳ ἐστί), werden aber nicht so von einem Subjecte gesagt (in einem Subjecte sein, heisst: nicht als Teil in ihm sein, oder nicht ohne ein Subject sein können), wie eine Grammatik (τὶς γραμματική) in einem Subjecte, der Seele, ist, aber nicht von einem Subjecte gesagt," oder nicht als Gattung auf ein Subject bezogen „werden kann. Anderes wird auf ein Subject bezogen (λέγεται), und 'ist' in einem Subjecte; die Wissenschaft ist in der Seele und wird auf Grammatik bezogen. Anderes 'ist' weder in einem Subject, noch wird es auf ein Subject bezogen, — ein gewisser Mensch, das Individuelle, numerisch Eine; doch kann einiges in einem Subjecte sein, wie eine bestimmte Grammatik." — Statt 'Subject' würden wir besser 'Substrat' setzen, denn es ist das, worauf sich der Begriff notwendig bezieht, d. h. dasjenige, was in der Abstraction weggelassen wird, also das dem Begriff entgegengesetzte Einzelne. Man sieht, Aristoteles hat den Unterschied von (Gattung oder) Allgemeinem und Einzelnem im Sinne.

Das Erste, was Aristoteles im Vorhergehenden bezeichnet hat, ist hiernach die 'Gattung', die von einem Menschen ausgesagt wird, aber nicht in ihm 'ist' oder nicht als Einzelnes ist; der tapfere Mann z. B. ist ein Wirkliches, aber als allgemeiner Begriff ausgedrückt. Ueberhaupt ist in der 'formalen' Logik und ihren Begriffen immer der Gegensatz gegen ein 'Wirkliches' vorhanden und das 'logisch' Wirkliche ist an sich ein 'Gedachtes', Tapferkeit also z. B eine reine Form der Abstraction. Diese [1]) Verstandeslogik sucht aber in ihren drei Stufen die Kategorien des Absoluten nachzuäffen. 'Begriff' ist ein logisch Wirkliches, also an sich bloss Gedachtes, d. h. Mögliches. [2]) Im Urteil setzt sie

mit der Metaphysik zusammen." (Enc. § 24.) „Am wenigsten ist es der Logos, was ausserhalb der logischen Wissenschaft gelassen werden soll." (3 : 20.)

[1]) *zur wahren Vernunftlehre oder Logik noch nicht entwickelte einseitige.* (B.)

[2]) *Begriffslehre ist als Begreiflichkeitslehre unmittelbar Denkbarkeitslehre und verhält sich als Möglichkeitslehre zum Uebrigen; die Logik steht der Natur- und Geisteslehre gegenüber unter dem Zeichen der Potentialität.* (B.)

einen Begriff A als ein wirkliches Subject, und 'verbindet' ein anderes 'Wirkliches' als Begriff B damit; B soll 'der Begriff' sein und A in Rücksicht auf ihn ein Sein haben, — aber B ist nur der allgemeinere Begriff. Im Schlusse soll die Notwendigkeit nachgeahmt werden; schon in einem Urteil steckt die Synthesis eines Begriffes und seinsollenden Seins, im Schlusse soll sie die Form der Notwendigkeit tragen, indem beides Entgegengesetzte in einem Dritten wie durch den 'medius terminus' der Vernunft, z. B. bei dem Mittelmaass der Tugend, gleichgesetzt wird. Der Obersatz drückt ein logisches Sein aus, der Untersatz eine logische Möglichkeit, denn Gajus ist für die Logik ein bloss Mögliches; der Schlusssatz verbindet beides. Erst vor der Vernunft aber entfaltet sich das Lebendige, denn sie ist die wahre Realität. Das Zweite ist das Allgemeine überhaupt, das nicht Gattung, d. h. nicht in sich selbst die Einheit des Allgemeinen und Besonderen — oder absolute Einzelnheit, damit aber Unendlichkeit — ist; dies ist wohl in einem Subjecte Moment oder Prädicat, aber es ist nicht an und für sich selbst. Dieses Verhältnis wird nun durch οὖ λέγεται ausgedrückt, denn ὃ λέγεται ist das, was als Allgemeines in ihm selbst zugleich unendlich ist. Das Dritte ist das 'Besondere', was 'ausgesagt' wird, wie Wissenschaft in ihr selbst unendlich und so die 'Gattung' z. B. der Grammatik ist; zugleich aber als Allgemeines, oder als nicht Einzelnes, ist sie Moment eines Subjectes. Das Vierte des Aristoteles ist, was unmittelbare Vorstellung heisst, das 'Einzelne'. Die Ausnahme dass einiges, z. B. eine bestimmte Grammatik, auch in einem Subjecte sei, gehört nicht hierher, denn die bestimmte Grammatik ist nicht wesentlich an ihr selbst Einzelnes.

Hierüber macht nun Aristoteles[1]) selbst folgende Bemerkungen: „Wenn Etwas von einem Anderen prädiciert wird (κατηγορεῖται) als von einem Subjecte, so gilt was vom Prädicate gesagt wird (λέγεται)", d. h. was als Allgemeines auf dasselbe bezogen ist, „auch vom Subjecte." Dies ist der 'gewöhnliche' Schluss; man sieht schon hieraus, dass, indem dies so kurz abgefertigt wird, der 'eigentliche' Schluss[2]) bei Aristoteles eine viel grössere Bedeutung hat. „Verschiedene Gattungen, die einander nicht untergeordnet sind (μὴ ὑπ' ἄλληλα τεταγμένα), wie Tier und Wissenschaft, haben verschiedene specifische Differenzen (διαφοράς); z. B. das Tier hat die Unterschiede Landtier, Vogel, Fisch, — die Wissenschaft keinen dergleichen. Hingegen untergeordnete Gattungen können dieselben Differenzen haben, denn die oberen Gattungen werden von den unteren ausgesagt, so dass die Unterschiede, die vom Prädicate gelten, auch Unterschiede des Subjectes sind."

Nachdem Aristoteles bisher bei den bestimmten Begriffen von dem Verbundenen gesprochen hatte, kommt er nunmehr auf „das, was ohne Verbindung ausgesagt wird," denn dies war, wie wir sahen, die Einteilung, die er im zweiten Capitel zugrundelegte. Das ohne Verbindung Ausgesagte, als die eigentlichen Kategorien, behandelt er im Folgenden ausführlicher, jedoch ist die Schrift, worin er diese Kategorien zusammenstellt, nicht für vollständig anzusehen. Aristoteles[3]) nimmt ihrer zehn an; „jeder solcher bestimmte Begriff drückt entweder eine Sub-

---

[1]) Categor. c. 3 (c. 2, §§ 3—5).

[2]) *D. h. die vernünftige Vermittlung und Vereinigung als solche, die überhaupt Zusammenschluss des Allgemeinen u. Besonderen zur wahren Einzelheit ist.* (B.)

[3]) Categor. c. 4 (c. 2, §§ 6—8).

stanz (οὐσίαν) aus, oder eine Qualität (ποιόν), oder eine Quantität (ποσόν)," die Materie, „oder ein Verhältnis (πρός τι), oder einen Ort (ποῦ), oder eine Zeit (ποτέ), oder eine Lage (κεῖσθαι), oder ein Haben (ἔχειν), oder ein Tun (ποιεῖν), oder ein Leiden (πάσχειν). Keins derselben ist in dieser Trennung eine Affirmation (κατάφασις) oder eine Negation (ἀπόφασις), d. h. weder wahr noch falsch." Diesen 'Prædicabilien' fügt Aristoteles dann noch fünf 'Postprædicamente' hinzu, doch stellt er sie sämtlich nur so neben einander.[1]) Die Kategorien der Relation sind Synthesen der Qualität und Quantität; sie gehörten somit der Vernunft an, gehören aber dem Verstande an und sind Formen der Endlichkeit, insofern sie als blosse Relationen gesetzt werden. Das Sein, das Wesen ist in ihnen das Erste; daneben steht das Mögliche, als Accidens oder Bewirktes, aber beides ist getrennt. In der Substanz ist A Sein, B Möglichkeit; im Causalitätsverhältnisse ist A und B Sein, aber A wird in B gesetzt als ein Setzen des A. A der Substanz ist logisches Sein; es ist das Wesen entgegengesetzt seiner Existenz, und diese Existenz ist in der Logik eine blosse Möglichkeit. In der Kategorie der Causalität ist das Sein des A in B ein blosses Sein der Reflexion; B ist für sich selbst ein Anderes. In der Vernunft aber ist A ebensowohl Sein des B als des A, und A ist ganzes Sein des A, so wie des B.

Aristoteles[2]) spricht nun zunächst von der 'Substanz'. Die Substanz, und zwar „die am eigentlichsten (κυριώτατα) und zuerst und am meisten so genannte" ist ihm aber das 'Individuum', — die vierte Klasse der von ihm angegebenen Bestimmtheiten. „Die 'zweiten Substanzen' sind die, in welchen, als Arten (εἴδεσι), jene ersten sind, sie, und auch die Gáttungen dieser Arten. Vom Subjecte wird Name und Begriff (λόγος) des von einem Subjecte ausgesagten Allgemeinen (τῶν καθ' ὑποκειμένου λεγομένων) — der zweiten Substanzen — prädiciert; z. B. vom bestimmten Menschen, als dem Subjecte, wird sowohl der Name als der Begriff des Menschen (das lebende Wesen) ausgesagt. Hingegen unmöglich der Begriff des in einem Subjecte Seienden (ἐν ὑποκειμένῳ ὄντος) von dem" untergeordneten „Subjecte, bei einigen aber wohl der Name, der Begriff des Weissen also nicht vom Körper, in dem es ist, sondern nur der Name. Das Andere aber," ausser der Definition (λόγος) überhaupt, und „dem Namen bei den meisten, wird auf die ersten Substanzen als die Subjecte" (das Einzelne) „bezogen, oder 'ist' in ihnen. Ohne die ersten Substanzen kann also nichts Anderes sein, — weil sie allem anderen zugrundeliegen (ὑποκεῖσθαι). Von den zweiten Substanzen ist die Art mehr Substanz als die Gattung, denn sie ist der ersten Substanz näher, — und die Gattung wird von der Art, nicht umgekehrt, prädiciert;" die 'Art' ist hier nämlich das Subject, was also nicht immer ein wesentlich als Einzelnes Bestimmtes zu sein braucht, sondern auch das Untergeordnete überhaupt bedeutet. „Aber die Arten sind in gleichem Grade Substanzen, so wie von den ersten Substanzen keine mehr Substanz ist als die andere. Auch sind die Arten und Gattungen vor dem Uebrigen" (den Eigenschaften oder Accidenzien) „zweite Substanzen zu nennen, der Begriff 'Mensch' vor dem, dass er 'weiss' ist, oder 'lauft'." Die Abstraction hat also zweierlei zum Gegenstande; z. B. 'Mensch' und 'gelehrt' sind beides Eigenschaften eines bestimmtsn Individui, jenes abstra-

---

[1]) Arist. Categor. cc. 10—14 (8—11); vergleiche Kant: Kritik d. r. Vernunft, S. 79 (6. Aufl.).
[2]) Categor. c. 5 (3).

hiert aber nur von der Einzelnheit und lässt die Totalität, ist also Erhebung des Einzelnen zum Vernünftigen, wo nichts verloren geht als die Entgegensetzung der Reflexion. „Was von den Substanzen gilt, gilt auch von den Differenzen, denn sie haben, als Synonymen (συνώνυμα), sowohl den Namen als den Begriff gemeinschaftlich."

b. Die zweite Schrift ist über die 'Interpretation' (περὶ ἑρμηνείας); es ist die Lehre von den Urteilen und Sätzen.[1]) Sätze sind, wo Affirmation und Negation, Falschheit und Wahrheit stattfindet[2]), sie beziehen sich nicht auf das reine Denken, wenn die Vernunft sich selbst denkt, sind nicht Allgemeines, sondern Einzelnes.

c. Das Dritte sind die 'analytischen' Bücher, deren zwei Werke sind, die früheren und die 'späteren'; sie handeln besonders ausführlich von dem 'Beweise' (ἀπόδειξις) und den 'Verstandesschlüssen'. „Der Schluss ist ein Grund (λόγος), in welchem, wenn Einiges gesetzt ist, ein Anderes als das Gesetzte nach der Notwendigkeit folgt."[3]) Aristoteles' Logik hat die allgemeine Theorie der Schlüsse hauptsächlich sehr genau behandelt; sie sind aber gar nicht die allgemeine Form der Wahrheit und in seiner Metaphysik, Physik, Psychologie u. s. f. hat er nicht 'geschlossen', sondern den Begriff an und für sich gedacht.

d. Das Vierte sind die 'topischen' Bücher (τοπικά), welche von den 'Œrtern' (τόποι) handeln, worin also die 'Gesichtspunkte' durchgeführt sind, aus denen eine Sache betrachtet werden kann. Cicero und Giordano Bruno haben dies näher bearbeitet. Aristoteles giebt eine grosse Anzahl von allgemeinen Gesichtspunkten an, die bei einem Gegenstande, einem Satze oder einer Aufgabe u. s. f. genommen werden können; jede Aufgabe könne sogleich auf diese verschiedenen Gesichtspunkte reduciert werden, die überall vorkommen müssen. Diese 'Œrter' sind so gleichsam ein Schema von mancherlei, um danach einen Gegenstand zu betrachten, ihm nachzuforschen, — eine Arbeit, die besonders für die Bildung von Rednern und das Schwatzen sehr zweckmässig und erforderlich schien, indem das Bewusstsein der 'Gesichtspunkte' die Möglichkeit an die Hand giebt, einem

---

1) Περὶ ἑρμηνείας = περὶ ἀποφαντικοῦ λόγου *(Ammonius) = über sprachliche Mitteilung = 'de elocutione' = 'de interpretatione' (Boethius). Der* ἑρμηνεὺς *ist 'interpres' Plat. Theaet. 163 c und die* ἑρμηνεία *'versio' oder 'interpretatio' Phil. Jud. de v. Mos. 2 : 5, die Hermestat jedoch die göttlich vernünftige Erklärung oder Mitteilung überhaupt, daher die* ἑρμηνεία *D. L. 9 : 111 die Rede und* ἀνερμήνευτος *Sext. 'adv. Math.' 7 : 65 'unerklärlich weil unaussprechlich' bedeutet.* Ὁ λόγος ἑρμηνεύς ἐστιν· *Phil. Jud. 'de L. A.' 3 : 73 und Hermes selbst ist vernünftige Rede aus dem Himmel; zu vergl. Plat. Civ. 427 c 'der Exeget des Vaters' und 'die anderen' Exegeten Plat. 'de Legg.' 759 c, sowie Joh. 1 : 18. 'Mit der Vernunft erfassen' heisst Plat. Parm. 135 e* λόγῳ λαβεῖν *und als Wissen erscheint der Logos Aristot. Metaph. 1046 b; dieses Vernünftige jedoch 'erklärt' sich durch Satz, Rede und Sprache als durch sein Anderes, welches abermals Logos heisst.* Λόγος ἐστὶ φωνὴ σημαντικὴ κατὰ συνθήκην, *sagt Aristot. 'de Interpr.' 4; als 'oratio continua' oder Rede erscheint der Logos Plat. Soph. 263 e, und dadurch ist er 'an sich' nicht nur fortwährende* ἑρμηνεία *oder 'locutio' und sermo, sondern sogar* διάλεκτος *oder Sprache. (Cf. Aristot. 'de An.' 2 : 8.) Aristoteles erwähnt 'de C.' 2 : 9* τοὺς τῶν συμφωνιῶν λόγους *oder Einklangsverhältnisse; Metaph. 1 : 9 (cf. 'De An.' 3 : 2) ist die 'Symphonie' ein* λόγος ἀριθμῶν, *und daher dann wieder Plat. Civ. 354 d das Wortspiel* ἄλογοι ὥσπερ γραμμαί, *indem* ἄλογος *zugleich* ἄφωνος *und* ἀσύμμετρος *bedeutet.* (B.)

2) Arist. Categor. c. 4 (2); De Interpretat. a. 4—6.

3) Arist. Analytic. prior. 1 : 1; Topic. 1 : 1.

Gegenstande sogleich vielerlei Seiten abzugewinnen und sich nach diesen Seiten über ihn zu verbreiten. Dieses gehört nun nach Aristoteles zur 'Dialektik', die er ein Instrument nennt, Sätze und Schlüsse aus 'Wahrscheinlichem' zu finden.[1]) Solche 'Œrter' sind entweder allgemeinerer Art, z. B. 'Verschiedenheit', 'Æhnlichkeit', 'Gegensatz', 'Verhältnis', 'Vergleichung'[2]), oder speciell, z. B. 'Œrter' um zu beweisen, dass etwas besser oder wünschenswerter sei, als da sind die Dauer der Zeit, die Autorität dessen, oder mehrerer, die es erwählen, die Gattung gegen die Art, das Wünschenswerte für sich, weil es in einem Besseren ist, der Zweck, die Vergleichung des Zweckes und der Folge, das an sich Schönere und Lobenswürdigere u. s. f.[3]) Aristoteles (Topic. 8 : 2) sagt, man müsse sich gegen die 'Dialektiker' eher der 'Syllogismen', gegen die Menge eher der 'Induction' bedienen. Ebenso trennt Aristoteles[4]) die 'dialektischen' und 'beweisenden' Syllogismen von den 'rhetorischen' und jeder Art der Ueberzeugung; zu den 'rhetorischen' rechnet er aber die 'Induction'.

e. Die fünfte Schrift endlich sind die 'sophistischen Elenchen' (σοφιστικοὶ ἔλεγχοι), oder Von den 'Wendungen', wie beim bewusstlosen Fortlaufen des Gedankens in seinen Kategorien am Stoffartigen der Vorstellung er in beständigen Widerspruch mit sich selbst gerät. Die 'sophistischen Elenchen' verleiten das bewusstlose Vorstellen zu solchen Widersprüchen und machen es darauf aufmerksam, um es darin zu fangen; bei Zeno wurden sie erwähnt, auch die Sophisten suchten sie auf, besonders aber waren die Megariker stark darin. Aristoteles geht eine Menge solcher Widersprüche in der Art und Weise durch, dass er sie auflöst; er verfährt dabei ruhig und sorgsam[5]) und lässt sich die Mühe nicht verdriessen, wenn sie auch mehr dramatischer Art sein sollten. Früher schon sahen wir Beispiele bei den Megarikern und wie Aristoteles diese Widersprüche durch die Unterscheidung und Bestimmung auflöste.

Was von diesen fünf Teilen des aristotelischen 'Organons' in unsern gewöhnlichen Logiken vorkommt, ist in der Tat das Wenigste und Trivialste, häufig nur die Isagoge des Porphyr. Besonders in den ersten Teilen, in der 'Interpretation' und den 'analytischen' Büchern enthält diese aristotelische Logik schon Darstellungen der allgemeinen Denkformen, die in der gewöhnlichen Logik abgehandelt werden und eben die Grundlage dessen sind, was bis in die neuesten Zeiten als 'Logik' bekannt ist. Es ist ein unsterbliches Verdienst des Aristoteles, diese Formen, die das Denken in uns nimmt, erkannt und bestimmt zu haben. Denn was uns sonst interessiert, ist das concrete, in äussere Anschauung versenkte Denken; jene Formen bilden ein darin versenktes Netz von unendlicher Beweglichkeit, — und diese feinen sich durch alles hindurchziehenden Fäden zu fixieren, ist ein Meisterstück von 'Empirie'. Und dieses Be-

---

[1]) Arist. Topic. 1 : 13 (11) et 1. *(Im Mittelalter haben Logik und Dialektik als Wörter von derselben Bedeutung gegolten.)* (B.)

[2]) Arist. Topic. 1 : 16—18 (14—16): 2 : 7—8, 10.

[3]) Arist. Topic. 3 : 1; Buhle: Argum. p. 18.

[4]) Analyt. prior. 2 : 23 (25).

[5]) „*These 'Sophistical Refutations' may claim the honour of having well-nigh exhausted the possibilities of error in human reasoning; modern logicians have hardly been able to add any new fallacies to the list.*" *Sir Alexander Grant, 'the Ethics of Aristotle', fourth ed. (1885) 1 : 133. — Siehe die 1842 in München erschienene Paraphrase Spengels.* (B).

wusstsein ist von absolutem Wert. Das blosse Betrachten als eine Kenntnis von den mancherlei Formen und Wendungen dieser Tätigkeit ist schon wichtig und interessant genug. Denn so trocken und gehaltlos uns das Aufzählen der verschiedenen Arten von Urteilen und Schlüssen und deren mannigfaltigen Verschränkungen erscheinen kann, — auch nicht dienlich, 'die Wahrheit' zu finden, so darf wenigstens nicht im Gegensatz eine andere Wissenschaft dagegen 'erhoben' werden. Wenn es z. B. für eine würdige Bestrebung gilt, die unsägliche Menge von Tieren, z. B. hundert sieben und sechzig Kukuksarten, wo eine einen Busch auf dem Kopfe anders gebildet hat, eine neue elende Art von einem elenden Geschlechte eines Mooses, das nicht besser als ein Schorf ist, oder eines Insectes, Geschmeisses, der Wanzen u. s. w. in der gelehrten Entomologie kennen zu lernen, so ist es viel wichtiger, die mancherlei Arten der Bewegung des Denkens als jenes Ungeziefers kennen zu lernen.[1]) Das Beste, was über die Formen des Urteils, Schlusses u. s. f. in der gewöhnlichen Logik vorkommt, ist aus diesen Schriften des Aristoteles genommen; man hat viel im Detail daran ausgesponnen, aber das Wahrhafte findet sich schon bei Aristoteles.

Was nun den eigentlichen philosophischen Wert der aristotelischen Logik betrifft, so hat sie in unseren Lehrbüchern die Stellung und Bedeutung erhalten, dass sie nur die Tätigkeit des Verstandes als Bewusstsein ausdrücke, also eine Anweisung sei, 'richtig zu denken', so dass es scheint, alsob die Bewegung des Denkens etwas für sich wäre, was das, worüber gedacht wird, nichts anginge,

---

[1]) *„Das Denken auch bloss als subjective Tätigkeit kennen zu lernen ist nicht ohne Interesse." (6 : 38.) „Wenn es nicht gering geachtet wird, etliche und sechzig Arten von Papageien, hundert sieben und dreissig Arten der Veronica u. s. w. aufgefunden zu haben, so wird es noch viel weniger für gering geachtet werden dürfen, die Vernunftformen aufzufinden: ist nicht eine Figur des Schlusses ein unendlich Höheres als eine Papagei- oder Veronica-Art?" (5 : 139.) — Schopenhauer: „Wir sehen heutzutage auf das genaueste die 'Schale' der Natur durchforscht, die Intestina der Intestinalwürmer und das Ungeziefer des Ungeziefers haarfein gekannt: kommt aber einer wie z. B. ich und redet vom 'Kern' der Natur, so hören sie nicht hin, denken eben es gehöre nicht zur Sache und klauben an ihren Schalen weiter." (2 : 207.) „Den Herren von Tiegel und Retorte muss beigebracht werden, dass blosse Chemie wohl zum Apotheker, nicht aber zum Philosophen befähigt, wie nicht weniger gewissen anderen, ihrem Geiste verwandten, Naturforschern, dass man ein vollkommener Zoolog sein und alle sechzig Affenspecies an einer Schnur haben kann und doch, wenn man ausserdem nichts als etwa nur noch seinen Katechismus gelernt hat, im Ganzen genommen ein unwissender dem 'Volke' beizuzählender Mensch ist. Dies ist aber in jetziger Zeit ein häufiger Fall. Da werfen sich Leute zu Welterleuchtern auf, die ihre Chemie oder Physik oder Mineralogie oder Zoologie oder Physiologie, sonst aber auf der Welt nichts gelernt haben, bringen an diese ihre einzige anderweitige Kenntnis, nämlich was ihnen noch aus den Schuljahren von den Lehren des Katechismus anklebt, und wenn ihnen nun diese beiden Stücke nicht recht zu einander passen, werden sie sofort Religionsspötter und demnächst abgeschmackte seichte Materialisten. Dass es einen Plato und Aristoteles, einen Locke und zumal einen Kant gegeben hat, haben sie vielleicht einmal in der Schule gehört, jedoch diese Leute, da sie weder Tiegel noch Retorte handhabten noch Affen ausstopften, keiner näheren Bekanntschaft wert gehalten, sondern die Gedankenarbeit zweier Jahrtausende gelassen zum Fenster hinauswerfend, philosophieren sie aus eigenen reichen Geistesmitteln, auf Grundlage des Katechismus einerseits und der Tiegel und Retorten oder der Affenregister andrerseits, dem Publico etwas vor. Ihnen gehört die unumwundene Belehrung, dass sie Ignoranten sind, die noch vieles zu lernen haben, ehe sie mitreden können." (3 : 182.)* (B.)

mit anderen Worten die sogenannten Denkgesetze unseres Verstandes enthalte, wodurch wir zur Einsicht kämen, aber durch eine Vermittelung, welche nicht die Bewegung der Dinge selbst wäre.[1]) Das Resultat soll freilich Wahrheit sein, so dass die Dinge so beschaffen sind, wie wir sie nach den Gesetzen des Denkens herausbringen, aber die Weise dieses Erkennens hat bloss eine subjective Bedeutung und das Urteil und der Schluss ist nicht ein Urteil und ein Schluss der Dinge selbst. Wenn nun nach dieser Ansicht das Denken für sich betrachtet wird, so erscheint es nicht an sich als Erkennen, oder hat keinen Inhalt an und für sich selbst, sondern ist eine formale Tätigkeit, die sich wohl richtig verläuft, aber deren Inhalt für sie ein gegebener ist. Das Denken wird in diesem Sinne zu etwas Subjectivem: an und für sich sind diese Urteile und Schlüsse wohl wahr, oder vielmehr 'richtig', daran hat noch niemand gezweifelt, aber weil ihnen der Inhalt fehle, reiche dieses Urteilen und Schliessen nicht zur Erkenntnis der Wahrheit hin. So gelten sie den Logikern als Formen, denen der Inhalt gegenübersteht, weil sie selbst nicht die Gestalt des Inhaltes haben, und das, für was sie gegeben werden, dass sie nämlich 'Formen' sind, wird — getadelt. Das Schlimmste, was ihnen nachgesagt wird, ist aber, dass der Fehler nur daran liege, dass sie formal, sowohl die Gesetze des Denkens als solchen als seine Bestimmungen, die Kategorien, entweder nur Bestimmungen am Urteil oder nur subjective Formen des Verstandes seien, gegen die das 'Ding-an-sich' noch etwas Anderes sei. Allein in jener Ansicht und in diesem Tadel ist das Wahre selbst verfehlt, denn das Unwahre überhaupt ist die Gestalt des Gegensatzes von Subject und Object und der Mangel ihrer Einheit[2]), so dass dann die Frage gar nicht aufgeworfen wird, ob etwas an und für sich selbst wahr sei. 'Empirischen' Inhalt haben diese Bestimmungen nun freilich nicht, aber das Denken und seine Bewegung ist selbst der Inhalt, und zwar ein so interessanter Inhalt als es irgend einen geben kann, so dass diese Wissenschaft vom Denken für sich eine wahre Wissenschaft ist. Allein hier tritt wieder der Nachteil der ganzen

---

[1]) *Dieselben sollen nichtsdestoweniger 'unbedingt gelten', denn es wird bei ihnen vergessen, dass alles relativ und Einseitigkeit noch nicht Wahrheit ist, ohne dass man auch nur zu sagen wüsste, 'wieviel' Denkgesetze es eigentlich gebe, und ob ihre unbedingte Gültigkeit nicht verneint werden 'könne', oder nicht in Abrede gestellt werden 'dürfe'; sie werden eben undurchdachterweise vorausgesetzt und postuliert und kein verständiger (noch nicht vernünftiger) Logiker weiss, was er an seinen 'Axiomen' habe. Dennoch könnte schon der Name 'Axiom' bedenklich machen; Aristoteles z. B. erwähnt zwar das* ἀξίωμα ἔνδοξον *('An Pr.' 2 : 11) als einen angenommenen (oder hingenommenen) Satz, der sich als glaubwürdig erweise, allein die* ἀξιώματα *bleiben doch 'postulata', 'ea quæ requiruntur' (Pol. 6 : 1), und wie auch Trendelenburg schreibt, „*ἀξιοῦν *Aristoteles ita adhibet, ut sit aliquid tamquam syllogismi propositionem tacite assumere; inde* ἀξιώματα *fere idem atque* προτάσεις. — *Geometrarum* ἀξιώματα *apud Euclidem partim* αἰτήματα *partim* κοιναὶ ἔννοιαι *nominantur, atque hæ quidem Stoicorum more." 'Omne pronuntiatum'* ἀξίωμα *appellat Cicero D. T. 1 : 14. — Wieviel 'unveränderlich gültige' Axiome oder Denkgesetze giebt es in Wahrheit? Es giebt deren kein einziges und es giebt deren unzählig viele; auch Sätze wie '$A = A$', 'A nicht $=$ nicht A' und '$A = \pm A$' lassen sich nicht voraussetzen und annehmen, ohne dass man sie vergewaltigte, und ebensowenig lässt sich überhaupt die verständige Gesetzmässigkeit des Denkens angreifen, ohne dass dieselbe zugleich vorausgesetzt würde. Wirkliche Voraussetzung ist eben Aufhebung und wirkliche Aufhebung ebensosehr Voraussetzung.* (B.)

[2]) *Das Unwahre ist Ich an sich einer- und Ding an sich andererseits; objectiv ist das Unwahre Natur ohne Weiteres.* (B.)

aristotelischen Manier — so wie aller folgenden Logik — und zwar im höchsten Grade, ein, dass nämlich im Denken und in der Bewegung des Denkens als eines solchen die einzelnen Momente auseinanderfallen; es sind eine Menge von Arten des Urteilens und des Schliessens, deren jede so für sich gilt und an und für sich, als solche, Wahrheit haben soll. So sind sie eben Inhalt, denn sie sind dann ein gleichgültiges unterschiedenes Sein, z. B. die berühmten Gesetze des Widerspruchs u. s. f., die Schlüsse u. s. f. In dieser Vereinzelung haben sie aber eben keine Wahrheit, sondern nur ihre Totalität' ist die Wahrheit des Denkens, weil diese Totalität subjectiv und objectiv zugleich ist. Sie sind also nur das Material der Wahrheit, der formlose Inhalt, ihr Fehler mithin nicht, dass sie nur Formen seien, sondern vielmehr, dass ihnen die Form fehlt und sie zu sehr Inhalt sind. Sowie vielerlei Einzelnes eines Dings nicht für sich etwas ist, z. B. 'rot', 'hart' u. s. w., sondern nur ihre Einheit ein reales Ding ausmacht, so ist es mit der Einheit der Formen des Urteilens und Schliessens, die einzeln ebensowenig Wahrheit haben als eine solche Eigenschaft, oder als ein Rhythmus und eine Melodie. Die Form eines Schlusses, so wie sein Inhalt, kann ganz richtig sein und doch sein Schlusssatz ohne Wahrheit, weil diese Form als solche für sich keine Wahrheit hat; von dieser Seite aber sind diese Formen nie betrachtet worden und die Verachtung der Logik selbst beruht auf dem falschen Gesichtspunkte des Mangels des Inhalts. Dieser Inhalt ist nun kein anderer als die speculative Idee. Begriffe des Verstandes oder der Vernunft sind das Wesen der Dinge, freilich nicht für jene Ansicht aber in Wahrheit, und so auch für Aristoteles die Begriffe des Verstandes, nämlich die Kategorien, die Wesenheiten des Seins. Wenn sie also an und für sich wahr, so sind sie selbst ihr eigener und zwar sogar höchster Inhalt. Allein in der gewöhnlichen Logik ist dies nicht der Fall, und auch wie diese Formen in den aristotelischen Büchern dargestellt sind, sind sie nur allgemeine Denkbestimmungen, die der abstracte Verstand vereinzelt. Dies ist jedoch nicht die Logik des speculativen Denkens, d. h. der Vernünftigkeit als unterschieden von der Verständigkeit, sondern es liegt da die Verstandesidentität, dass nichts sich widersprechen soll, zugrunde. So wenig diese Logik des Endlichen ihrer Natur nach speculativ ist, muss man sich doch damit bekannt machen, denn in endlichen Verhältnissen findet sie sich überall. Es giebt viele Wissenschaften, Kenntnisse u. s. f., die keine anderen Formen des Denkens kennen und anwenden als diese Formen des endlichen Denkens, welche in der Tat die allgemeine Methode für die endlichen Wissenschaften ausmachen. Die Mathematik z. B. ist ein fortgesetztes Schliessen; die Jurisprudenz ist das Subsumieren des Besonderen unter das Allgemeine, das Zusammenschliessen dieser beiden Seiten. Innerhalb dieser Verhältnisse endlicher Bestimmungen ist der Schluss nun zwar, wegen der Dreiheit seiner Termini, die Totalität dieser Bestimmungen, und deswegen von Kant ('Kritik der reinen Vernunft' S. 261) auch 'der Vernunftschluss' genannt worden, aber dieser verständig gemachte Schluss, wie er in der gewöhnlichen logischen Form vorkommt, ist nur die 'verständige' Form der Vernünftigkeit und, wie wir sahen, vom eigentlichen Vernunftschluss sehr verschieden. Aristoteles ist so der Urheber der verständigen Logik; ihre Formen betreffen nur das Verhältnis von Endlichem zu einander, und in ihnen kann das Wahre nicht gefasst werden. Aber zu bemerken ist, dass Aristoteles' Philosophie auch gar nicht auf dieses verständige Verhältnis gegründet ist;

man muss also nicht glauben, dass es diese Formen des Schlusses seien, nach denen Aristoteles gedacht hat. Wenn Aristoteles so verführe, so würde er nicht der speculative Philosoph sein, als den wir ihn erkannt haben; keiner seiner Sätze hätte aufgestellt werden, er hätte keinen Schritt forttun können, wenn er sich an die Formen dieser gewöhnlichen Logik gehalten hätte. [1])

Wie die ganze Philosophie des Aristoteles, so bedarf seine Logik wesentlich dieser Umschmelzung, dass die Reihe seiner Bestimmungen in ein notwendiges systematisches Ganzes gebracht werde, nicht solch' ein systematisches Ganzes, dass 'richtig eingeteilt' und 'kein Teil vergessen' werde, und sie auch in ihrer richtigen Ordnung vorgestellt werden, sondern so, dass es Ein lebendiges organisches Ganzes werde, worin jeder Teil als Teil gelte und nur das Ganze als solches Wahrheit habe. Aristoteles drückt oft, wie z. B. in der Politik, diese Wahrheit aus. Eben darum hat auch die einzelne logische Form keine Wahrheit an ihr selbst, nicht darum, weil sie Form des Denkens ist, sondern weil sie 'bestimmtes' Denken, einzelne Form ist und als solche gelten soll. Aber als System und absolute Form, die diesen Inhalt beherrscht, hat das Denken seinen Inhalt als Unterschied an ihm selbst, ist speculative Philosophie, woran Subject und Object unmittelbar identisch und der Begriff und das Allgemeine Wesenheiten der Dinge sind. Wie die Pflicht zwar das Anundfürsichsein, aber als bestimmte ein bestimmtes Anundfürsichsein ausdrückt, das selbst nur ein Moment ist und sein Bestimmen auch wieder aufzuheben wissen muss, so giebt die logische Form, die sich als diese bestimmte aufhebt, eben darin ihren Anspruch an und für sich zu gelten auf. Dann aber ist die Logik Wissenschaft der Vernunft, speculative Philosophie der reinen Idee des absoluten Wesens, die nicht in dem Gegensatze des Subjects und Objects befangen ist, sondern Gegensatz im Denken selber bleibt; doch können wir freilich zugeben, dass vielerlei in der Logik eine gleichgültige Form ist.

Hierbei wollen wir es in Ansehung der aristotelischen Philosophie bewenden lassen, von der es schwer ist, loszukommen; denn je mehr man in das Detail geht, je interessanter wird sie und je mehr findet man das Zusammenhalten der Gegenstände. Die Weitläufigkeit, mit der ich den Hauptinhalt der aristotelischen Philosophie dargelegt habe, rechtfertigt sich teils aus der Wichtigkeit der Sache selbst, weil sie uns eben eigenen Inhalt darbietet, teils aus dem schon erwähnten Umstande, dass sich an keiner Philosophie die neuere Zeit so vergangen hat als an ihr, und keinem der alten Philosophen so viel abzubitten ist, als dem Aristoteles. [2])

---

[1]) *Die Methode der mittelalterlichen Scholastiker, deren Quæstio, Objecta, Conclusio freilich in der aristotelischen Philosophie (Eth. Eud. 6 : 1. 5, Eth. Nic. 7 : 1. 5) ihren Ausgangspunkt haben, ist nicht die Weise, in der Aristoteles seine grossen Gedanken gefasst hat.* (B.)

[2]) *Im Zeitalter der Renaissance haben gegen Aristoteles Nizolius, Taurellus, Telesius, Ramus, Brunus, Basso, Campanella und Andere mehr oder weniger heftig und bzw. unbillig geeifert; dass er übrigens irgendwie zunächst verdrängt werden musste, versteht sich jetzt schon aus seiner Naturlehre (z. B. aus 'De C.' 2 : 7. 8. 13) von selbst. Unrecht hatte übrigens auch der Stagirite seinerseits einem Heraklit und Plato getan, wie u. a. Ferd. Lassalle in Bezug auf den Ephesier mit Recht hervorhebt. Im Hinblick auf Aristot. Metaph. 3 : 3, 3 : 7, 3 : 4, Top. 8 : 5, Phys. 1 : 2 sagt dieser 1858 in seinem Werke über 'die Phil. Herakleitos des Dunkelen von Ephesos' (1 : 81): „Das Unrecht, das der Stagirite unserem*

Der unmittelbare Nachfolger des Aristoteles war Theophrast, geboren Ol. 102, 2 (371 v. Chr.), der, wenn er auch ein berühmter Mann war, doch nur als ein Commentator des Aristoteles gelten kann. Aristoteles ist eben ein so reicher Schatz von philosophischen Begriffen, dass sich viel Stoff darin zu weiterer Bearbeitung, abstracterer Darstellung und Heraushebung einzelner Sätze findet. Indessen das Verfahren des Aristoteles, einen empirischen Ausgangspunkt des Räsonnements zu nehmen und dieses in den Brennpunkt des speculativen Begriffes zusammenzufassen, ist seinem Geiste eigentümlich, ohne frei für sich zur Methode und zum Principe herausgehoben werden zu können. So ist vom Theophrast, sowie von vielen anderen, z. B. Dikäarch aus Messina, unter denen Strato aus Lampsakos, der Nachfolger des Theophrast, der berühmteste ist, nicht viel zu berichten.[1]) Was den Dikäarch betrifft, so sagt Cicero (Tusc. Quæst. 1 : 21)[2]), er habe die Unsterblichkeit der Seele bestritten, denn er habe behauptet, „die Seele sei weiter nichts als ein leerer Name, und die ganze Kraft, womit wir handeln und empfinden, gleichmässig in allen lebenden Körpern verbreitet und von dem Körper nicht trennbar, da sie eben nichts anderes sei als der 'so' gestaltete Körper selbst, dass er durch ein gewisses Gleichmaass seiner Natur lebe und empfinde." Cicero giebt historisch ein Resultat, wie er es sich verständlich machte, ohne allen speculativen Begriff. Joh. Stobäos (Eclog. phys. p. 796) führt dagegen von Dikäarch an, er habe die Seele für 'eine Harmonie der vier Elemente' gehalten. Von Strato haben wir nur wenige allgemeine Nachrichten darüber, dass er als Physiker sich berühmt gemacht habe und sein Begriff der Natur dem mechanischen Weg, jedoch nicht dem des Leukipp und Demokrit und dann Epikur's gefolgt sei, sondern er machte nach Joh. Stobäos (Eclog, phys. p. 298), die Wärme und Kälte zu 'Elementen'. Wenn es daher so bestimmt wahr ist was von ihm berichtet wird, so ist er den Gedanken des Aristoteles sehr ungetreu geworden, indem er alles auf Mechanismus und Zufall zurückführte und den immanenten Zweck entfernte, — ohne die schlechte Teleologie moderner Zeit anzunehmen. Wenigstens berichtet Cicero ('De nat. Deor.' 1 : 13) von ihm, dass er behaupte, „die göttliche Kraft liege ganz in der Natur, welche die Ursachen des Entstehens, des Wachsens und des Vergehens in sich selber habe, aber jeder Empfindung und Gestaltung entbehre."[3]) Die übrigen Peripatetiker beschäftigten sich mehr mit Ausbildung

---

Philosophen tut, besteht nur darin, dass er von seinem tautologischen Satze der Identität aus urteilend der speculativen Idee Heraklits nicht Gerechtigkeit widerfahren lässt, und dies hat seinen Grund wieder darin, dass er die entgegengesetzten Bestimmungen als ruhige und feste nimmt, während Heraklit sie und ihre Einheit als Process weiss." Schopenhauer hat Aristoteles „ein wundersames Gemisch von Tiefsinn und Oberflächlichkeit" (3 : 160) genannt, „einen grossen ja stupenden Kopf" (4 : 67), dessen Grundcharakter „der allergrösste Scharfsinn, verbunden mit Umsicht, Beobachtungsgabe, Vielseitigkeit — und Mangel an Tiefsinn" sei. (B.)

[1]) *Wie bei Plato Xenokrates, so hätte Hegel hier Eudem erwähnen dürfen.* (B.)

[2]) *Der ihn sehr geschätzt hat. Dicæarchus heisst bei Cic. 'de Off.' 2 : 5 „peripateticus magnus et copiosus" und ferner „mirabilis vir" (C. 'ad Att.' 2 : 2),* ἱστορικώτατος *('ad Att.' 2 : 6), „deliciæ meæ" (D. T. 1 : 31). Auch bei Varro ('de R. R.' 1 : 1) heisst er „doctissimus homo" und ebenso beim älteren Plinius (H. N. 2 : 65) „vir imprimis erulitus".* (B.)

[3]) *„Negat Strato opera deorem se uti ad fabricandum mundum; quæcunque sint docet omnia effecta esse natura." Cic. Acad. 2 : 31.* (B.)

einzelner Lehren des Aristoteles, mit einer Ausführung seiner Werke, in gleichem Inhalte, — nur in einer mehr oder weniger rhetorischen commentatorischen Form. Im Praktischen aber setzte die peripatetische Schule überhaupt als Princip der Glücksäligkeit die Einheit von Vernunft und Neigung. Wir vernachlässigen also die weitere Ausbreitung der peripatetischen Philosophie, eben weil sie nicht mehr das Interesse hat und auch später mehr zu einer Popularphilosophie geworden ist; in dieser Weise ist sie nicht aristotelische Philosophie geblieben, wiewohl auch diese, als die eigentlich speculative, mit der Wirklichkeit am meisten zusammenfallen musste.[1] Dieses Verkommen der aristotelischen Philosophie hängt wohl mit dem schon angedeuteten Umstande zusammen, dass die aristotelischen Schriften früh verschwanden, und die aristotelische Philosophie nicht sowohl durch diese Urkunden sich erhielt, als durch die Tradition in der Schule, wodurch sie also wesentliche Veränderungen bald erlitt und Ausführungen der Lehre des Aristoteles veranlasst wurden, von denen man nicht weiss, ob nicht einige sich unter das eingeschlichen, was für seine Werke gilt.

Weil des Aristoteles Begriff in alle Sphären des Bewusstseins eingedrungen ist und diese Vereinzelung in der Bestimmung durch den Begriff, da sie gleichfalls notwendig ist, in jeder Sphäre die tiefsten richtigen Gedanken enthält, so ist Aristoteles, um die äussere Geschichte seiner Philosophie im Allgemeinen hier zu anticipieren, viele Jahrhunderte lang ununterbrochen der Träger der Bildung des Denkens gewesen. Als im christlichen Abendlande unter den Christen die Wissenschaft verschwand, hat sein Ansehen ebensosehr unter den Arabern geglänzt, von welchen seine Philosophie in späteren Zeiten wieder dem Abendlande überliefert worden ist. Der Triumph, der beim Wiederaufblühen der Wissenschaften darüber gefeiert worden ist, dass die aristotelische Philosophie aus den Schulen, aus den Wissenschaften, besonders aus der Theologie, als der Philosophie über das absolute Wesen, verdrängt worden, hat die gedoppelte Seite, einmal dass in der Tat nicht so sehr die aristotelische Philosophie verdrängt worden, als das Princip der auf dieselbe sich stützenden theologischen Wissenschaft, demzufolge die erste Wahrheit eine gegebene, geoffenbarte ist, — eine Voraussetzung, die ein für allemal zugrundeliege und an der sich die Vernunft und das Denken nur oberflächlich hin und her zu bewegen das Recht und die Kraft habe. In dieser Gestalt hatte sich das im Mittelalter erwachende Denken die Theologie besonders zurechtegemacht, sich in alle dialektische Bewegungen und Bestimmungen eingelassen und ein Gebäude errichtet, wo der gegebene Stoff nur oberflächlich verarbeitet, verteilt und bewahrt wurde. Der Triumph über 'dieses' System war also ein Triumph über jenes Princip, und somit der Triumph des selbsttätigen freien Denkens. Eine 'andere Seite' aber dieses Triumphs ist der Triumph der — Gemeinheit, die sich vom Begriffe befreite, und das Joch des Gedankens abschüttelte. Ehemals, und noch jetzt, hörte man genug von des Aristoteles 'scholastischen Spitzfindigkeiten'; mit diesen Namen glaubt man ein Recht zu haben, die Abstraction sich zu ersparen und, statt des Begriffes, sich zum Sehen, Hören und so Fortlaufen an dem, was gesunder Menschenverstand heisst, berechtigt. Auch in der Wissenschaft ist an die Stelle von spitzfindigen Gedanken — spitzfindiges Sehen getreten: ein Käfer, Vögelarten wer-

[1] *Hegels Lehre, die reine Wirklichkeitslehre, ist die unpopularste von allen.* (B.)

den so spitzfindig, als sonst Begriffe und Gedanken, unterschieden.[1] Ob eine Vogelart rote oder grüne Farbe, einen mehr 'so' geformten Schwanz habe u. s. f., — solche Spitzfindigkeiten finden sich leichter als die Unterschiede des Gedankens, und einstweilen, bis ein Volk sich an die Arbeit des Denkens heraufgebildet hat, um Allgemeines aushalten zu können, ist jenes eine nützliche... Vorbereitung, oder es ist vielmehr in diesem Wege der Bildung ein 'Moment'.

Indem der 'Mangel' der aristotelischen Philosophie aber darin liegt, dass — nachdem durch sie die Vielheit der Erscheinungen in den Begriff erhoben war, dieser jedoch in eine Reihe bestimmter Begriffe auseinanderfiel — die Einheit des absolut sie vereinenden Begriffes nicht geltend gemacht wurde, so ist dies es nun, was die Folgezeit zu leisten hatte. Dies erscheint nun so, dass die Einheit des Begriffes, welche das absolute Wesen ist, als Bedürfnis auftritt, und sie stellt sich zuerst als Einheit des Selbstbewusstseins und Bewusstseins, als reines Denken dar. Die Einheit des Wesens als Wesens ist gegenständliche Einheit, der Gedanke, als das was gedacht ist. Aber die Einheit als Begriff, die an sich allgemeine negative Einheit, die Zeit als absolut erfüllte Zeit, und in ihrer Erfüllung als Einheit, ist das reine Selbstbewusstsein. Dies sehen wir deswegen so eintreten, dass sich das reine Selbstbewusstsein zum Wesen macht, aber zugleich zuerst mit der subjectiven Bedeutung als ein Selbstbewusstsein, das so als dieses fixiert ist und sich von dem gegenständlichen Wesen trennt, und daher zunächst mit einer Differenz behaftet ist, die es nicht überwindet. —

Wir haben hiermit die erste Abteilung der griechischen Philosophie beschlossen und zur zweiten Periode überzugehen. Die erste Periode der griechischen Philosophie ging bis zu Aristoteles, bis zu dieser Gestaltung der Wissenschaft, wo das Erkennen den Boden des freien Denkens gewonnen hat. Das Resultat bei Plato und Aristoteles war so 'die Idee', doch sahen wir bei Plato das Allgemeine mehr abstracterweise als die 'unbewegte' Idee zum Princip gemacht, während bei Aristoteles das Denken in der Wirksamkeit als das sich selbst denkende Denken vollkommen concret geworden ist. Das nächste Bedürfnis, was nun unmittelbar notwendig ist, muss eben in dem enthalten sein, wozu sich die Philosophie unter Plato und Aristoteles ausgebildet hatte. Dieses Bedürfnis ist nichts anderes, als dass das Allgemeine jetzt frei für sich als die Allgemeinheit des Princips herausgehoben wird, so dass das Besondere durch dieses Allgemeine erkannt werde, oder es tritt unmittelbar das Bedürfnis einer systematischen Philosophie ein, was wir vorhin das nach der Einheit des Begriffes nannten. Man 'kann' von einem platonischen und aristotelischen Systeme sprechen; sie sind aber nicht in der 'Form' des Systems, denn dazu gehört, dass Ein Princip aufgestellt und consequent durch's Besondere hindurchgeführt wird. In dem vollständigen Complex des Begreifens des Universums bei Aristoteles, wo alles in höchster Weise der Wissenschaft auf's Speculative zurückgeführt ist, wie empirisch er auch zu Werke gegangen ist, ist wohl Ein Princip und zwar ein speculatives, aber nicht als eines heráusgehoben; die Natur des Speculativen ist nicht als der Begriff für sich zum Bewusstsein gebracht worden, nicht als die Entwickelung der Mannigfaltigkeit des natürlichen

---

[1] *Ein gewisser Lyonet hatte in einem 1760 erschienenen 'Traité anatomique de la chenille qui ronge le bois de saule' viertausend und einundvierzig Muskeln der Raupe beschrieben: Lewes* § *142.* (B.)

und geistigen Universums in sich enthaltend, folglich nicht als das Allgemeine aufgestellt, aus welchem das Besondere entwickelt würde. Aristoteles' Logik ist vielmehr das Gegenteil hiervon. Er geht mehr die Reihe der Lebendigen und der Toten durch, lässt sie vor sein objectives (nämlich begreifendes) Denken gegenübertreten, und erfasst sie begreifend; jeder Gegenstand ist für sich ein in seine Bestimmungen auseinandergelegter Begriff, doch bringt er diese Gedanken dann auch zusammen und ist dadurch 'speculativ'.[1]) Ist zwar auch schon Plato im Ganzen 'empirisch' verfahren, indem er 'diese' und 'diese' Vorstellung 'aufgenommen' und sie durchgegangen ist, so tritt doch diese lose Manier besonders bei Aristoteles hervor. In der aristotelischen Wissenschaft ist also die Idee des sich selbst denkenden Denkens zwar als die höchste Wahrheit aufgefasst, aber die Realisierung desselben, das Bewusstsein des natürlichen und geistigen Universums, macht ausserhalb jener Idee eine lange aussereinanderfallende Reihe besonderer Begriffe aus, denen Ein durch's Besondere hindurchgeführtes Princip fehlt. Die höchste Idee steht mithin bei Aristoteles wieder nur als ein Besonderes an seinem Orte, ohne Princip seiner ganzen Philosophie zu sein. Das nächste Bedürfnis der Philosophie ist daher jetzt, dass der Umfang des Erkannten auch als Eine Organisation des Begriffes erscheinen muss, damit die vielgestaltete Realität auf jene Idee, als das Allgemeine, bezogen und dadurch bestimmt werde. Dies ist der Standpunkt, den wir in der zweiten Periode haben.

Solche systematische Philosophie wird zunächst zum 'Dogmatismus', dem, wegen seiner Einseitigkeit, sogleich der Skepticismus gegenübertritt, wie denn die Franzosen dogmatisch 'systématique' nennen, und 'système' dasjenige, wo alle Vorstellungen consequent aus Einer Bestimmung fliessen müssen, weshalb ihnen auch 'systématique' gleichbedeutend mit 'einseitig' ist. Einseitig werden aber die folgenden Philosophien, weil in ihnen nur die Notwendigkeit Eines Princips erkannt wurde, ohne dabei, was an und für sich hätte geschehen können, die Idee als real Allgemeines aus sich zu entwickeln, die Welt also so zu erkennen, dass der Inhalt nur als Bestimmung des sich selbst denkenden Denkens gefasst werde. Damit steht aber eben dieses Princip formal und abstract da, und das Besondere wird noch nicht aus ihm abgeleitet, sondern das Allgemeine wird nur auf's Besondere angewendet und die Regel dieser Anwendung gesucht. Bei Aristoteles ist die Idee wenigstens 'an sich' concret, als das Bewusstsein der Einheit des Subjectiven und Objectiven, und darum nicht einseitig.[2]) Sollte die Idee wahrhaft concret[3]) sein, so müsste das Besondere aus ihr entwickelt werden. Das andere Verhältnis wäre nur das der Subsumtion des Besonderen unter's Allgemeine, so dass beide von einander unterschieden sind; in diesem Falle ist das Allgemeine nur ein formales Princip und eine solche Philosophie darum eben einseitig. Die wahre Aufgabe aber ist, dass beide Geschäfte, die Entwickelung des Besonderen aus der Idee und die Subsumtion des Besonderen unter's Allgemeine, sich begegnen. Die Erscheinungen der physischen und geistigen Welt

---

[1]) *„Das Speculative besteht im Allgemeinen in nichts anderem als seine Gedanken, d. h. die man schon hat, nur zusammenzubringen." (12 : 467.) „Die Philosophie stellt somit nichts neues auf." (6 : 43.)*

[2]) *Eben deshalb freilich in sich selbst widersprechend. Die Wirklichkeit widerstrebt und die Wahrheit widerspricht sich in unendlicher Selbsterhaltung durch Selbstverkehrung.* (B.)

[3]) *oder in sich unterschieden, vieleinig.* (B.)

müssen von ihrer Seite herauf erst dem Begriffe zu- und vorgearbeitet sein, damit die anderen Wissenschaften daraus allgemeine Gesetze und Grundsätze formieren können; erst dann kann sich die speculative Vernunft in den bestimmten Gedanken darstellen, und den Zusammenhang derselben, der innerlich ist, vollends zum Bewusstsein bringen. Als dogmatisch sind jene Philosophien näher aber auch 'behauptend', weil bei solcher Weise das Princip nur 'behauptet' wird und sich nicht bewährt, nicht auf wahrhafte Weise 'bewiesen' wird. Denn es wird ein Princip 'gefordert', worunter alles subsumiert werde; es ist also als das Erste nur 'vorausgesetzt'. Schon früher haben wir solche abstracte Principien gehabt, z. B. das reine Sein; hier wurde aber das Besondere, mit dem das Unterscheiden von Anderem anfängt, als das rein Negative gesetzt. Jenes Bedürfnis hingegen geht auf ein Allgemeines, was zugleich im Besonderen sein soll, so dass dies nicht auf der Seite liegen bleibe, sondern gelte als bestimmt durch das Allgemeine.

Dieses Bedürfnis nach einem allgemeinen, wenn gleich noch unbewiesenen, Principe ist nunmehr für das Erkennen vorhanden. Das diesem Bedürfnis Entsprechende erscheint jetzt in der Welt durch die innere Notwendigkeit des Geistes, nicht äusserlich, sondern wie es dem Begriffe gemäss ist. Dieses Bedürfnis hat die stoische, epikureische, neuakademische und skeptische Philosophie erzeugt, die nun zu betrachten sind.[1]) Wenn wir uns in dieser ersten Periode aufgehalten haben, so können wir dies jetzt nachholen, denn in der nächsten Periode können wir kurz sein.

---

[1]) *Wie sich im unmittelbaren oder annoch unentwickelten Sokratismus die Megariker, Kyrenaiker und Kyniker verhalten hatten, so haben sich 'umgekehrt' auch wieder Stoiker, Epikureer und Skeptiker philosophisch als das theosophische, das 'natürlich vernünftige' und das begrifflich prüfende philosophische Bewusstsein verhalten; kritisierend, allegorisierend und mythologisch sind Stoicismus und Platonismus in den alexandrinischen Philonismus zusammengegangen, um als jüdische Gnosis im Evangelium von dem wahren Jesus, Jesua oder Josua hellenistisch theosophisch vorausgesetzt zu bleiben. Das Evangelium vom wahren Sohn des ewigen Vaters steht unter den vereinigten Zeichen der Akademie und der Stoa.* (B.)

ZWEITER ABSCHNITT.

Zweite Periode: Dogmatismus und Skepticismus.

In dieser zweiten Periode, die der alexandrinischen Philosophie vorhergeht, haben wir den 'Dogmatismus' und den 'Skepticismus' zu betrachten: den Dogmatismus, der sich in die zwei Philosophien, die stoische und epikureische, teilt, und das Dritte, was sie beide teilen, und das doch das Andere dagegen ist, den 'Skepticismus', mit dem wir die neuere Akademie, die gänzlich in ihn übergegangen ist[1]), zusammennehmen wollen, während sich freilich in der älteren Akademie Plato's Philosophie noch rein erhielt.[2]) Wir sahen am Schlusse der vorigen Periode das Bewusstsein der Idee, oder des Allgemeinen, das in sich Zweck ist, eines zwar allgemeinen aber zugleich in sich bestimmten Princips, das dadurch fähig ist, das Besondere zu subsumieren und darauf angewendet zu werden. Dieses Verhältnis der Anwendung des Allgemeinen auf das Besondere ist hier das Herrschende, denn der Gedanke, dass aus dem Allgemeinen selbst die Besonderung der Totalität entwickelt werde, ist noch nicht vorhanden. Immer liegt in solchem Verhältnis das Bedürfnis zum System und zum Systematisieren; Ein bestimmtes Princip soll nämlich consequent auf das Besondere angewendet werden, so dass die Wahrheit alles Besonderen nach diesem abstracten Princip bestimmt und zugleich auch erkannt wird. Da nun hierin eben der sogenannte Dogmatismus besteht, ist er ein Philosophieren des Verstandes, in welchem Plato's und Aristoteles' speculative Grösse nicht mehr vorhanden ist.

In Ansehung jenes Verhältnisses bestimmt sich die Aufgabe der Philosophie jetzt als die doppelte Hauptfrage, die wir schon früher angegeben haben: nach einem Kriterion der Wahrheit und nach 'dem Weisen'. Die Notwendigkeit dieser Erscheinung können wir nun näher und noch von einer anderen Seite als dort erklären. Weil nämlich das Wahre jetzt als die Uebereinstimmung des Denkens und der Realität, oder vielmehr die Identität des Begriffes als des Subjectiven mit dem Objectiven erfasst worden ist, fragt es sich zuerst, was das allgemeine Princip für die Beurteilung dieser Uebereinstimmung sei; ein solches

---

[1]) *Klitomachos (D. L. 4 : 67) pflegte zu sagen, er habe nimmer dahinterkommen können, welche Ansichten Karneades eigentlich hege; siehe Cic. Acad. 2 : 139.*

[2]) *Philon von Larissa hat in seinen Schriften geläugnet, dass es zwei Akademien gebe und Cicero schreibt, er habe das aus Philons eigenem Munde gehört: Acad. 1 : 13. Cicero bemerkt selbst, es werde in den Schriften Platons nichts behauptet, nach entgegengesetzten Seiten viel hin- und hergeredet, alles in Frage gestellt und nichts Gewisses gesagt, bzw. entschieden: Acad. 1 : 46.* (B.)

Princip, wodurch das Wahre als wahr beurteilt wird (κρίνεται), ist nun aber eben das Kriterion. Da diese Frage jedoch nur formal und dogmatisch gelöst worden ist, so ist damit gleich die Dialektik des Skepticismus aufgetreten, oder die Erkenntnis der Einseitigkeit dieses Princips überhaupt als eines dogmatischen. Eine weitere Folge dieses Philosophierens ist, dass das Princip als formal subjectiv war, und damit hat es die wesentliche Bedeutung der Subjectivität des Selbstbewusstseins angenommen. Wegen des äusserlichen Aufnehmens der Mannigfaltigkeit überhaupt ist der höchste Punkt, worin der Gedanke in seiner bestimmtesten Weise sich findet, das Selbstbewusstsein. Diesen sämtlichen Philosophien ist so die reine Beziehung des Selbstbewusstseins auf sich das Princip, da nur in ihm die Idee sich befriedigt findet, wie es der Formalismus des Verstandes des jetzigen sogenannten Philosophierens ist, seine Erfüllung, das diesem Formalismus entgegengesetzte Concrete, im subjectiven Herzen, im inneren Gefühl und Gedanken zu finden. Die Natur und die politische Welt sind wohl auch 'concret', aber ein äusserlich Concretes; das eigene Concrete dagegen ist nicht in der bestimmten allgemeinen Idee, sondern nur im Selbstbewusstsein und als das Seinige. Die zweite herrschende Bestimmung ist somit die des 'Weisen'. Nicht nur die Vernunft, sondern alles muss ein Gedachtes, d. h. als subjectiv 'mein' Gedanke sein; das Gedachte umgekehrt ist nur an sich, d. h. selbst objectiv, insofern es in der Gestalt formaler Identität des Denkens mit sich erscheint. Das Denken des Kriterions, als des einen Princips, ist in seiner unmittelbaren Wirklichkeit das Subject selbst; das Denken und das Denkende hängt also unmittelbar zusammen. Weil das Princip dieser Philosophie nicht objectiv sondern dogmatisch ist und auf dem Triebe des Selbstbewusstseins beruht, sich zu befriedigen, ist hiermit das Subject dasjenige, wofür gesorgt werden soll. Das Subject sucht für sich ein Princip seiner Freiheit, 'Unerschütterlichkeit' in sich; es soll dem Kriterion, d. h. diesem ganz allgemeinen Princip, gemäss sein, um sich zu dieser abstracten Unabhängigkeit erheben zu können. Das Selbstbewusstsein lebt in der Einsamkeit seines Denkens und findet darin seine Befriedigung. Dies sind nun die Grundbestimmungen in den folgenden Philosophien; die Hauptgrundsätze darzustellen, wird das Nächste sein, aber auf das Detail einzugehen, ist nicht zweckmässig.

Wenn diese Philosophien allerdings auch noch Griechenland durch ihre Entstehung angehören und ihre grossen Lehrer immer Griechen gewesen sind, sind sie doch in die römische Welt versetzt worden; die Philosophie tritt also in die römische Welt hinüber, und diese Systeme insbesondere machten unter der Herrschaft der Römer die Philosophie der römischen Welt aus, gegen welche, als dem vernünftigen praktischen Selbstbewusstsein unangemessen, dieses, in sich aus der äusserlichen Wirklichkeit zurückgedrängt, die Vernünftigkeit nur in sich suchen und nur für seine Einzelnheit sorgen konnte, — wie abstract Christen nur für ihr 'Seelenheil' sorgen. In der heiteren griechischen Welt schloss sich das Individuum an seinen Staat, an seine Welt mehr an und war gegenwärtiger in derselben. Diese concrete Sittlichkeit, dieser Trieb nach Einführung des Princips in die Welt durch Staatsverfassung, wie im Plato, diese concrete Wissenschaft, wie im Aristoteles, verschwindet hier. In dem vollkommenen Unglück der römischen Welt ist alles Schöne und Edle der geistigen Individualität mit rauher Hand verwischt worden. In diesem Zustande der Entzweiung der Welt, wo der Mensch in sein Inneres hineingetrieben wird,

hat er die Einigkeit und Befriedigung, die in der Welt nicht mehr zu finden ist, auf abstracte Weise suchen müssen. Die römische Welt ist eben die Welt der Abstraction, wo Eine kalte Herrschaft über die gebildete Welt ausgebreitet war. Die lebendigen Individualitäten der Völkergeister sind unterdrückt und in sich ertötet worden; eine fremde Gewalt hat als abstractes Allgemeines auf den Einzelnen gelastet. In solchem Zustande der Zerrissenheit war es Bedürfnis, zu dieser Abstraction als dem Gedanken eines existierenden Subjectes, d. h. zu der inneren Freiheit des Subjectes als solchen, zu fliehen. Wie was gegolten hat der abstracte Wille des einzelnen Herrn der Welt war, so hat das innere Princip des Denkens auch ein abstractes sein müssen, das nur formale, subjective Versöhnung hervorbringen konnte. Dem römischen Geiste konnte so nur ein Dogmatismus zusagen, der auf ein Princip gebaut war, welches durch die Form des Verstandes geltend gemacht wurde. Jene Philosophien sind so dem Geiste der römischen Welt angemessen, wie denn die Philosophie überhaupt immer in engem Zusammenhang mit der Weltvorstellung steht. Die römische Welt hat wohl einen formalen Patriotismus und dessen Tugend so wie ein ausgebildetes System des Rechts hervorgebracht, aber speculative Philosophie konnte nicht aus solchem Tode hervorgehen, sondern nur — gute 'Advocaten', und die 'Moral' des Tacitus. Diese Philosophien, mit Ausnahme des Stoicismus, traten denn nun auch bei den Römern gegen ihren alten Aberglauben in Gegensatz auf, wie überhaupt jetzt Philosophie an die Stellle der Religion tritt.[1])

Die drei Principien des 'Stoicismus', 'Epikurismus' und 'Skepticismus' sind nun notwendig: erstens das Princip des Denkens, das der Allgemeinheit selbst, so jedoch, dass es in sich bestimmt sei; das abstracte Denken ist hier das bestimmende Kriterion der Wahrheit. Das Andere gegen das Denken ist zweitens das Bestimmte als solches, das Princip der 'Einzelnheit', die 'Empfindung' überhaupt, die Anschauung, Wahrnehmung. Solche sind die Principien der stoischen und epikureischen Philosophie. Diese beiden Principe sind einseitig und wurden als 'positiv' zu Verstandeswissenschaften: weil dieses Denken nämlich nicht an ihm selbst concret sondern abstract ist, fällt die Bestimmtheit ausser dem Denken und muss für sich zum Princip gemacht werden, denn sie hat ein absolutes Recht gegen das abstracte Denken. Ausser Stoicismus und Epikurismus steht als Drittes der Skepticismus da, die Negation dieser beiden Einseitigkeiten, die als solche erkannt werden müssen. Das Princip des Skepticismus ist so die tätige Verneinung jedes Kriterions, aller bestimmten Principe, von welcher Art sie auch seien: sinnliches Wissen, reflectiertes Vorstellen, oder denkendes Erkennen; das nächste Resultat ist dann, dass nicht erkannt werden könne. Doch ist die Ataraxie oder Unerschütterlichkeit und Gleichheit des Geistes in sich, die durch nichts leidet, weder durch Vergnügen noch Schmerz noch ein anderes Band bestimmt wird, der gemeinsame Standpunkt und das gemeinsame Ziel aller dieser

---

1) *„Das Princip der modernen Welt fordert, dass was jeder anerkennen soll, sich ihm als ein Berechtigtes zeige." ('Phil. des Rechts' § 317 Zusatz.) Schopenhauer: „Heutzutage muss jeder, der nicht in der Hauptsache roh bleiben und der unwissenden in Dumpfheit befangenen Menge beigezählt werden will, speculative Philosophie studiert haben." (1:86—87.) — Ego: Auf der Höhe freilich wird es nach wie vor einsam bleiben und das Wahre fur die Menge wird nie das begriffene Wahre sein: die Philosophie für die Menge der nächsten Zukunft wenigstens ist blosse 'Theosophie'.* (B.)

Philosophien; so trostlos man sich also auch den Skepticismus und so niedrig man sich den Epikurismus vorstellen mag, alle sind auf diese Weise 'Philosophien' gewesen.

A. STOISCHE PHILOSOPHIE.

Es ist über den Stoicismus, wie über den Epikurismus zunächst im Allgemeinen zu bemerken, dass sie an die Stelle der kynischen und kyrenaischen Philosophie als ihr Gegenbild traten (wie der Skepticismus an die Stelle der Akademie)[1], aber indem sie deren Princip aufnahmen, vervollkommneten sie es zugleich, und erhoben es mehr in die Form wissenschaftlichen Denkens. Weil jedoch in ihnen, ebenso wie in diesen, der Inhalt ein fester und bestimmter ist, da sich das Selbstbewusstsein darin auf eine Seite setzt, so tötet dieser Umstand eigentlich die Speculation, welche von solchem Fixieren nichts weiss, es vielmehr vertilgt, und den Gegenstand als absoluten Begriff, als in seiner Differenz ungeteiltes Ganzes behandelt. Daher ist bei den Stoikern sowohl als bei den Epikureern in der Tat statt eigentlicher Speculation nur eine Anwendung des einseitigen beschränkten Princips anzutreffen, und so brauchen wir uns bei beiden nur auf das Allgemeine ihres Princips einzulassen. Setzte nun der Kynismus als das Wesen für das Bewusstsein, unmittelbar als natürliches zu sein, wobei die unmittelbare Natürlichkeit die Einfachheit des Einzelnen war, so dass er für sich sei und sich in der mannigfaltigen Bewegung der Begierde, des Genusses, des Dafürhaltens von mancherlei als Wesentlichem und des Tuns für dasselbe wesentlich das äusserlich einfache Leben erhalte, so besteht die stoische Erhebung dieser Einfachheit in den Gedanken darin, dass nicht die unmittelbare Natürlichkeit Inhalt und Form des wahren Seins des Bewusstseins ist, sondern die Vernünftigkeit der Natur durch den Gedanken gefasst wird, so dass alles in der Einfachheit des Gedankens wahr oder gut ist. Während aber bei Aristoteles die absolute Idee als unbeschränkt, nicht in einer Bestimmtheit und mit einer Differenz gesetzt, zugrundeliegt, und sein Mangel nur der Mangel ist, den die Realisierung hat, nicht zu Einem Begriffe verbunden zu sein, so ist hier der eine Begriff zwar als das Wesen gesetzt und alles auf ihn 'bezogen', — also wohl die 'geforderte' Beziehung vorhanden, aber das, 'worin' alles Eins wird, ist nicht das Wahrhafte. Bei Aristoteles ist jeder Begriff in seiner Bestimmung absolut betrachtet und auseinanderfallend, hier wesentlich in dieser Beziehung und nicht absolut, aber damit auch nicht an und für sich. Weil so das Einzelne nicht absolut betrachtet ist, sondern nur relativ, ist in der Tat das Ganze der Ausführung eben nicht interessant, sondern nur eine äussere Beziehung.[2] Bei Aristoteles

---

[1] *Die Begründung der Stoa ist zunächst eigentlich eine Rückkehr von Krates zu Antisthenes gewesen, nachdem Zeno durch Xenophons 'Erinnerungen' zu Krates gekommen war; siehe D. L. 6 : 14. 15. 104. 105, 7 : 2. 3. 4. 19. 31.* (B.)

[2] *Interessant ist immerhin die Beziehung des Stoicismus zum Christentum, in welchem der stoische Weise nicht weniger als der jüdische Gerechte am Erlöser vorausgesetzt erscheint; als Chrestus oder Idealmensch ist der evangelische Josua mehr als nur gerecht und vielmehr Erscheinung der Sanftmut, welche von der stoischen Weisheit unzertrennlich ist. Nicht bloss der alexandrinische Philo sondern auch Posidonius Seneca Musonius Epiktet sind zur geschichtlichen und philosophischen Beleuchtung des Evangeliums als einer Schöpfung 'stoisch platonischer' gnostischer Juden heranzuziehen, die zunächst in hellenistischem Sinne die Schriften der Synagoge allegorisiert und zwischen den Jahren 75 und 100 unserer Zählung ihre Allegorese wieder symbolisch im Evangelium historisiert haben.* (B.)

zwar ist auch das Einzelne nur 'aufgenommen', aber dieses Aufnehmen durch die speculative Betrachtung vertilgt, hier jedoch sowohl das Einzelne aufgenommen als auch die Behandlung äusserlich. Nicht einmal eben consequent ist diese Beziehung, wenn, wie es auch geschieht, etwas, z. B. die Natur, an ihr selbst betrachtet wird, denn das Anundfürsich fällt ausser ihr, da ihre Betrachtung nur ein Räsonnieren aus unbestimmten Principien ist, die nur die nächsten sind.

Zuerst wollen wir als Beitrag zur Geschichte der stoischen Philosophie die berühmten Stoiker erwähnen. Der Stifter der stoischen Schule ist der vom eleatischen unterschiedene Zeno aus Kition, einer Stadt auf Kypros, der um die 109. Olympiade geboren wurde. Sein Vater war ein [1]) Kaufmann, der ihm aus seinen Handelsreisen nach Athen, damals und noch lange dem Sitze der Philosophie und einer Menge von Philosophen, Bücher, besonders der Sokratiker, mitbrachte, wodurch in ihm Lust und Liebe zur Wissenschaft erweckt wurde. Zeno reiste selbst nach Athen, und soll nach einigen die nähere Veranlassung, der Philosophie zu leben, darin geholt haben, dass er sein Vermögen in einem Schiffbruch verlor; — was er nicht verlor, war der gebildete Adel seines Geistes und seine Liebe zur vernünftigen Einsicht. Zeno besuchte mehrere Arten der Sokratiker, besonders den Xenokrates, einen Mann, der zur platonischen Schule gehörte, und wegen der Strenge seiner Sitten sowie der ganzen Ernsthaftigkeit seines Betragens sehr berühmt war [2]), so dass er mit ähnlichen Proben versucht wurde als der heilige Franz von Assisi sich selbst unterwarf, und ihnen ebensowenig unterlag, dass, während kein Zeugnis ohne Eid in Athen angenommen wurde ihm der Eid erlassen worden, und auf sein blosses Wort geglaubt sei, — und sein Lehrer Plato ihm öfters gesagt haben soll, er möge doch den... Gracien opfern. Alsdann besuchte Zeno auch Stilpo, einen Megariker, den wir kennen gelernt haben und bei dem er zehn Jahre die Dialektik studierte. Philosophie wurde überhaupt als eine Angelegenheit des Lebens, und des ganzen Lebens, betrachtet; nicht wie einer so philosophische Collegia durchläuft, um zu anderen zu eilen. Ob Zeno aber gleich vorzüglich Dialektik und praktische Philosophie cultivierte, so vernachlässigte er doch nicht, gleich anderen Sokratikern, die physische Philosophie, sondern studierte besonders Heraklit's Werk über die Natur, und trat endlich selbst als Lehrer in einer Halle genannt Pœcile (στοὰ ποικίλη· D. L. 7 : 5), welche mit Polygnot's Gemäldesammlungen verziert war, als selbstständiger Lehrer auf; hiernach erhielt seine Schule den Namen der stoischen. Er ging, wie Aristoteles, hauptsächlich darauf aus, die Philosophie in Ein Ganzes zu vereinigen. Wie seine Methode durch die besondere dialektische Kunst und Bildung und Scharfsinnigkeit des Beweisens, so zeichnete er selber sich in Ansehung seiner Persönlichkeit durch strenge, den kynischen sich nähernde Sitten aus [3]), ohne aber zu suchen, wie die Kyniker, damit in die Augen zu fallen. Mit weniger Eitelkeit war daher seine Mässigkeit im Befriedigen der notwendigen Bedürfnisse beinahe ebenso gross, denn er lebte nur von Wasser, Brot, Feigen und Honig. So genoss Zeno bei seinen Zeitge-

---

[1]) *vermutlich phönicischer. Vgl. Cic. 'de Fin.' 4 : 20 und D. L. 7 : 3. 25.* (B.)

[2]) *Die Fragmente des Xenokrates findet man bei Mullach: Fr. Ph. Gr. 3 : 100—130.* (B.)

[3]) Ἐλέγετο γοῦν ἐπ' αὐτοῦ· Τοῦ φιλοσόφου Ζήνωνος ἐγκρατέστερος. *Vgl. D. L. 7 : 26 und 6 : 15.* (B.)

nossen einer allgemeinen Verehrung; selbst König Antigonos von Makedonien besuchte ihn öfter und speiste bei ihm, lud ihn auch in einem Briefe bei Diogenes zu sich, was Zeno jedoch in seiner Antwort ausschlug, weil er schon achtzig Jahre alt sei. Für das grösste öffentliche Zutrauen aber, welches er sich erwarb, spricht der Umstand, dass ihm die Athener die Schlüssel ihrer Burg anvertrauten, ja in einer Volksversammlung nach Diogenes folgenden Beschluss fassten: „Weil Zeno, des Mnaseas Sohn, viel Jahre in unserer Stadt als Philosoph gelebt und auch im Uebrigen als ein guter Mann sich erwiesen, und die Jünglinge, die sich zu ihm hielten, zur Tugend und Mässigkeit angehalten und ihnen dazu mit seinem eigenen besten Beispiele vorangegangen sei, so erkennen die Bürger, ihm ein öffentliches Lob zu erteilen und ihm einen goldenen Kranz zu schenken, um seiner Tugend willen und Mässigkeit.[1]) Ausserdem soll er öffentlich im Kerameikos begraben werden. Für den Kranz und die Erbauung des Begräbnisses wird eine Commission von fünf Männern niedergesetzt." Zeno blühte um Ol. 120 (etwa 300 vor Chr.), zu gleicher Zeit mit Epikur, Arkesilaos von der neuen Akademie und anderen. Er starb in sehr hohem Alter, acht und neunzig (nach anderen nur zwei und siebzig) Jahre alt, in der 129. Olympiade, indem er sich lebenssatt selbst das Leben mit einem Stricke oder durch Hunger nahm, — weil er sich den Finger zerbrochen.[2])

Unter den folgenden Stoikern ist besonders Kleanth herauszuheben[3]), ein Schüler und der Nachfolger des Zeno in der Stoa, Verfasser eines berühmten Hymnus auf Gott, der uns von Stobäos aufbehalten ist, und bekannt durch die Anekdote, dass er in Athen nach den Gesetzen vor Gericht gefordert wurde, um Rechenschaft über die Art seines Unterhalts zu geben. Er bewies dann, dass er nachts einem Gärtner Wasser trug und durch dieses Gewerbe sich so viel erwarb als er bedurfte, um am Tage in Zeno's Gesellschaft sein zu können, — wobei uns nur nicht recht begreiflich ist, wie sich eben 'so' besonders philosophieren lassen sollte. Und als ihm hierauf aus der Staatskasse eine Gratification angeboten wurde, schlug er dieselbe auf Zeno's Geheiss aus. Wie sein Lehrer starb auch Kleanth freiwillig, im ein und achtzigsten Jahre, indem er sich der Speisen enthielt.[4])

Von den späteren Stoikern wären noch viele zu nennen, die berühmt geworden sind. So war ausgezeichneter in der Wissenschaft als Kleanth der Schüler

---

[1]) *Sie haben an ihm eben den Prediger und Pfarrer, nicht etwa den Aufklärer, geschätzt.* (B.)

[2]) Diog. Laërt, 7:1. 12. 31—32. 5. 2 (4:6—7). 13. 6—11. 28—29; Tennemann, Bd. IV, S. 4; Bd. II, S. 532, 534; Bruck. Hist. crit. phil. T. I, pp. 895, 897—899 (cf. Fabric. Biblioth. græc. T. II, p. 413), 901.

[3]) *Nach D. L. 7:170 'ein zweiter Herakles' genannt, was bezeichnend ist für die wesentliche Verwandtschaft zwischen der Schule des Antisthenes und der zenonischen. Interessant ist auch seine Bemerkung, dass die Ungebildeten nur durch die Gestalt von den Tieren verschieden seien (Stob. Flor. 4:90), denn das heisst in der Sprache der alexandrinischen Gnosis, welche das Evangelium hervorgebracht, die Dummen seien Psychiker, nicht Pneumatiker, und zwar Berufene (oder zur Predigt Herbeigerufene), nimmer aber Auserwählte. „Die Menge hat eben kein vernünftiges, gerechtes, zutreffendes Urteil: das findet man nur bei wenigen Menschen" — das Urteil der Menge,* πολλῶν δόξα, *kam den alten Weisen als verworren und 'unverschämt' gar nicht in Betracht. Vgl. Clem. Strom. V p. 554 Sylburg.* (B.)

[4]) Diog. Laërt. 7:168—169, 176.

desselben Chrysipp aus Kilikien, geboren Ol. 125, 1 (474 a. u. c.; 280 v. Chr. Geburt), der ebenfalls in Athen lebte, und vorzüglich das Meiste für die vielseitige Ausbildung und Ausbreitung der stoischen Philosophie getan hat.[1]) Am berühmtesten machte ihn seine Logik und Dialektik, so dass gesagt wurde: „Wenn die Götter sich der Dialektik bedienten, würden sie keine andere als die Chrysipps gebrauchen." Ebenso wird seine schriftstellerische Arbeitsamkeit bewundert; die Anzahl seiner Werke belief sich nämlich, wie Diogenes Laertius angiebt, auf siebenhundert und fünfzig. Es wird von ihm hierüber erzählt, dass er täglich fünfhundert Zeilen geschrieben. Aber die Art, wie er seine Schriften verfasste, nimmt dem Bewundernswürdigen dieser Schreibsäligkeit sehr viel und zeigt, dass das Meiste teils Compilationen, teils Wiederholungen gewesen. Er schrieb oft über ein' und dieselbe Sache; was ihm einfiel, brachte er alles zu Papier, schleppte eine Menge Zeugnisse herbei und so, dass er fast ganze Bücher von anderen abschrieb und einer das Urteil über ihn fällte, dass, wenn man ihm alles nähme, was anderen angehört, ihm nur das weisse Papier bleiben würde. So arg ist es denn freilich nicht, wie man aus allen Anführungen der Stoiker sieht, wo Chrysipp immer an der Spitze steht und seine Bestimmungen und Erklärungen vorzüglich gebraucht werden. Seine Schriften, deren Diogenes von Laerte eine zahlreiche Liste erwähnt, sind aber alle für uns verloren gegangen[2]); so viel ist indessen gewiss, dass er besonders die stoische Logik ausgeführt hat. Wenn es zu bedauern ist, dass nicht einige seiner besten Werke sich erhalten haben, so ist es vielleicht ein Glück, dass nicht alle aufbewahrt sind; hätte man also zwischen allen und keiner zu wählen, so würde die Entscheidung schwer sein. Er starb in der 143. Olympiade (212 v. Chr.).[3])

In folgender Zeit zeichnete sich Diogenes von Seleukia in Babylonien aus, bei dem Karneades, der berühmte Akademiker, die Dialektik gelernt haben soll und der auch deswegen merkwürdig ist, weil er mit diesem Karneades, und dem Kritolaos, einem peripatetischen Denker, Ol. 156, 2 (598 a. u. c. oder 156 v. Chr. Geburt) zur Zeit des älteren Cato nach Rom als athenischer Gesandte geschickt wurde, eine Gesandtschaft, welche die Römer anfing, in Rom selbst mit griechischer Philosophie, Dialektik und Beredsamkeit bekannt zu machen, indem jene Philosophen dort Vorträge und Reden hielten.[4])

Ferner ist Panætius als Lehrer Cicero's bekannt, nach dessen Werke dieser seine Bücher von den Pflichten schrieb[5]); endlich Posidonius, ein ebenfalls

---

[1]) *„Quid enim est a Chrysippo prætermissum in Stoicis?" (Cic. 'de Fin.' 1: 2. 6.) „Chrysippus fulcire putatur porticum Stoicorum." (Cic. Acad. 2: 24, 65.) „Ohne Chrysipp keine Stoa." (D. L. 7: 183.)* — (B.)

[2]) *Stoicorum veterum fragmenta collegit Joh. ab Arnim. Lps. B. G. Teubner.* (B.)

[3]) Diog. Laërt. 7: 179—181. 184. 189—202; Tennemann, Bd. IV, S. 443.

[4]) Diog. Laërt. 6: 81; Cicer. Acad. Quæst. 4: 30; De Oratore, 2: 37—38; De Senectute, c. 7; Tennemann, Bd. IV, S. 444.

[5]) *Ihm ist es namentlich zuzuschreiben, dass sich der Stoicismus bei den Römern verbreitete; ein Lehrer Cicero's ist aber Posidonius gewesen. Cicero (106—43) nennt ('de Off.' 3: 2) als Schüler des Panætius (185—112) den Posidonius (*135—*51) und sagt ('De D. N.' 1: 3, 6), dass er selbst den letzteren gehört habe. Panætius semper habuit in ore Platonem, Aristotelem, Xenocratem, Theophrastum, Dicæarchum (Cic. 'de Fin.' 4: 28, 79) und hat Plato den Homer der Philosophen genannt ('D. T.' 1: 32, 79); dass er* περὶ τοῦ καθήκοντος *geschrieben habe, sagt Cicero 'ad Att.' 16: 11, 4. Auch Posidonius aber hat nach Cicero 'über das Geziemende' geschrieben.* (B.)

berühmter Lehrer, der zu Cicero's Zeiten auch lange in Rom lebte.[1]

Später sehen wir die stoische Philosophie auch zu den Römern übergehen, d. h. so, dass sie die Philosophie vieler Römer wurde, ohne dass aber eben diese Philosophie als Wissenschaft dabei gewonnen hätte, im Gegenteil — wie bei Seneca[2] und den späteren Stoikern, einem Epiktet[3], Antonin[4] — eigentlich das speculative Interesse ganz verlor, und mehr eine rhetorische und paränetische Wendung nahm, der so wenig als unserer Predigten in der Geschichte der Philosophie Erwähnung geschehen kann. Epiktet, aus Hierapolis in Phrygien, am Ende des ersten Jahrhunderts nach Chr. Geburt, war zuerst Sklave des Epaphroditos, der ihn dann freiliess, worauf er sich nach Rom begab. Als Domitian die Philosophen, Giftmischer und Mathematiker aus Rom verwies (94 nach Chr.), ging Epiktet nach Nikopolis in Epiros und lehrte daselbst öffentlich. Aus seinen Vorträgen verfasste Arrian um 115 die weitläufigen[5] Dissertationes Epicteteæ, die wir noch besitzen, und dann das Compendium

---

1) *Strabo (p. 753) nennt ihn einen Mann, der unter den Philosophen seiner Zeit der gelehrteste heissen dürfe, und der alexandrinische Clemens (Strom. II p. 416) berichtet:* τέλος ἀπεφήνατο τὸ ζῆν θεωροῦντα τὴν τῶν ὅλων ἀλήθειαν καὶ τάξιν καὶ συγκατασκευάζοντα αὐτὸν κατὰ τὸ δυνατὸν κατὰ μηδὲν ἀγόμενον ὑπὸ τοῦ ἀλόγου μέρους τῆς ψυχῆς. *Er hat 'Protreptisches' (D. L. 7 : 129), sowie über die Götter (D. L. 7 : 138), die Natur (D. L. 7 : 140), die Seele und die Sittlichkeit geschrieben; nach Galen hat er Plato's dreigliederige Psychologie gelehrt und das Begehren das Gewächsartige, die Leidenschaftlichkeit das Tierische und die Vernünftigkeit das eigentliche Menschliche im Menschen genannt, weshalb wohl an ihn zu denken ist, wenn in der Psychologie der Gnostiker die Lehre vom spermatischen Logos auf die platonische Seelenlehre angewandt erscheint.* (B.)

2) *Der bei Tertullian ('de An.') 20) begreiflicherweise „Seneca sæpe noster" und bei Hieronymus ('adv. Jov.' 1 : 49, cf. 'de V. I.' 12) sogar einfach „Seneca noster" heisst. In den Jahren 18—20 unserer Zählung ist er ein Schüler Sotions, eines Alexandriners, gewesen (Sen. ep. 108 : 17), der ihm eine gewisse Sympathie für den Pythagorismus eingeflösst zu haben scheint, und wer Augen hat, um zu sehen, kann bei Vergleichung mit dem alexandrinischen Philon aus seinem 'Römertum' erlernen, aus welcher Gedankenwelt das quasi-'christliche' oder 'messianische', wesentlich aber 'chrestliche' oder hellenistisch idealistische, Evangelium hervorgegangen ist. Die jüdischen Gnostiker, von denen es herstammt, sind, etwa wie ein Posidonius, platonisierende Stoiker gewesen, woher Hieronymus ('in Jes.' 11) von den Stoikern nicht umsonst sagt: „Nostro dogmati in plerisque concordant"; ist doch zunächst die evangelische Person die nur hellenistisch jüdische und in der Tat stoische 'persona sapientis', die bei Cicero ('de Fin.' 3 : 22) als 'magister populi' und zwar als 'magister virtutis' erscheint. Der Ungelehrte lese hier wenigstens Seneca's ausgewählte Schriften und Briefe, wie dieselben in Reclams Universalbibliothek deutsch zu haben sind.* (B.)

3) *Schüler, wohl gemerkt, des Musonius, eines jüngeren Zeitgenossen Seneca's, der auch die Weiber philosophieren lassen wollte, weil für ihn Lehren und Predigen Eins waren, und dessen Schriften z. B. vom alexandrinischen Clemens vielfach benutzt und ausgezogen worden sind. Die zur Hälfte erhaltene 'Diatribê' Epiktets ist so zu sagen eine stoische Predigt und sein Handbüchlein der Moral gleichsam ein stoischer Katechismus, ebenso wie der alexandrinische Katechismus für Neubekehrte, der im (alexandrinischen) Barnabasbriefe vorausgesetzt und in der (antiochenisch vorliegenden) 'Apostellehre' umgearbeitet erscheint, ein judaisiertes stoisches Encheiridion heissen kann. Das Abtreiben der Frucht aus dem Mutterleibe z. B. und das Aussetzen Neugeborener haben Musonius und der alexandrinische Katechet gleichmässig gerügt und untersagt.* (B.)

4) *Marc Aurels 'Selbstbetrachtungen' findet man wieder z. B. bei Reclam übersetzt.* (B.)

5) *schnellschriftlich festgehaltenen.* (B.)

(ἐγχειρίδιον) des Stoicismus.[1]) Vom Kaiser Marcus Aurelius Antoninus, der zuerst gemeinschaftlich mit Lucius Aurelius Verus von 161—169 nach Chr. Geb., dann von 169—180 allein regierte und Krieg mit den Markomannen führte, haben wir noch seine Gedanken εἰς ἑαυτόν, in zwölf Büchern, übrig, worin er immer zu sich selbst spricht; diese Meditationen sind aber nicht speculativer Art, sondern Ermahnungen, wie z. B. dass der Mensch sich zu allen Tugenden bilden solle.

Sonst haben wir von den alten Stoikern keine ursprünglichen Werke; auch brechen bei der stoischen Philosophie die Quellen ab, auf die man sich bisher berufen konnte. Die Quellen, aus denen die Kenntnis der stoischen Philosophie zu schöpfen ist, sind indessen sehr bekannt. Es sind Cicero, der selbst Stoiker war (doch hat es grosse Schwierigkeit, in seiner Darstellung z. B. das Princip der stoischen Moral von dem zu unterscheiden, was das Princip der peripatetischen Moral sei), und besonders Sextus Empiricus, dessen Darstellung mehr das Theoretische betrifft und in philosophischer Rücksicht interessant ist; denn der Skepticismus hat [2]) vornehmlich mit dem Stoicismus sich zu tun gemacht.[3]) Aber auch Seneca, Antonin, Arrian, das Handbuch Epiktets, und Diogenes Laertius sind wesentlich zu Rate zu ziehen.

Was nun die Philosophie der Stoiker selbst anbetrifft, teilten sie dieselbe bestimmter in jene drei Teile ab, die wir schon früher sahen, und welche es im Allgemeinen immer sein werden: erstens 'Logik', zweitens 'Physik' oder Naturphilosophie, und drittens 'Ethik', Philosophie des Geistes besonders nach der praktischen Seite. Der Inhalt ihrer Philosophie hat aber nicht viel Eigenes, Schöpferisches.

1. *Physik.*

Was zuerst die Physik der Stoiker betrifft, so enthält diese nicht viel Eigentümliches, indem sie mehr ein aus älteren Physiken zusammengefasstes Ganzes, besonders aber nach der heraklitischen gebildet ist. Jedoch hat jede der drei jetzigen Schulen eine sehr eigentümlich bestimmte Terminologie gehabt, was man von Plato's und Aristoteles' Philosophie weniger sagen kann; mit den besondern Ausdrücken und ihrer Bedeutung muss man sich also jetzt vorerst vertraut machen. Der Hauptgedanke der stoischen Physik ist nun dieser: Die bestimmende Vernunft (λόγος) sei das Herrschende, alles Herrschende, alles Hervorbringende, durch alles Verbreitete, die allen Naturgestalten zugrundeliegende Substanz und Wirksamkeit; dieses Regierende in seiner vernünftig wirkenden Tätigkeit nennen sie 'Gott'. Es ist eine verständige 'Weltseele' und da sie dieselbe 'Gott' nannten, ist dies 'Pantheïsmus'. 'Alle' Philosophie aber ist 'pantheistisch', denn sie weist nach, dass der vernünftige Begriff in der Welt ist. Die Hymne des Kleanth ist in diesem Sinne gedichtet: „Es geschieht nichts auf der Erde ohne Dich, o Dämon, noch in dem ätherischen Pol des Himmels, noch im Meer, ausser was die Bösen durch ihren eigenen Unverstand tun. Du weisst aber auch das Ungerade gerade zu machen und ordnest das Ordnungslose, und das Feindliche ist Dir freundschaftlich. Denn so

---

[1]) Aul. Gell. Noct. 1:2 (Gronovius ad h. l.); 2:18; 15:11; 19:1.

[2]) *in dem Sinne etwa der 'Aufklärung'.* (B.)

[3]) *Die späteren Stoiker nämlich hatten etwas wie eine vorchristliche Lehre für die Menge geleistet; sie waren die vorchristlich christlichen Dogmatiker.* (B.)

hast Du alles zu Einem, das Gute mit dem Bösen zusammengeeint, so dass nur Ein Begriff (λόγος) ist in allem, der immer ist, den Die fliehen, die unter den Sterblichen die Bösen sind. Unglückliche, welche, den Besitz des Guten immer verlangend, nicht einsehen Gottes allgemeines Gesetz, noch darauf hören, dem sie gehorchend mit Vernunft (σὺν νῷ) ein gutes Leben hätten!" [1]) Die Stoiker hielten auf diese Weise das Studium der Natur für wesentlich, um das allgemeine 'Gesetz' derselben, welches die allgemeine 'Vernunft' ist, in ihr zu erkennen, damit wir dann auch unsere Pflichten, das Gesetz für den Menschen, daraus erkennen, und dem allgemeinen Naturgesetze gemäss leben. „Zeno," bei Cicero ('De nat. Deor.' 1 : 14), „hält dieses natürliche Gesetz für göttlich [2]) und es habe die Kraft, das Rechte zu befehlen, das Entgegengesetzte zu verhindern." So haben die Stoiker diesen vernunftigen Begriff, der in der Natur waltet, weniger um sein selbst willen erkennen wollen, und das Studium der Natur war ihnen mithin mehr nur eine Sache der 'Nützlichkeit'.

Geben wir nun näher einige Ideen dieser Physik an, so unterscheiden die Stoiker am Körperlichen, obgleich die Natur nur Darstellung Eines gemeinsamen Gesetzes ist, das Moment der Tätigkeit und das der Passivität: jenes die tätige Vernunft nach Aristoteles oder die 'natura naturans' bei Spinosa, — dieses die passive Vernunft oder die natura naturata. [3]) Das letztere sei die 'Materie', die Substanz ohne 'Qualität', da die Qualität überhaupt die Form, d. h. das die allgemeine Materie zu etwas Besonderem Machende ist. Das ist wohl auch der Grund, warum bei den Griechen die Qualität τὸ ποιὸν heisst, gerade wie wir Beschaffenheit von Schaffen ableiten, das was gesetzt ist, das negative Moment. Das Tuende aber, als die Totalität der Formen, ist nach den Stoikern der 'Begriff' in der Materie [4]), und dieser sei Gott (Diog. Laërt. 7 : 134).

Was sonst diese Formen, diese allgemeinen Gesetze der Natur und die Gestalt der Welt betrifft, haben die Stoiker vornehmlich die Idee Heraklit's aufgenommen, da ihn Zeno ja auch besonders viel studiert hatte. Sie machen so das 'Feuer' zum realen Begriff, zum tätigen Grundprincip, das in die übrigen Elemente als seine Formen übergehe; die Welt entstehe so, dass der für sich selbst seiende Gott die allgemeine materielle Substanz (οὐσίαν) überhaupt aus dem Feuer durch die Luft in 's Wasser treibe, und wie in aller Erzeugnis das Feuchte, das einen Samen umgiebt, das Erste sei als das Erzeugende alles

---

[1]) Stob. Eclog. phys. p. I, p. 32.

[2]) *Cfr. Cels. ap. Orig. 5, 24:* ὁ τῶν πάντων λόγος ἐστὶν αὐτὸς ὁ θεός. — "Εφασαν οἱ στωϊκοί· εἷς τέ ἐστιν ὁ λόγος καὶ ἡ αὐτὴ πάντως διανόησις. *(J. Stob. Ecl. 1 : 41, 36.) Philo Judæus:* Διττὸς ὁ λόγος· ἔν τε τῷ παντὶ καὶ ἐν ἀνθρώπου φύσει. *('De v. Mos.' 3 : 13.) Vgl. auch D. L. 7 : 137—138 die stoische Trinitatslehre.* (B.)

[3]) *„Notandum est naturam esse duplicem, scilicet naturantem et naturatam." Bartholomäus von Usingen, 'Nat. Phil. Ep.' p. 9 ed. 1543. — „Deus a quibusdam dicitur natura naturans." Thom. Aq. S. Th. 1. 2 : 85, 6. — „Natura naturans, hoc est Deus, in natura naturata potest facere quod vult." Alb. Magn. S. Th. 1 : 19. 78, m. 2 ad qu. 2. — „Deus natura dicitur quod cuncta nasci faciat; omnis creatura natura vocatur eo quod nascatur." Heiric d'Auxerre. — „Eo namque nomine quod est natura non solum creata universitas verum etiam ipsius creatrix solet significari." Joh. Scot. Eriug. de D. N. 3 : 1. — „Vis Deum Naturam vocare? Non peccabis. Hic est ex quo nata sunt omnia." Sen. Nat. Qu. 2 : 45. — Calvin: „Fateor quidem pie hoc posse dici, modo a pio animo proficiscatur, Naturam esse Deum." ('Inst. Chr. Rel.' 1 : 5, 5.)* (B.)

[4]) *„Ratio materiam format." Sen. ep. 65.* (B.)

Besonderen, so bleibe auch jener Begriff, welcher insofern samenhaltig (σπερματικός) heisst, in dem Wasser und betätige dann das unbestimmte Sein der Materie zur Entstehung des übrigen Bestimmten.[1] Die Elemente, Feuer, Wasser, Luft und Erde, seien hiermit das Erste. Ueber dieselben sprechen dann die Stoiker auf eine Weise, die kein philosophisches Interesse mehr hat: „Das Dickteilige der Welt zusammengestanden wird zur Erde vollendet; das Feinere wird luftig, und wird dies noch dünner gemacht, so erzeugt sich das Feuer. Aus der Vermischung dieser Elemente gehen die Pflanzen, die Tiere und die anderen Geschlechter hervor." Auch die denkende Seele ist nach ihnen ein solches Feuriges und alle Seelen der Menschen, das tierische Princip der Lebendigkeit und auch die Pflanzen seien Teile der allgemeinen Weltseele, des allgemeinen Feuers; und dieser Mittelpunkt sei das Herrschende, Treibende. Oder: Die Seelen seien ein feuriger Hauch. Auch das Sehen sei ein Hauch vom Herrschenden (ἡγεμονικοῦ) bis zu den Augen geschickt, ebenso das Hören ein spannender, durchdringender Hauch, von dem Herrschenden bis zu den Ohren geschickt.[2]

Ueber den Naturprocess bemerken wir noch Folgendes. Das Feuer, sagt Stobäos (Eclog. phys. I, p. 312), werde vorzugsweise von ihnen 'Element' genannt, weil aus ihm als dem Ersten das Uebrige durch Umwandelung entstehe, und in dasselbe als in das Letzte alles geschmolzen aufgelöst werde.[3]

---

1) *Chrysipp: „Die Vernunftkeime* (τοὺς σπερματικοὺς λόγους) *Gottes hat die Materie empfangen und sie behält sie in sich selbst zum Behufe der Weltordnung." (Origenes gegen Celsus 4:48.) — Das alexandrinische Judentum: „Bei dir ist die Weisheit; sende sie vom heiligen Himmel her." (Sap. 9:9—10.) — Seneca: „Allen hat die Natur die Grundlagen und den Samen (oder Keim) der Tugenden gegeben." (Ep. 108:8.) — Musonius: „Ein Same (d. h. ein Keim) der Tugend steckt in uns allen." (Joh. Stob. Ecl. 2 : 8, 8.) — Plutarch: „Den spermatischen Logos definieren sie als einen Keim, der des Wachstums bedarf." (Qu. Conv. 2. 3:3, 4.) — Das gnostische Evangelium: „Ich bin du und du bist ich, und wo du bist bin ich auch, und gesäet bin ich in allem, und woher du willst, versammelst du mich, mich aber zusammensuchend, versammelst du dich selbst." (Epiph. 26:3.) — „Es gieng der Säende aus zu säen. Und etliches fiel an den Weg und ward vertreten; etliches auf das Steinige und es gieng auf, und weil es keine Tiefe hatte, verdorrete es und starb; und etliches fiel auf die schöne und gute Erde und setzte Frucht, etliches hundertfältig, etliches sechzigfältig, etliches dreissigfältig. Wer Ohren hat zu hören, der höre." (Der römische Hippolyt über die Secten' 5:8, vgl. 5;7.) — 'Petrus' in Rom (ebenso wie z. B. 1 Kor. 15:1—7 noch im Hinblick auf die 'Erinnerungen Petri', die alexandrinische Grundschrift): „Als die da wiederum geboren sind, nicht aus vergänglichem sondern aus unvergänglichem Samen, durch den lebendigen und ewiglich bleibenden Logos Gottes." (1 Petri 1 : 23.) — Justinus Martyr erwähnt „das dem ganzen Menschengeschlecht eingepflanzte Sperma des Logos": Apol. 2:8, vgl. 2:13. — Clemens von Alexandrien: „Und hier gilt denn das Säegleichnis, welches vom Herrn ausgelegt worden. Einer nämlich ist für den Acker im Menschen der Landmann, der von oben her seit der Grundlegung der Welt die fruchtbaren Samen säet und bei jeder Gelegenheit den mächtigen Logos hereinregnen lässt; die Gelegenheiten und die Œrter der Empfängnis haben nachher die Verschiedenheiten hervorgebracht." (Strom. 1:7.) — Die Gnostiker: Geistiges, Seelisches und Stoffliches, — eine auserwählte, eine berufene und eine gefangene Gemeinde, — Gnostiker, Gläubige und 'Andere'; vgl. Hippol. 5 : 6, Barn. 4:14, Hom. Clem. 8:4, Matth. 20:16, 22:14 und sonstige verwandte Stellen.* (B.)

2) Diog. Laërt. 7:136. 142. 156—157; 'Plutarch.' de plac. philos. 4:21.

3) Κατὰ περιόδους τινὰς ἀναλίσκει ὁ θεὸς εἰς ἑαυτὸν ἅπασαν τὴν οὐσίαν καὶ πάλιν αὐτὴν ἐξ ἑαυτοῦ γεννᾷ. (B.)

So hat Heraklit und der Stoicismus diesen Process als einen allgemeinen ewigen richtig aufgefasst. Flacher ist dies schon bei Cicero geschehen, der fälschlicherweise in diesem Gedanken die Weltverbrennung in der Zeit und das Ende der Welt sieht, was ein ganz anderer Sinn ist. In seiner Schrift 'De natura Deorum' (2 : 46) lässt er nämlich einen Stoiker so sprechen: „Am Ende (ad extremum) wird alles vom Feuer verzehrt werden [1]), denn wenn alle Feuchtigkeit erschöpft sein wird, kann weder die Erde ernährt werden, noch Luft in's Dasein zurückkehren. So bleibt nichts übrig als das Feuer, durch dessen Wiederbelebung und durch Gott die Welt erneut werden und dieselbe Ordnung wiederkehren wird." [2]) Das ist in der Weise der Vorstellung gesprochen. Den Stoikern aber ist alles nur ein Werden. So mangelhaft dies nun auch ist, so ist ihnen Gott als das Feurige doch, wie überhaupt alle Tätigkeit der Natur, so zugleich die vernünftige Ordnung derselben; und darin liegt eben der vollkommene 'Pantheismus' der stoischen Naturanschauung. Dieses Ordnende nennen sie nicht nur 'Gott' sondern auch 'Natur', 'Schicksal' oder 'Notwendigkeit' (εἱμαρμένην), auch 'Zeus', bewegende Kraft des Materialen, Vernunft (νοῦν) und Vorsicht (πρόνοιαν): alles dieses ist ihnen gleichbedeutend. [3]) Indem das Vernünftige alles hervorbringt, vergleichen die Stoiker dieses treibende Tätige mit einem 'Samen' und sagen: „Der Same, der ein Vernünftiges (λογικόν) hervortreibt, ist selbst vernünftig. Die Welt schickt den Samen des Vernünftigen (σπέρμα λογικοῦ) hervor, ist also in ihr selbst vernünftig" und zwar sowohl allgemein im Ganzen, als in jeder besonderen existierenden Gestaltung. „Aller Anfang der Bewegung in irgend einer Natur und Seele entspringt aus einem Beherrschenden, und alle Kräfte, die auf die einzelnen Teile des Ganzen ausgesandt sind, werden von dem Beherrschenden wie von einer Quelle ausgeschickt, so dass jede Kraft, die im Teile ist, auch im Ganzen ist, weil sie von dem Beherrschenden in ihm verteilt wird. Die Welt umschliesst die samenhaltigen Begriffe der begriffsmässigen Lebendigen" (περιέχονται ἐν αὐτῷ λόγοι σπερματικοὶ λογικῶν ζῴων), d. h. alle besonderen Principe. [4]) Die Physik der Stoiker ist so heraklitisch; ihr Logisches stimmt aber ganz mit Aristoteles überein und wir können sie so gelten lassen. Ueberhaupt hatten aber nur die früheren bei ihrer Philosophie einen physischen Teil; die späteren vernachlässigten die Physik ganz, und hielten sich allein an Logik und Moral.

Von Gott und den Göttern sprechen die Stoiker dann wieder in der Weise der gewöhnlichen Vorstellung, — dass „Gott der unerzeugte und unvergängliche Werkmeister dieser ganzen Anordnung ist, der zuweilen die ganze Substanz

---

[1]) *Zu vergleichen Lucr. 5 : 105—107, Sen. Qu. Nat. 3 : 29, Or. Sibyll. 4 : 175. 181 (Weltbrand und neues Geschlecht!), 2 Petri 3 : 12, Just. Apol. 1 : 20. 44, Min. Fel. Oct. 11, Orig. c. Cels. 4 : 10, 7 : 56, Lact. I. D. 4 : 15, Aug. de C. D. 18 : 23. — „Ignem de cœlo lapsurum finemque mundo affore" hat unter Marc Aurel ein Betrüger auf dem Marsfelde verkündet: Capitolinus in dessen Vita § 13. — Cæcilius bei Minucius Felix: „Was soll man erst dazu sagen, dass sie dem ganzen Erdkreise, ja sogar dem Weltall und seinen Sternen mit Feuer drohen?" — Celsus bei Origines (4 : 10): „Sie machen es mit ihren Schreckbildern zur Beängstigung unwissender Leute wie diejenigen, welche bei den Bakchosmysterien schauerliche Gespenster und Popanze vorführen."* — (B.)

[2]) *Die eigentliche 'Wiederherstellung aller Dinge' (Apg. 3 : 21).* (B.)

[3]) Diog. Laërt. 7 : 135; Stob. Eclog. phys. I, p. 178.

[4]) Sext. Empir. adv. Math. 9 : 101—103.

wieder in sich hinein verzehrt, und sie wieder aus sich heraus erzeugt." [1]) Es kommt da zu keiner bestimmten Einsicht, und auch jene Beziehung Gottes als der absoluten Form auf die Materie ist zu keiner entwickelten Klarheit gekommen. Das Weltall ist einmal die Einheit der Form und der Materie und Gott die 'Seele' der Welt, das andere Mal das Universum als die Natur das Sein der geformten Materie, und jene Seele ihr entgegengesetzt, die Wirksamkeit Gottes aber eine Anordnung der ursprünglichen Formen der Materie. [2]) Das Wesentliche der Vereinung und Entzweiung dieses Gegensatzes fehlt.

So bleiben die Stoiker bei der allgemeinen Vorstellung stehen, dass jedes Einzelne in einem Begriff und dieser wieder im allgemeinen Begriffe gefasst ist, welcher die Welt selbst ist. Indem aber die Stoiker das Vernünftige so als das Tätige der Natur überhaupt erkannten, so nahmen sie die Erscheinungen derselben in ihrer Einzelheit als Æusserungen des Göttlichen und ihr Pantheismus hat sich dadurch an die gemeinen Volksvorstellungen von den Göttern so wie an den damit zusammenhangenden Aberglauben, an allen Wunderglauben, auch an die 'Divination' angeschlossen, dass nämlich in der Natur Andeutungen seien, denen der Mensch dann durch Gottesdienste zu begegnen habe. Der Epikurismus geht dagegen darauf, den Menschen von diesem Aberglauben, dem die Stoiker ganz hingegeben sind, zu befreien. So hat Cicero in seiner Schrift 'De divinatione' das Meiste aus ihnen genommen, und vieles ausdrücklich als Räsonnement der Stoiker angegeben; wenn er also z. B. von den vorbedeutenden Zeichen bei menschlichen Begebenheiten spricht, ist alles dieses der stoischen Philosophie angemessen. Dass ein Adler rechts fliegt, nahmen die Stoiker als eine Æusserung des Göttlichen, so dass dadurch eine Andeutung für die Menschen geschehe, was für dieselben unter diesen Umständen zu tun rätlich sei. Wie wir die Stoiker von Gott als der allgemeinen Notwendigkeit haben sprechen sehen, hat ihnen daher Gott als Begriff auch eine Beziehung auf den Menschen und die menschlichen Zwecke, und in dieser Rücksicht ist er 'Vorsehung'; so kamen sie nun auch auf die Vorstellung der besonderen Götter. Cicero sagt in dem angeführten Werke (2 : 49): „Chrysipp, Diogenes und Antipater schliessen so. Wenn Götter sind und sie dem Menschen nicht zum voraus andeuten was in Zukunft geschehen soll, so würden sie die Menschen nicht lieben, oder sie wissen selbst nicht was in der Zukunft bevorstehe, oder sie sind der Meinung, es liege nichts daran, ob der Mensch es wisse, oder sie halten eine solche

---

[1]) Diog. Laërt. 7 : 137.

[2]) Sext. Empir. adv. Math. 7 : 234; Diog. Laërt. 7 : 138—140. 147—148. *(Seneca: „Nec natura sine deo est nec deus sine natura, sed idem est utrumque." ('De Ben.' 4 : 8.)*

Gott ist den Stoikern die Weltseele: Joh. Stob. Ecl. 1 : 56. Ein durch alles hindurchgehender Geist (νοῦς, πνεῦμα)*: D. L. 7 : 148, Pl. Ph. 1 : 7. Nicht menschlich gestaltet: D. L. 7 : 147. An und für sich ohne Gestalt, in alle Formen jedoch übergehend: Pl. Ph. 1 : 6. Der Vater gleichsam von Allem: D. L. 7 : 147. „Divina ratio toti mundo partibusque ejus inserta": Sen. de Ben. 4 : 7, 1.* Ὁ τῶν ὅλων οὐσίαν διοικῶν λόγος· *Marc. Aur. 6 : 1.* Ὁ νόμος ὁ κοινός, ὅσπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος διὰ πάντων ἐρχόμενος, ὁ αὐτὸς ὢν τῷ Διί· *D. L. 7 : 88. Mit Gott hangen alle Seelen zusammen: Epict. Diss. 1 : 14. 6, D. L. 7 : 156. Die Seele näml. ist Atem u. warme Luft: D. L. 7 : 157. Alle Menschen sind Brüder: Sen. de Ben. 28 : 2. Gott ist gnädig und zürnt nicht: Cic. de Off. 3 : 28, Lact. 'de ira Dei' 5. — Siehe noch über Weltreich und Gottesreich Sen. 'de Otio' 4 : 1.* (B.)

Offenbarung nicht ihrer Majestät angemessen, oder sie können es ihnen nicht erkenntlich machen." Dieses alles widerlegen sie, indem sie unter anderem sagen, nichts übertreffe ihre Wohltätigkeit u. s. w. Sie ziehen also daraus den Schluss: „Die Götter machen den Menschen mit der Zukunft bekannt" — ein Räsonnement, wo die ganz besonderen Zwecke der Individuen auch Interessen der Götter sind. Bald wissen lassen und eingreifen, bald auch nicht, — ist eine Inconsequenz, d. i. eine Unbegreiflichkeit, aber eben diese Unbegreiflichkeit, diese Unverständlichkeit, ist der Triumph der gemeinen religiösen Anschauungsweise. Der ganze römische Aberglaube hatte so an den Stoikern seine stärksten Patrone; aller äusserliche teleologische Aberglaube wird von ihnen in Schutz genommen und gerechtfertigt. Indem die Stoiker von der Bestimmung ausgingen, dass die Vernunft Gott sei, — göttlich ist sie allerdings, sie erschöpft aber das Göttliche nicht, — machten sie sogleich den Sprung von diesem Allgemeinen zum Geoffenbartsein des für die besonderen Zwecke Dienlichen. Das wahrhafte Vernünftige ist den Menschen allerdings als Gesetz Gottes offenbart, das Nützliche aber, was einzelnen Zwecken entspricht, ist nicht in diesem wahrhaft Göttlichen geoffenbart.

2. *Logik.*

Was zweitens die geistige Seite der Philosophie betrifft, so haben wir zunächst das Princip der Stoiker bei der Beantwortung der Frage zu betrachten: „Was ist das Wahre und Vernünftige?" In Ansehung der Erkenntnisquelle des Wahren oder des Kriterions, um das es sich in damaligen Zeiten handelte, bestimmten nun die Stoiker, dass das wissenschaftliche Princip die 'begriffene Vorstellung' (φαντασία καταληπτική) sei, sowohl für das Wahre als für das Gute, denn das Wahre und Gute ist als Inhalt, als das Seiende gesetzt. Es ist also eine Einheit des begreifenden Denkens und des Seins gesetzt, wo keines ohne das Andere ist, nicht die sinnliche Vorstellung als solche, sondern die in den Gedanken zurückgegangene, dem Bewusstsein eigen gewordene. Dieses Kriterion nannten einige der älteren Stoiker, zu denen wohl auch Zeno gehört, die 'richtige Vernunft' (ὀρθὸς λόγος). Die blosse Vorstellung für sich (φαντασία) sei eine 'Einbildung' (τύπωσις), wofür Chrysipp den Ausdruck 'Veränderung' (ἑτεροίωσις) brauchte.[1] Damit aber die Vorstellung 'wahr' sei, muss sie 'begriffen' sein; sie fängt mit der Empfindung an, wodurch eben der Typus eines Anderen in uns gebracht wird; das Zweite ist, dass wir dies ins Unsrige verwandeln, was erst durch's Denken geschieht.

Zeno hat, nach Cicero's Bericht ('Academ. Quæst.' 4 : 47), die Momente dieses Eigenmachens mit einer Bewegung der Hand 'so' vorstellig gemacht: Wenn er die flache Hand zeigte, sagte er, dies sei ein Anschauen; wenn er die Finger etwas zusammenbog, so sei dies eine Zustimmung des Gemüts, wodurch die Vorstellung als 'die meinige' erklärt wird; wenn er sie ganz zusammengedrückt und eine Faust gemacht hatte, so sei dies das 'Begreifen' (κατάληψις), wie wir auch im Deutschen das Begreifen von ähnlichem sinnlichem Befassen sagen; wenn er dann die linke Hand noch herzugenommen und jene Faust fest und

---

[1] Diog. Laërt. 7 : 54, 46; Sext. Empir. adv. Math. 7 : 227—230.

heftig zusammengedrückt hatte, so sagte er, dies sei die Wissenschaft, deren niemand als der Weise teilhaftig werde.[1]) Dieses wiederholte Zusammendrücken, indem ich das Gefasste auch noch mit der anderen Hand zusammendrücke, soll die Bewährung bedeuten, dass ich der Identität des Denkens mit dem Inhalte bewusst bin. „Wer aber dieser Weise sei oder gewesen sei, das sagen auch die Stoiker niemals," setzt Cicero hinzu[2]), wovon wir nachher noch ausführlicher werden zu sprechen haben. Deutlich durch diese Gesticulation des Zeno wird eben in der Tat die Sache nicht. Jene erste, nämlich die flache Hand, ist nun das sinnliche Auffassen, das unmittelbare Sehen, Hören u. s. f.; die erste Bewegung der Hand ist dann überhaupt die Spontaneität in der Aufnahme. Dieses erste Zustimmen kommt auch dem Toren zu; es ist schwach, und kann falsch sein. Das weitere Moment ist das Zuschliessen der Hand, das Begreifen, Insichaufnehmen; dies macht die Vorstellung zur Wahrheit, indem die Vorstellung mit dem Denken identisch wird. Hiermit ist zwar die Identität meiner mit dieser Bestimmung gesetzt, aber es ist dies noch nicht die Wissenschaft, sondern diese ist eine feste sichere unveränderliche Auffassung durch die Vernunft oder das Denken, welches das Herrschende oder Leitende der Seele ist. Zwischen Wissenschaft und Torheit liegt der wahre Begriff als das Kriterion in der Mitte, ohne schon selber die Wissenschaft zu sein; in ihm giebt das Denken dem Seienden Beifall und erkennt sich selbst, denn 'Beifall' ist eben die Uebereinstimmung des Dinges mit sich; im Wissen aber ist die Einsicht in die Gründe, und das bestimmte Erkennen durch Denken des Gegenstands enthalten. Die begriffene Vorstellung ist also das Denken, die Wissenschaft das Bewusstsein des Denkens, das Erkennen jener Uebereinstimmung.

Auch diesen Bestimmungen der Stoiker und ihren Stufen können wir unsere Beistimmung geben, indem darin eine ganz richtige Einsicht enthalten ist. Wir sehen hiermit überhaupt die berühmte Definition der Wahrheit ausgesprochen, wonach sie die Uebereinstimmung des Gegenstands und des Bewusstseins ist, aber zugleich ist dies, wohl zu merken, einfach aufzufassen, nicht in dem Sinne dass das Bewusstsein eine Vorstellung hätte und auf der anderen Seite ein Gegenstand stände, welche mit einander übereinstimmen sollten, so dass jetzt ein Drittes sein müsste, welches die Vergleichung anzustellen hätte. Dies nun wäre das Bewusstsein selbst; was dieses aber vergleichen kann, ist nichts als seine Vorstellung und — nicht der Gegenstand, sondern — wieder seine Vorstellung. Das Bewusstsein nimmt also vielmehr die Vorstellung des Gegenstands an; dieser Beifall ist es, wodurch die Vorstellung wesentlich Wahrheit erhält, — das Zeugnis des Geistes von der objectiven Vernünftigkeit der Welt. Es ist nicht so, wie gewöhnlich vorgestellt

---

1) Λανθάνει οὐδὲν αὐτόν· *J. Stob. 2 : 232. Seneca: „Non enim omnia sapiens scit." (Ep. 109 : 5.) Vgl. Marc. 13 : 32 und Joh. 16 : 30.* (B.)

2) *„Sapiens quem quærimus beatus est." Cic. 'Disp. Tusc.' 4 : 17, 37. — „Sed qui sapientes aut sint aut fuerint ne ipsi quidem solent dicere." Cic. 'Acad.' 2 : 47, 145. — „Ubi enim istum invenies quem tot seculis quærimus?" Sen. 'de Tr. An.' 7 : 4. — „Non fingitur sed rarus est sapiens." Sen. 'de Const.' 7 : 1. — „Ulixen et Herculem stoici nostri sapientes pronuntiaverunt." L. l. 2 : 1. — „Vereor ne supra nostrum exemplar sit" Cato: Ibidem. — Clemens Alexandrinus: „In allem vollkommen ist wohl kein Mensch, so lange er Mensch ist, mit Ausnahme desjenigen der für uns den Menschen angezogen hat." (Strom. IV.) Ego: wer also ist jemals vollkommen heilig und weise gewesen? Der stoische Weise und der evangelische Heilige Gottes sind gleichmässig imaginär.* (B.)

wird, dass hier eine Kugel etwa in Wachs sich eindrückte und ein Drittes vergliche die Form der Kugel und des Wachses, und fände, dass beide gleich wären, der Abdruck also richtig wäre, die Vorstellung mit dem Dinge übereinstimmte, sondern das Tun des Denkens besteht darin, dass das Denken an und für sich selbst seinen Beifall giebt, und den Gegenstand sich gemäss erkennt. Dies ist es, worin die Kraft der Wahrheit liegt, — oder der Beifall ist eben das Aussprechen dieser Uebereinstimmung, die Beurteilung selbst. Hierin, sagen die Stoiker, ist die Wahrheit enthalten; sie ist ein Gegenstand, der zugleich gedacht wird, so dass das Denken, das seine Zustimmung giebt, das Herrschende ist, welches die Uebereinstimmung des Subjectes mit dem Inhalte setzt. Dass etwas 'ist' oder Wahrheit hat, ist also nicht darum, weil es 'ist' (denn dieses Moment des Seins ist nur die Vorstellung), sondern dass es 'ist', hat seine Kraft in dem Beifall des Bewusstseins. Aber nicht dieses Denken allein für sich selbst ist die Wahrheit, oder in ihm die Wahrheit als solche enthalten, sondern der Begriff bedarf des Gegenständlichen und ist nur das vernünftige Bewusstsein über die Wahrheit. Das Wahre des Gegenstandes selbst ist aber darin enthalten, dass dieses Gegenständliche dem Denken entspricht, nicht das Denken dem Gegenstande, denn dieser kann sinnlich, veränderlich, falsch, zufällig sein und so ist er unwahr für den Geist. Dies ist nun bei den Stoikern die Hauptbestimmung, und sehen wir auch die stoischen speculativen Lehren mehr aus ihren Gegnern als aus ihren Urhebern und Verteidigern, so geht doch auch aus ihnen diese Idee der Einheit hervor, und indem beide Seiten dieser Einheit sich entgegengesetzt werken, ist beides notwendig, das Denken aber das 'Wesen'. Sextus Empiricus ('adv. Math.' 8 : 10) fasst dies so: „Die Stoiker sagen, unter dem Empfindbaren und dem Gedachten sei nur einiges wahr, das Empfundene aber nicht unmittelbar (ἐξ εὐθείας), sondern dieses sei erst wahr durch seine Beziehung auf die ihm entsprechenden Gedanken." So ist auch das unmittelbare Denken nicht das Wahre, sondern nur insofern es dem Begriff entspricht und durch Ausführung des vernünftigen Denkens erkannt wird.

Diese allgemeine Idee allein ist bei den Stoikern interessant, es ist aber in diesem Principe selbst auch schon seine Grenze enthalten; es drückt die Wahrheit nur aus als bestehend in dem Gegenstande, als gedachten, es ist jedoch eben dadurch eine sehr formale Bestimmung, oder nicht die an sich selbst reale Idee. Von dieser Seite nimmt Sextus Empiricus ('adv. Math.' 10 : 183) die Stoiker vor, mit denen er sich überhaupt auf mannigfaltige Weise herumtreibt. Das Treffendste, was er sagt, ist das sich hierauf Beziehende: Dass etwas 'ist', liege darin, dass es gedacht wird, — dass es gedacht wird, darin, dass etwas ist; eins schicke dem anderen zu. D. h. etwas ist nicht, weil es ist, sondern durch's Denken, sagen die Stoiker; damit das Bewusstsein aber sei, bedarf es eines Anderen, denn das Denken ist ebenso einseitig. In dieser Kritik des Sextus ist dies ausgesprochen, dass das Denken des Gegenstands als eines Æusseren bedarf, dem es seinen Beifall giebt. Es kann nicht davon die Rede sein, als ob hierbei gemeint wäre, dass der denkende Geist, um als Bewusstsein zu existieren, nicht des Gegenstandes bedürfte; das liegt vielmehr in seinem Begriffe. Aber das Diese des Gegenstandes als eines äusseren ist nur ein Moment, das nicht das einzige noch das Wesentliche ist. Es ist die Erscheinung des Geistes, und er 'ist' nur, indem er erscheint; es muss dies also wohl in ihm vorkommen, den Gegenstand als äusseren zu haben und ihm seinen Beifall zu geben, — d. h. aus

diesem Verhältnis in sich zu gehen und darin seine Einheit zu erkennen, aber ebenso, in sich gegangen, muss er jetzt aus sich seinen Gegenstand erzeugen und sich selbst den Inhalt geben, den er aus sich herausschickt. Der Stoicismus ist nur diese die Einheit seiner selbst und des Gegenstandes setzende, die Uebereinstimmung erkennende Rückkehr des Geistes in sich, aber nicht wieder das Hinausgehen zur Ausbreitung der Wissenschaft eines Inhalts aus sich selbst. Weiter kommend finden wir den Stoicismus nicht, sondern dabei bleibt er stehen, das Bewusstsein dieser Einheit zum Gegenstande zu machen, ohne sie im mindesten zu entwickeln, so dass die Vernunft die einfache Form bleibt, welche nicht zur Unterscheidung des Inhaltes selber fortgeht. Näher liegt also der Formalismus dieses berühmten 'Maassstabes' und 'Beurteilungsgrundes' aller Wahrheit des Inhaltes darin, dass das Denken des Denkens als das Höchste sich diesen Inhalt zwar gemäss findet und ihn sich aneignet, indem es ihn in Allgemeines verwandelt, seine Bestimmungen aber gegeben sind; denn wenn auch das Denken das Leitende ist, so ist es doch immer nur allgemeine Form. Wegen dieser Allgemeinheit giebt das Denken nichts her als die Form der Identität mit sich; das letzte Kriterion ist so nur die formale Identität des Denkens, welches Uebereinstimmung findet. Aber es fragt sich, womit? Da ist nun kein absolutes Selbstbestimmen, kein Inhalt, der aus dem Denken als solchem käme: so kann also Alles mit meinem Denken übereinstimmen. Das Kriterion der Stoiker ist mithin nur der Grundsatz des Widerspruchs; wenn wir jedoch aus dem absoluten Wesen den Widerspruch entfernen, so ist es zwar sich selbst gleich, aber darum eben auch hohl. Die Uebereinstimmung muss eine höhere sein: im Anderen seiner selbst, im Inhalt, in der Bestimmung muss Uebereinstimmung mit sich sein, also Uebereinstimmung mit der Uebereinstimmung.

Nach dieser Erkennung des Princips der Stoiker ist nun sowohl ihre Logik als ihre Moral beurteilt: die eine wie die andere kommt nicht zur immanenten freien Wissenschaft. Dass sie sich mit logischen Bestimmungen auch näher beschäftigten, haben wir schon bemerkt und da sie das abstracte Denken zum Princip machten, so haben sie die formale Logik ausgebildet.[1]) Die Logik ist daher bei ihnen Logik in dem Sinne, dass sie Tätigkeiten des Verstandes als des bewussten Verstandes ausdrückt; es ist nicht mehr wie bei Aristoteles, wenigstens in Ansehung der Kategorien, unterschieden, ob nicht die Formen des Verstandes zugleich die Wesenheiten der Dinge seien, sondern die Formen des Denkens sind als solche für sich gesetzt. Damit tritt denn überhaupt erst die Frage nach der Uebereinstimmung des Denkens und Gegenstandes ein, oder die Forderung, einen eigentümlichen Inhalt des Denkens aufzuzeigen. Allein da aller gegebene Inhalt in das Denken aufgenommen und als ein gedachter gesetzt werden kann, ohne darum seine Bestimmtheit zu verlieren, diese aber der Einfachheit des Denkens widerspricht und nicht aushält, hilft ihm die Aufnahme nichts, denn sein Gegenteil kann ebenso aufgenommen und als Gedachtes gesetzt werden. Der Gegensatz ist damit aber nur in einer anderen Form, denn statt dass der Inhalt sonst in der äusseren Empfindung war, als ein dem Denken nicht Angehöriges, nicht Wahres, ist er jetzt ihm angehörig, aber ihm ungleich

---

[1]) *Die Stoiker sind auch die Begründer der Sprachlehre, wie sich dieselbe durch die lateinischen Grammatiker hindurch bis auf die Gegenwart vererbt hat.* (B.)

in seiner Bestimmtheit, dass das Denken das Einfache ist. Was also vorhin aus dem einfachen Begriffe ausgeschlossen wurde, tritt jetzt in ihn ein; es ist zwar diese Trennung zwischen Verstandestätigkeit und Gegenstand zu machen, ebenso aber am Gegenstande als solchem die Einheit aufzuzeigen, wenn er nur ein Gedachtes ist. Der Skepticismus chicanierte daher besonders die Stoiker eben mit diesem Gegensatze und die Stoiker unter sich selbst hatten an ihren Begriffen immer zu bessern, wie wir denn schon bei Sextus Empiricus sahen, dass sie nicht recht wussten, sollten sie die Vorstellung als 'Eindruck' oder 'Veränderung' oder sonst wie bestimmen. Wenn nun diese Vorstellung in das Herrschende der Seele, ins reine Bewusstsein aufgenommen ist, so fragt Sextus ferner, da das Denken 'in abstracto' das Einfache, Sichselbstgleiche ist, das, als unkörperlich, weder leide noch tätig sei: Wie kann also eine Veränderung, ein Eindruck auf dasselbe gemacht werden? Alsdann die Denkformen selbst seien unkörperlich. Nur das Körperliche könne aber nach den Stoikern einen Eindruck machen, eine Veränderung hervorbringen.[1]) D. h. einerseits, weil Körperliches und Unkörperliches ungleich sind, können sie nicht Eins sein; andererseits sind die unkörperlichen Denkformen als keiner Veränderung fähig nicht der Inhalt, sondern dieser ist nur das Körperliche.

Wenn in der Tat die Denkformen die Gestalt des Inhalts bekommen hätten, so wären sie ein Inhalt des Denkens an ihm selbst gewesen. So aber galten sie nur als 'Gesetze des Denkens' (λεκτά).[2]) Zwar haben die Stoiker eine Angabe der immanenten Bestimmungen des Denkens gehabt und darin wirklich sehr viel getan, wie denn besonders Chrysipp diese logische Seite ausgebildet hat und als Meister darin angeführt wird. Aber diese Ausbildung ist sehr auf das Formale hinausgegangen; es sind die gemeinen, wohlbekannten Formen der 'Schlüsse', deren bei Chrysipp fünf, bei anderen zum Teil mehr zum Teil weniger vorkommen. Einer davon ist der hypothetische Syllogismus durch Remotion: „Wenn's Tag ist, so ist's hell; nun aber ist's Nacht, also 'nicht' hell." Diese logischen Formen des Denkens gelten den Stoikern für das Unbewiesene, das keines Beweises bedarf, — aber es sind auch nur formale Formen, die keinen Inhalt als solchen bestimmen. Der Weise nun sei vorzüglich mächtig in der 'Dialektik', haben die Stoiker gesagt; denn alle Dinge werden durch die logische Erkenntnis eingesehen, sowohl das Physische als das Ethische.[3]) Aber so haben sie diese Einsicht einem 'Subjecte' zugeschrieben, ohne anzugeben, wer denn dieser Weise sei. Da es an objectiven Bestimmungsgründen des Wahren fehlt, wird die letzte Entscheidung der Willkür des Subjectes beigelegt und diese Rednerei vom Weisen hat mithin in nichts ihren Grund als in der Unbestimmtheit des Kriterii, von welcher aus man nicht zur Bestimmung des Inhalts fortgehen kann.[4])

---

[1]) Sext. Empir. adv. Matth. 8 : 403 sqq.; cf. Senec. Epist. 107.

[2]) Diog. Laërt. 7 : 63; Sext. Emp. adv. Math. 8 : 70.

[3]) Diog. Laërt. 7 : 79—80. 83. *(Διαλεκτικὸς μόνος ὁ σοφός. — Cicero: „Sine philosophia non potest effici quem quærimus eloquens." Orat. 4. — Plato: „Wenn man nicht gehörig philosophiert hat, ist man auch nicht im Stande, über irgend etwas nach Gebühr zu sprechen." Phdr. 261 a.)*

[4]) *„Einige lassen die richtige Rede 'Maassstab' sein." D. L. 7 : 54. — Ego: „Das evangelische Wort heisst noch Maassstab des christlichen Denkens. — Spinosa: „Veritas norma sui et falsi est." Eth. 2 : 43 Sch. „Est enim verum index sui et*

Mehr von ihrer Logik, sowie von ihrer Theorie der 'Sätze', die zum Teil damit zusammenfällt, zum Teil eine Grammatik und Rhetorik ist, ist es überflüssig zu erwähnen; es kann damit zu keinem eigentümlichen wissenschaftlichen Inhalt kommen. Denn diese Logik ist nicht, wie Plato's Dialektik, die speculative Wissenschaft der absoluten [1]) Idee, sondern als formale Logik, wie wir oben sahen, die Wissenschaft als festes sicheres unveränderliches Auffassen der 'Gründe', und bei der Einsicht in dieselben bleibt's stehen. [2]) Dieses Logische, dessen Wesen vorzüglich ist, an der Einfachheit der Vorstellung, an dem sich nicht Entgegengesetzten, nicht in Widerspruch Kommenden fortzulaufen, gewinnt die Oberhand. Diese Einfachheit, die nicht die Negativität und nicht den Inhalt an ihr selbst hat, bedarf eines gegebenen Inhalts, den sie nicht 'aufzuheben', — damit aber auch nicht zu eigentümlich Anderem durch sich selbst fortzukommen vermag. Die Stoiker haben das Logische oft in die grösste Einzelnheit ausgebildet; die Hauptsache, die hier zugrundeliegt, ist, dass das Gegenständliche dem Denken entspricht und sie dieses Denken näher untersuchten. Ist es nun in einer Art auch ganz richtig, dass das Allgemeine das Wahre ist und das Denken einen bestimmten Inhalt hat, der auch 'concret' sein soll, so ist doch die Hauptschwierigkeit, aus dem Allgemeinen die besondere Bestimmung abzuleiten, so dass es in dieser Selbstbestimmung zugleich mit sich identisch bleibe, von den Stoikern nicht gelöst worden, — was schon den Skeptikern zum Bewusstsein gekommen. Dies ist der Hauptgesichtspunkt der stoischen Philosophie, der sich also auch in ihrer Physik zeigte.

3. *Moral.*

Da das Theoretische des Geistes, die Lehre vom Erkennen, schon in die Untersuchung des Kriterions fiel, so haben wir drittens nur noch von der 'Moral' der Stoiker zu sprechen, die sie am berühmtesten gemacht hat, aber ebensowenig über dieses Formale hinauskommt, wenn sich gleich nicht läugnen lässt, dass sie in ihrer Darstellung einen Gang genommen haben, der für die Vorstellung plausibel scheint, in der Tat aber mehr äusserlich und empirisch ist.

a. Um erstens den Begriff der Tugend zu finden, hat namentlich Chrysipp

---

falsi." Ep. 21 (34). — Ego: Verum criteriumque veri distinguuntur, sed non sunt separata; est enim verum unum in multis invenitque se pura veritas in negativitate absoluta. (B.)

[1]) *oder beharrlich flüssigen, sich unaufhörlich entzweienden und in sich zurückkehrenden.* (B.)

[2]) *„Es ist nicht schwer einzuschen, dass die Manier, einen Satz aufzustellen, 'Gründe' für ihn anzuführen und den entgegengesetzten durch Gründe ebenso zu widerlegen, nicht die Weise ist in der die Wahrheit auftreten kann." (2 : 36.) Schopenhauer: „Ich denke, es ist nicht schwer, einzusehen, dass wer dergleichen voranschickt, ein unverschämter Scharlatan ist, der die Gimpel betören will und merkt, dass er an den Deutschen des 19. Jahrhunderts seine Leute gefunden hat." (4 : 36.) „'Beweise' sind überhaupt weniger für die, welche lernen, als für die, welche disputieren wollen." (1 : 112.) „Alle Philosophen haben darin geirrt, dass sie die Philosophie für eine 'Wissenschaft' hielten und sie daher am Leitfaden des Satzes vom Grunde suchten." (Nachlass 4 : 40.) „Nichts lässt sich a priori 'beweisen', sondern nur a priori einsehen lässt sich manches." (Nachl. 3 : 22.) „Ich bin nun einmal redlich." (Briefe S. 168.) Ego: Man sehe z. B. SS. 818—819 in der Leidener Ausgabe der Hegel'schen Encyklopädie.* (B.)

einige ganz gute Expositionen über das Praktische überhaupt, die Diogenes Laertius (7:85—86) näher anführt; es sind 'psychologische' Ausführungen, in denen Chrysipp die formale Uebereinstimmung seiner mit sich selbst festhält. Die Stoiker sagen nämlich nach ihm: „Die erste Begierde (ὁρμή) des Tiers geht darauf, sich selbst zu erhalten, indem die Natur ursprünglich ein jedes Wesen mit ihm selber befreundet. Dieses Erste, jedem Tiere Einheimische" (der immanente Trieb) „ist also die Zusammenstimmung des Tiers mit sich selbst und das Bewusstsein hievon" — das Selbstgefühl, wodurch „das Tier sich nicht sich selbst entäussert. So treibt es das Schädliche von sich ab und nimmt das ihm Dienliche auf"; dies ist der Begriff des Aristoteles von der Natur des Zweckmässigen, in welchem, als dem Princip der Tätigkeit, sowohl der Gegensatz als seine Aufhebung enthalten ist. „Nicht das 'Vergnügen' ist das Erste, sondern dieses" (Gefühl der Befriedigung) „kommt nur erst hinzu, wenn die Natur eines Tieres, die sich durch sich selbst sucht, das, was seiner Zusammenstimmung mit sich gemäss ist, in sich empfängt." Dies ist ebenfalls beifallswürdig: Selbstgefühl, Vergnügen ist eben Rückkehr in sich, das Bewusstsein der 'Einheit', worin ich etwas geniesse und damit 'meine' Einheit als dieses Einzelnen im gegenständlichen Elemente habe. So ist es auch in Ansehung des Menschen; seine Bestimmung ist, sich selbst zu erhalten, aber mit bewusstem Zweck, mit Besonnenheit, nach der Vernunft. „In den Pflanzen wirkt die Natur ohne Trieb (ὁρμῆς) und Empfindung, aber auch in uns ist einiges nach Weise der Pflanze." In der Pflanze ist nämlich auch 'der samenhaltige Begriff', aber bei ihr nicht als Zweck, noch als ihr Gegenstand, sondern sie weiss nichts davon. „In den Tieren kommt der Trieb hinzu; in ihnen macht die Natur das, was nach dem Triebe ist, dem Ursprünglichen gemäss", d. h. der Endzweck des Triebes ist eben das Ursprüngliche ihrer Natur, durch die sie auf ihre Selbsterhaltung gehen. „Die vernünftigen Wesen machen ebenso die Natur zum Zwecke; dieser ist aber, der Vernunft gemäss zu leben, denn die Vernunft wird in ihnen der Künstler des Triebes", d. h. sie macht beim Menschen ein Kunstwerk aus dem, was im Tiere nur Trieb ist. Der Natur gemäss leben heisst also bei den Stoikern vernünftig leben. [1])

Dies sieht nun so aus, wie Recepte der Stoiker, die rechten Beweggründe zur 'Tugend' zu finden. Denn ihr Princip ist im Allgemeinen, „man müsse 'der Natur gemäss' leben, d. h. der Tugend gemäss leben; denn zu ihr führt uns die" (vernünftige) „Natur." Das ist das 'höchste Gut', der Endzweck von allem, — eine Hauptform der stoischen Moral, die bei Cicero als 'finis bonorum' oder 'summum bonum' vorkommt. Bei den Stoikern ist es 'die richtige Vernunft' selbst, die für sich festzuhalten ihnen als das höchste Princip gilt. [2]) Aber auch

---

[1]) *„Die Weisen sind auch gut." Antisthenes. — Die Stoiker: „Der Weise tut alles recht." (D. L. 7:125; vgl. Mc. 7:37.) Dem Weisen ist alles... erlaubt: D. L. 7:125. 130. 188. Man sündigt immer, man sündigt nie.* (B.)

[2]) *Cicero: „Herillus scientiam summum bonum esse defendit, nec rem ullam aliam per se expetendam; multa dicta sunt ab antiquis de contemnendis ac despiciendis rebus humanis. Hoc unum Aristo tenuit: præter virtutes negavit rem esse ullam aut fugiendam aut expetendam." ('De Fin.' 5:73; cf. D. L. 7:37. 165.) Seneca: „Philosophia autem et contemplativa est et activa." (Ep. 95:10.) Laërtios Diogenes: „Deshalb wird ein naturgemässes Leben Zweck." (7:88.) Seneca: „Philosophiam studium virtutis esse dixerunt." (Ep. 89:5.) Epiktet: „Sustine et abstine." (A. Gell. 17:19.) Zeno: „Der Weise allein ist frei." (D. L. 7:121.) — Ego:*

hier sehen wir denn sogleich, dass wir damit nur ganz formal im Kreise herumgeführt werden, indem die Tugend, das Naturgemässe und die Vernunft nur durch einander bestimmt werden. Die Tugend besteht darin, der Natur gemäss zu leben, und was der Natur gemäss ist, ist die Tugend. Ebenso soll ferner das Denken bestimmen, was der Natur gemäss sei; der Natur gemäss ist aber wiederum nur das, was durch die Vernunft bestimmt ist. Näher sagen die Stoiker aber bei Diogenes Laertius (7 : 87—87): „Der Natur gemäss leben, heisst Dem gemäss leben, was uns die Erfahrung von den Gesetzen sowohl der allgemeinen Natur als unserer Natur lehrt; indem wir nichts tun, was das allgemeine Gesetz verbietet, d. h. die richtige Vernunft, die durch alles hindurchgeht, und dieselbe ist im Zeus, dem Lenker (καθηγεμόνι) des Systems der Dinge. Die Tugend des Glücklichen ist diese, wenn alles geschieht in der Uebereinstimmung des Genius (δαίμονος) eines jeden nach dem Willen der Ordnung des Ganzen." Dieses bleibt also alles in dem allgemeinen Formalismus stehen.

Dass die Tugend darin besteht, dem Gedachten zu folgen, d. h. dem allgemeinen Gesetze, der richtigen Vernunft, müssen wir den Stoikern durchaus zugeben; etwas ist nur insofern 'sittlich' und 'recht', als eine allgemeine Bestimmung darin vollführt und zur Darstellung gebracht ist. Diese ist das Substantiale, die Natur eines Verhältnisses und damit haben wir die Sache, die eben nur im Denken ist. Das Allgemeine, was die letzte Bestimmung im Handeln sein muss, ist aber nicht 'abstract', sondern das Allgemeine 'in diesem Verhältnisse', wie z. B. im Eigentum das Besondere auf die Seite gestellt wird. Indem der Mensch als ein denkend gebildeter Mensch nach seiner Einsicht handelt, ordnet er die Triebe und Neigungen dem Allgemeinen unter; denn diese sind einzeln. In jedem Tun des Menschen ist Einzelnes, Besonderes; es ist aber ein Unterschied, ob das Besondere als solches hervorgehoben oder in diesem Besonderen das Allgemeine festgehalten wird. Im Festhalten dieses Allgemeinen besteht das Energische des Stoicismus. Dieses Allgemeine hat so aber noch keinen Inhalt, ist unbestimmt, und dadurch ist die Tugendlehre der Stoiker[1]) mangelhaft, hohl, leer und langweilig. Die Tugend wird zwar energisch, erweckend, erbaulich empfohlen, aber was dieses allgemeine Gesetz der Tugend sei, darüber fehlt es an Bestimmungen.

b. Die andere Seite zum Guten ist nun die äusserliche Existenz und die Zustimmung der Umstände, der äusseren Natur, zu dem Endzweck des Menschen. Denn haben auch die Stoiker das Gute als das Gesetzmässige in Beziehung auf den praktischen Willen ausgesprochen, so bestimmten sie es doch nach Diogenes Laertius zugleich als das 'Nützliche', „entweder an und für sich unmittelbar nützlich, oder nicht entfernt von der Nützlichkeit", so dass überhaupt das 'Nützliche' gleichsam das 'Accidens' der 'Tugend' war. „Die Stoiker unterschieden ferner das 'vielfache' Gute als Gutes der Seele und äusserliches,

---

Freiheit, sich vom Vergnügen fern zu wissen, sieht der Freiheit zum Elend ähnlich und eine Befreiung, welche schliesslich die Forderung zu grossartiger Entsagung für die Welt mit sich bringt, — ist nicht eben eine das Bewusstsein unmittelbar beglückende. „Herillos sagte bisweilen einen Zweck (d. h. ein höchstes Gut) gebe es nicht." (D. L. 7 : 165.) (B.)

1) *Ebenso wie ihre Naturlehre.* "Οντα δὴ μόνα τὰ σώματα ἐκάλουν, *was seine Richtigkeit hatte (indem die Körper die Dinge sind und die Idealität nicht als Realität existiert) und gleichwol hohles Gerede blieb.* (B.)

jenes die Tugenden und die Handlungen derselben, dieses z. B. einem edlen Vaterlande anzugehören, einen tugendhaften Freund zu haben und so fort. Drittens weder äusserlich noch in dem Selbstbewusstsein liege es allein, wenn derselbe Eine 'tugendhaft und glücklich' ist." Diese Bestimmungen sind nun ganz gut. Was die 'Nützlichkeit' betrifft, braucht die Moral nicht so spröde dagegen zu tun, denn jede gute Handlung ist in der Tat nützlich, d. h. eben, sie hat Wirklichkeit und bringt 'etwas Gutes' hervor; eine gute Handlung, die nicht nützlich wäre, ist keine Handlung, hat keine Wirklichkeit. Das Unnützliche an sich des Guten ist die Abstraction desselben, als einer Nichtwirklichkeit. Man darf nicht nur sondern múss auch das Bewusstsein der Nützlichkeit haben, denn es ist wahr, dass das Gute nützlich zu wissen ist. Die 'Nützlichkeit' heisst nichts anderes, als dass man über seine Handlung ein Bewusstsein habe. [1]) Wenn dieses Bewusstsein tadelhaft ist, so ist es ebenso noch mehr, viel von der Güte seiner Handlung zu wissen und sie weniger in der Form der Notwendigkeit zu betrachten. So wurde die Frage aufgeworfen, wie sich Tugend und Glücksäligkeit zu einander verhielten, — ein Thema, welches auch die Epikureer behandelt haben. Hier wurde es nun, wie auch in neueren Zeiten, für das grosse Problem angesehen, ob die Tugend an und für sich glücklich mache oder nicht, — ob der Begriff der Glücksäligkeit in ihrem Begriffe liege. Jene Einheit der Tugend und der Glücksäligkeit, als die Mitte, ist dann richtig als das Vollendete vorgestellt, das weder nur dem Selbstbewusstsein noch nur dem Æusseren angehörig sei.

Um nun die algemeine Beantwortung dieser Frage geben zu können, müssen wir uns des Obigen, des Princips der Selbsterhaltung, erinnern, demzufolge die Tugend auf die vernünftige Natur gehe. Die Erfüllung seines Zwecks ist Glücksäligkeit, als das Sich-realisiert-Finden, und Wissen oder Anschauen seiner selbst als eines Æusserlichen, — einer Uebereinstimmung seines Begriffes, oder seines Genius, mit seinem Sein oder seiner Realität. Dass die Tugend mit der Glücksäligkeit übereinstimmt, heisst also: Das tugendhafte Handeln realisiert sich an und für sich selbst, der Mensch wird sich darin unmittelbar selbst zum Gegenstande und kommt zur Anschauung seiner selbst als Gegenständlichen, oder des Gegenständlichen als seiner. Es liegt dies im Begriffe des Handelns, und zwar des guten Handelns. Denn das Schlechte zerstört das Wesen und ist der Selbsterhaltung entgegengesetzt; das Gute aber ist eben das, was auf seine Selbsterhaltung geht und sie bewirkt, — der gute Zweck also der Inhalt, der sich im Handeln realisiert. Allein in dieser allgemeinen Beantwortung jener Frage hat eigentlich weder das Bewusstsein des an sich seienden Zweckes genau die Bedeutung der Tugend, noch das Handeln aus demselben genau die Bedeutung des tugendhaften Handelns, noch die Realität, die es erlangt, die Bedeutung der Glücksäligkeit. Der Unterschied liegt darin, dass die Stoiker nur bei diesem allgemeinen Begriffe stehen geblieben sind, und ihn unmittelbar als Wirklichkeit gesetzt haben, in welcher damit aber auch nur der Begriff des tugendhaften Handelns, nicht 'die Realität' ausgedrückt ist.

Ein Weiteres ist, dass, gerade indem die Stoiker dabei stehen geblieben sind,

---

[1]) *Zu vergleichen wäre hier die 1905 bei A. H. Adriani in Leiden erschienene Abhandlung über den Nutzen der Philosophie, die freilich holländisch geschrieben ist. In den Jahren 1900—1910 redet reine Vernunft eben Holländisch.* (B.)

hiermit sogleich der Gegensatz von Tugend und Glücksäligkeit eintritt, oder, in abstracter Form, von Denken und Bestimmung desselben. Diese Gegensätze sind bei Cicero 'honestum' und 'utile' und um ihre Vereinigung handelt es sich.[1]) Der Tugend, welche dies ist, dem allgemeinen Gesetze der Natur zufolge zu leben, steht die Befriedigung des Subjectes als solchen in seiner Besonderheit entgegen. Die zwei Seiten sind: erstens diese Besonderheit des Individuums, welche nach den verschiedensten Seiten Existenz in mir, als abstract 'Diesem', hat, z. B. in der Voraussetzung bestimmter Triebe, und hierher gehört Lust und Vergnügen, worin mein Dasein mit den Forderungen meiner Besonderheit übereinstimmt. Das Zweite ist, dass ich als der Wille, der das Gesetz vollbringt, nur der formale Charakter bin, das Allgemeine zu betätigen, und so das Allgemeine wollend bin ich in Uebereinstimmung mit mir als Denkendem. Beides kommt nun in Collision mit einander und indem ich die eine oder die andere Befriedigung suche, bin ich in Collision mit mir selbst, weil ich auch Einzelner bin. Darüber kann man denn viele triviale Dinge hören, z. B. dass es dem Tugendhaften oft schlecht gehe, — dem Lasterhaften gut, er glücksälig sei u. s. f. Unter dem 'Gutgehen' sind dann alle äusserlichen Umstände begriffen, und im Ganzen ist der Inhalt ganz platt, denn Erreichung gewöhnlicher Zwecke, Absichten und Interessen machen ihn aus. Dergleichen kündigen sich jedoch gleich als nur zufällig und äusserlich an; über diesen Standpunkt des Problems ist man daher bald hinaus, so dass die äusserlichen Genüsse, Reichtum, vornehme Geburt u. s. f. nicht der Tugend, der Glücksäligkeit gemäss sind. Die Stoiker haben vielmehr gesagt: „Das 'an sich' Gute ist das 'Vollkommene'" (seinen Zweck Erfüllende) „nach der Natur des Vernünftigen; ein solches nun ist die Tugend, das 'Hinzukommende' aber die 'Freude', das Vergnügen und dergleichen"[2]) — der Zweck der Zweck der Befriedigung des Individuums für sich. Es könne also hinzukommen, wiewohl es gleichgültig sei, wenn es auch nicht kommt, denn da diese Befriedigung nicht Zweck sei, so verschlage es ebensowenig, wenn Schmerz hinzukomme. Dieses Sich-nur-nach-der-Vernunft-Betragen enthält also näher die abstracte Concentration des Menschen in sich, dass das Bewusstsein des Wahren in sich gehe, so dass er auf alles, was den unmittelbaren Trieben, Empfindungen u. s. f. angehört, Verzicht leistet.

In diesem ganz formalen Princip, sich in sich nur denkend in reiner Uebereinstimmung mit sich zusammenzuhalten, liegt nun eben das Sichgleichgültigmachen gegen jeden besonderen Genuss, Neigung, Leidenschaft, Interesse. Weil dieses Folgen den Bestimmungen der Vernunft dem Vergnügen entgegengesetzt ist, soll man in Nichts seine Bestimmung oder Befriedigung suchen als eben darin, seiner Vernunft gemäss zu sein, sich in sich, nicht aber in etwas äusserlich Bedingtem zu befriedigen. Ueber das 'Leidenschaftliche' als etwas Widersprechendes ist von den Stoikern daher viel räsoniert worden. Seneca's und Antonin's Schriften enthalten in dieser Rücksicht viel Wahres und mögen den noch nicht zu höherer Ueberzeugung gelangten Menschen sehr lehrreich unterstützen; man wird Seneca's Talent anerkennen aber sich auch überzeugen müssen, dass das nicht ausreiche. Antonin (8 : 7) zeigt psychologisch, dass Lust oder Vergnügen kein Gut sei: „Reue ist ein gewisser Tadel seiner selbst, weil man etwas Nützliches

---

1) Cicer. De officiis I 3, III; Diog. Laërt. 7 : 98—99.
2) Diog Laërt. 7 : 94.

verfehlt hat; das Gute muss etwas Nützliches sein, und der schöne und gute Mensch muss dasselbe sich zu seinem Interesse machen. Kein schöner und guter Mensch aber wird Reue empfinden, dass er ein Vergnügen verfehlt hat; das Vergnügen ist also nichts Nützliches, noch Gutes. Wer Begierde des 'Ruhms' nach seinem Tode hat, bedenkt nicht, dass jeder, der ihn im Andenken hat, auch selbst stirbt, und wieder 'der' auf diesen folgt, bis alle Erinnerung durch diese Bewundernden und Untergegangenen selbst erlischt." Ist nun auch diese Unabhängigkeit und Freiheit nur formal, so muss man doch die Grösse dieses Princips anerkennen. In dieser Bestimmung der abstract inneren Unabhängigkeit und Freiheit des Charakters in sich liegt eben die Kraft, welche die Stoiker ausgezeichnet hat; diese Energie der Stoiker, dass der Mensch nur dies zu suchen habe, sich selbst gleich zu bleiben, hängt also mit dem Formalen selbst zusammen, welches ich angegeben habe. Wenn nämlich das Bewusstsein der Freiheit mein Zweck ist, sind in diesem allgemeinen Zweck des reinen Bewusstseins meiner Selbstständigkeit alle besonderen Bestimmungen der Freiheit, welche die Pflichten und die Gesetze ausmachen, verschwunden. Das hat also die Willensstärke des Stoicismus ausgemacht, das Besondere nicht zu seinem Wesen zu rechnen, sondern sich daraus herauszuziehen; wir sehen, dass dieses einerseits wahrhaftes Princip ist, aber andererseits zugleich 'abstract' bleibt.

Indem nun das Princip der stoischen Moral das Zusammenstimmen des Geistes mit sich selbst sein soll, ist es doch darum zu tun, dass dieses nicht formal bleibe, also das in diesem In-sich-Zusammenhalten nicht Enthaltene nicht mehr davon ausgeschlossen werde. Jene 'Freiheit', welche die Stoiker dem Menschen zuschreiben, ist nicht ohne Beziehung auf Anderes; so ist er nun aber vielmehr abhängig, und in diese Seite fällt eben die Glücksäligkeit. Meine Unabhängigkeit ist nur die eine Seite, der die andere Seite, die besondere Seite meiner Existenz, deshalb noch nicht entspricht. Die alte Frage, die in dieser Zeit hervorgetreten, ist also die der 'Harmonie von Tugend und Glücksäligkeit'. Wir sagen statt 'Tugend' 'Moralität', indem das, wonach ich mich in meinen Handlungen richten soll, nicht wie in der Tugend mein zur Gewohnheit gewordener Wille sein soll, sondern 'Moralität' enthält wesentlich meine subjective Ueberzeugung, dass das, was ich tue, den vernünftigen Willensbestimmungen, den allgemeinen Pflichten gemäss ist. [1]) Jene Frage ist eine notwendige, ein Problem, das uns zu Kant's Zeit beschäftigt hat, und der Punkt, von wo aus es aufzulösen ist, geht darauf, in was die Glücksäligkeit zu setzen sei. Es wird dann näher viel darüber gesprochen, worin ihr Genuss zu suchen sei. Vom Æusserlichen, dem Zufalle Preisgegebenen muss man jedoch sogleich abbrechen. Glücksäligkeit heisst im Allgemeinen nichts als das Gefühl der Uebereinstimmung mit sich. Das Angenehme beim sinnlichen Genuss sagt uns zu, indem eine Uebereinstimmung mit uns darin enthalten ist, das Widrige, Unangenehme dagegen ist eine Negation, ein Mangel am Entsprechen unserer Triebe. Die Stoiker haben nun diese Uebereinstimmung des Inneren mit sich selbst, jedoch nur als innere Freiheit, und das Bewusstsein oder nur das Gefühl dieser Uebereinstimmung eben wesentlich als Genuss gesetzt, so dass dieser in der

*[1]) *Im Begriffe Hegels verhalten sich Moralität und Sittlichkeit wie das subjective Bewusstsein von Gerechtigkeit, Bosheit und Güte und das selbstverständlich Vernünftige der Sitten in Familie, Gesellschaft und Staat.* (B.)

Tugend selbst enthalten sei. Immer jedoch bleibt dieser Genuss ein Secundarium, eine Folge, die insofern nicht zum Zwecke gemacht werden darf, sondern nur als ein Accessorium betrachtet werden soll. Die Stoiker sagten in dieser Rücksicht, nur Tugend sei zu suchen, mit der Tugend sei aber für sich selbst Glücksäligkeit gefunden, da sie für sich als solche besälige. Diese Glücksäligkeit sei die wahrhafte, unerschütterliche, wenn auch sonst der Mensch in Unglück sei[1]; das Grosse in der stoischen Philosophie ist somit, dass in den Willen, wenn er so in sich zusammenhält, nichts einbrechen kann und alles andere draussen gehalten wird, weil selbst die Entfernung des Schmerzes nicht Zweck werden kann. Die Stoiker sind verlacht worden, weil sie gesagt haben, der Schmerz sei kein Uebel[2]; von Zahnschmerzen u. s. f, und dergleichen ist aber in diesem Problem nicht die Rede. Man muss wissen, dass man dergleichen hingegeben ist; ein solcher Schmerz — und Unglück ist jedoch zweierlei. Das Problem ist also durchaus nur so zu verstehen, dass eine Harmonie des vernünftigen Wollens mit der äusserlichen Realität gefordert wird. Zu dieser Realität gehört denn auch die Sphäre des besonderen Daseins, der Subjectivität, des Persönlichen, der besonderen Interessen. Aber von diesen Interessen gehört auch wieder nur das Allgemeine in diese Realität, denn nur insofern es allgemein ist, kann es mit der Vernünftigkeit des Willens harmonieren. Es ist also ganz richtig, dass Leiden, Schmerz u. s. f. kein Uebel ist, wodurch die Gleichheit mit mir selbst, meine Freiheit gestört werden könnte; ich bin im Zusammenhalten mit mir über dergleichen erhaben und kann ich es auch wohl empfinden, so soll es mich doch nicht in mir entzweien. Diese innere Einheit mit mir, als empfunden, ist die Glücksäligkeit und diese wird nicht durch äusserliche Uebel gestört.

Ein anderer Gegensatz ist der innerhalb der Tugend selbst. Indem das allgemeine Gesetz der richtigen Vernunft allein zur Richtschnur des Handelns genommen werden soll, giebt es eigentlich keine feste Bestimmung mehr, denn alle Pflicht ist immer gleich ein besonderer Inhalt, der freilich in allgemeiner Form gefasst werden kann, ohne dass dies aber dem Inhalte etwas tue. Indem die Tugend überhaupt also das dem Wesen oder Gesetze der Dinge Angemessene ist, hiess im allgemeinen Sinne bei den Stoikern alles Tugend in jedem Fache, was das Gesetzmässige desselben ist. Sie sprechen deswegen, sagt Diogenes (7 : 92) auch von 'logischen' und 'physischen' Tugenden, wie überhaupt ihre Moral die einzelnen Pflichten (τὰ καθήκοντα) dadurch darstellt, dass sie die einzelnen natürlichen Verhältnisse durchgeht, in denen der Mensch steht und zeigt, was in ihnen vernünftig sei.[3] Dies ist aber nur ein Weg des Räsonnements durch 'Gründe', wie wir ihn auch bei Cicero sehen. Insofern also ein letztes entscheidendes Kriterion dessen, was gut sei, nicht aufgestellt werden kann, sondern der Grundsatz bestimmungslos ist, fällt die letzte Entscheidung in das Subject. Wie früher das 'Orakel' das Entscheidende war, so ist bei dem Beginne dieser tieferen Innerlichkeit das Subject zum Entscheidenden des Rechtes gemacht. Seit Sokrates hatte nämlich die Bestimmung des Rechten durch 'Sitte' in Athen aufgehört, ein Letztes zu sein; bei den Stoikern fällt somit alle äussere Be-

---

1) Diog. Laërt. 7 : 127—128. Cicer. Paradox. 2; de Fin. 3 : 75.
2) Cicer. De finibus 3 : 13; Tusculan. Quæst. 2; 25.
3) Diog. Laërt. 7 : 107—108.

stimmung weg, und das Entscheidende kann nur in das Subject als solches gesetzt sein, das aus sich in letzter Instanz, als 'Gewissen', bestimmt. Obschon sich hierauf viel Erhebendes und Erbauliches stützen lässt, mangelt es doch an einer wirklichen Bestimmung; es giebt daher nach den Stoikern nur Eine Tugend[1]) und der Weise ist der Tugendhafte.[2])

c. Die Stoiker haben so drittens auch die Manier gehabt, ein Ideal des Weisen aufzustellen, welches aber eben weiter nichts als der Wille des Subjectes ist, der in sich nur sich will, bei dem Gedanken des Guten stehen bleibt, weil es gut sei, fest sich durch nichts anderes, Begierde, Schmerz u. s. f., bewegen lässt, nur seine Freiheit will, alles andere aufzugeben bereit ist, — der also, wenn er auch äusserlich Schmerz, Unglück empfindet, dies doch von der Innerlichkeit seines Bewusstseins abtrennt. Die Frage, warum das Aussprechen der realen Sittlichkeit bei den Stoikern die Form des Ideals des Weisen hat, findet aber ihre Beantwortung darin, dass der blosse Begriff des tugendhaften Bewusstseins, des Handelns nach dem an sich seienden Zwecke, allein im einzelnen Bewusstsein das Element der sittlichen Realität findet. Wenn die Stoiker nämlich über den blossen Begriff des Handelns für den an sich seienden Zweck hinausgegangen und zum Erkennen des Inhaltes gekommen wären, so würden sie nicht nötig gehabt haben, dieses als ein Subject auszudrücken. Die vernünftige Selbsterhaltung ist ihnen die Tugend.[3]) Fragen wir aber, was das sei, was durch die

---

[1]) Plutarch. De Stoicorum repugnantiis, p. 1031 (ed. Xyl.); Stob. Eclog. ethic. P. II, p. 180; Diog. Laert. 7 : 125.

[2]) *Sapiens non peccat: Philo Jud. qu. omn. prob. lib. 9; D. L. 7 : 125, J. Stob. Ecl. 2 : 120. „Nemo bonus nisi sapiens." (Sen. de Const. 7 : 2.) „Peccavimus omnes,... nec deliquimus tantum, sed usque ad extremum ævi delinquemus." (De Clem. 1 : 6, 3.) „Idem semper de nobis pronuntiare debebimus malos esse nos, malos fuisse, invitus adjiciam et futuros esse." (De Ben. 1 : 10, 3.) „Si vis vacare animo aut pauper sis oportet aut pauperi similis." (Ep. 17 : 5.) „Boni viri laborant, impendunt, impenduntur, et volentes quidem." (De Prov. 5 : 4.) „Si deos imitaris, da et ingratis beneficia, nam et sceleratis sol oritur et piratis patent maria." (De Ben. 4 : 26.) „Sapiens colaphis percussus quid faciet? Quod Cato, cum illi os percussum esset: non excanduit, non vindicavit injuriam, ne remisit quidem, sed factum negavit." (De Const, 14 : 3.) Sapiens vacuus est perturbationis: D. L. 7 : 117. „Quandoque ultimus dies venerit non cunctabitur sapiens ire ad mortem certo gradu." (Sen. de Br. V. 11 : 2.) „Qui sive toto corpore tormenta patienda sunt, sive flamma ore rapienda est, sive extendendæ per patibulum manus, non quærit quid patiatur, sed quam bene." (Lact. I. D. 6 : 17.) „Hic est magnus animus qui se Deo tradidit." (Sen. ep. 107 : 12.) „Vir ille perfectus adeptusque virtutem." (Ep. 120 : 12.) „Vera progenies." (De Prov. 1.) „Excepta mortalitate similis Deo." (De Const. 8 : 2.) „Numquam de fato suo questus est; fecit multis intellectum sui et non aliter quam in tenebris lumen effulsit advertitque in se omnium animos, cum esset placidus et lenis, humanis divinisque rebus pariter æquus." (Ep. 120 : 13.) „Præterea idem erat semper et in omni actu par sibi, jam non consilio bonus, sed more eo perductus, ut non tantum recte facere posset, sed nisi recte facere non posset." (Ep. 120 : 10.) „Hæc redimat sanguis populos, hac cæde luatur quidquid Romani meruerunt pendere mores!" (Lucanus 2 : 311—312.)* Δόγμα εἰσηγῆται σφόδρα ἀναγκαῖον, ὅτι πᾶς σοφὸς λύτρον ἐστὶ τοῦ φαύλου. *(Philo Jud. de SS. A. et C. 37.) Dicunt etiam sapientes solos esse sacerdotes (D. L. 7 : 119, J. Stob. Ecl. 2 : 122)... et reges (D. L. 7 : 122), — ac sapientum esse omnia (D. L. 7 : 125).* Γέγραπται γὰρ ὅτι χρηστοὶ ἔσονται οἰκήτορες γῆς. *(1 Clem. 14 : 4.) „Age, infelix, ecquando amabis?" (Sen. de Ira 3 : 28.)* (B.)

[3]) *Epictet: „Nihil recuso quod Deo videbitur." (Diss. 2 : 16, 42.) Seneca: „Placeat homini quidquid Deo placuit!" (Ep. 74 : 20.)*

Tugend hervorgebracht wird, so lautet die Antwort: Eben das vernünftige Selbsterhalten, und so sind sie auch mit diesen Ausdrücken über jenen formalen Zirkel nicht hinaus. Die sittliche Realität ist nicht als das bleibende, hervorgebrachte und sich immer hervorbringende 'Werk' ausgesprochen. Die sittliche Realität ist eben dies, zu sein, denn wie die Natur ein bleibendes, seiendes System ist, ebenso soll auch das Geistige als solches eine gegenständliche Welt sein. Zu dieser Realität sind nun aber die Stoiker nicht gekommen. Oder wir können dies eben auch so fassen: Ihre sittliche Realität ist nur 'der Weise', ein 'Ideal', nicht eine 'Realität', — in der Tat der blosse Begriff, dessen Realität nicht[1]) dargestellt ist.

Diese Subjectivität ist schon darin enthalten, dass die sittliche Wesenheit, als Tugend ausgedrückt, damit unmittelbar die Gestalt hat, nur als eine Eigenschaft des Einzelnen vorhanden zu sein. Diese Tugend als solche, insofern nur die sittliche Wesenheit des Einzelnen gemeint ist, kann nun nicht an und für sich zur Glücksäligkeit gelangen, wiewohl eben die Glücksäligkeit, als die Seite der Realisierung, auch nur die Realisierung des Einzelnen wäre. Denn diese Glücksäligkeit wäre eben der Genuss des Einzelnen, als die Zusammenstimmung der Existenz mit ihm als Einzelnem, aber mit ihm als Einzelnem eben stimmt die wahre Glücksäligkeit nicht zusammen, nur mit ihm als 'allgemeinem' Menschen. Der Mensch muss auch gar nicht wollen, dass sie mit ihm als einzelnem Menschen zusammenstimme; nämlich er muss eben gegen die Einzelnheit seiner Existenz gleichgültig sein, — ebensosehr gegen die Zusammenstimmung als gegen die Nichtzusammenstimmung zu dem Einzelnen, ebensosehr der Glücksäligkeit entbehren können, als, wenn er sie besitzt, frei von ihr sein; oder sie ist nur eine Zusammenstimmung seiner mit sich selbst als eines Allgemeinen. Ist darin eben auch nur der subjective Begriff der Sittlichkeit enthalten, so ist damit doch ihr wahres Verhältnis ausgesprochen, denn sie ist diese Freiheit des in sich ruhenden und sich unabhängig von den Gegenständen geniessenden Bewusstseins, was wir als das Ausgezeichnete der stoischen Moral ausgesprochen haben. Es ist dem stoischen Selbstbewusstsein hiermit nicht um seine Einzelnheit als solche zu tun, sondern lediglich um 'die Freiheit', worin es seiner selbst nur als des Allgemeinen bewusst ist. Kann man nun auch diese Glücksäligkeit zum Unterschiede von der anderen eben die wahre Glücksäligkeit nennen, so bleibt doch überhaupt 'Glücksäligkeit' alsdann ein schiefer Ausdruck. Der Selbstgenuss des vernünftigen Bewusstseins in sich, als ein unmittelbar Allgemeines, ist ein Sein, das durch die Bestimmung der Glücksäligkeit 'verstellt' wird[2]), denn eben in der Glücksäligkeit liegt das Moment des Selbstbewusstseins als einer Einzelnheit. Aber dieses 'unterschiedene' Bewusstsein ist nicht in jenem Selbstgenusse, sondern in jener Freiheit hat das Einzelne vielmehr nur das Selbstgefühl seiner Allgemeinheit. Das Streben nach der Glücksäligkeit, nach dem geistigen Vergnügen, und das Schwatzen von der 'Vortrefflichkeit' der 'Vergnügungen' der 'Wissenschaft' und 'Kunst' u. s. w. ist daher etwas Schales, denn die Sache selbst, mit der sich darin beschäftigt wird, hat eben nicht mehr die 'Form' des Vergnügens, — oder eben sie hebt jene Vorstellung auf. Auch ist dieses Ge-

---

1) *Wie im Evangelium.* (B.)

2) *Vgl. hier SS. 557—572 in der Leidener Ausgabe der Phænomenologie des Geistes.* (B.)

schwätz vergangen und hat kein Interesse mehr. Es ist der wahre Geist, sich um die Sache, nicht zum Vergnügen, d. h. mit der beständigen Reflexion der Beziehung auf sich als Einzelnen, sondern um die Sache als Sache, als an sich Allgemeines, zu bekümmern.[1]) Man muss sorgen, dass es einem als einzelnem sonst leidlich geht; je vergnüglicher, nun, desto besser, aber davon ist weiter kein Aufhebens und Sprechens zu haben, alsob darin so viel 'Vernünftiges' und 'Wichtiges' läge; das stoische Bewusstsein kommt jedoch nicht über diese Einzelnheit hinaus, nicht zur Realität[2]) des Allgemeinen, und hat damit nur die Form, das Reale[3]) als ein Einzelnes, als den Weisen, auszudrücken.

Das Höchste des Aristoteles, 'das Denken des Denkens', ist auch im Stoicismus vorhanden, aber so, dass jenes nicht einzeln steht, wie es bei Aristoteles den Schein hat, und anderes neben ihm, sondern dass es das Einzige ist. So liegt im stoischen Bewusstsein gerade diese Freiheit, dieses negative Moment der Abstraction von der Existenz, — eine Selbstständigkeit, die alles aufzugeben fähig ist, nicht aber als eine leere Passivität und Selbstlosigkeit, so dass ihr alles genommen werden könnte, sondern die es freiwillig aufgeben kann, ohne ihr Wesen damit verloren zu haben, da ihr Wesen ihr vielmehr eben die einfache Vernünftigkeit, der reine Gedanke seiner selbst ist. Hier gelangt also das reine Bewusstsein dazu, sich selbst Gegenstand zu sein, und weil ihm das Wesen nur dieser einfache Gegenstand ist, tilgt sein Gegenstand in sich alle Weise der Existenz, und ist nichts an und für sich, sondern darin nur in Form eines Aufgehobenen.

Alles hierein zurückgegangen ist die Einfachheit des Begriffes in Beziehung auf alles gesetzt, oder seine reine Negativität. Aber die reale Erfüllung, die gegenständliche Weise fehlt, und um in diese einzugehen, bedarf der Stoicismus, dass der Inhalt 'gegeben' werde. Von dem Ideal des Weisen haben sie deswegen auch insbesondere sehr beredte Ausmalungen gegeben, wie er vollkommen selbstgenügend und selbstständig sei, da, was der Weise tue, Recht sei. Die Beschreibung des Ideals, das die Stoiker machten, ist somit eine allgemeine Rednerei und eben ohne Interesse, oder nur — das Negative daran ist merkwürdig. „Der Weise ist frei, auch in Fesseln; denn er handelt aus sich selbst, unbestochen durch Furcht oder Begierde." Alles, was der Begierde und der Furcht angehört, rechnet er nicht zu seinem Selbst, giebt ihm die Stellung eines Fremden gegen sich; denn keine besondere Existenz ist ihm fest. „Der Weise allein ist der König, denn er allein ist nicht an die Gesetze gebunden, und niemanden Rechenschaft schuldig." So sehen wir hier diese Autonomie und Autokratie des Weisen, der, bloss der Vernunft folgend, freigesprochen ist von allen bestimmten Gesetzen, die gelten und für die sich kein vernünftiger Grund angeben lässt, oder die mehr auf einem natürlichen Abscheu oder Instinct zu beruhen scheinen. Denn eben in Beziehung auf's wirkliche Handeln hat kein bestimmtes Gesetz eigentlich Realität für ihn, am wenigsten, die nur der Natur als solcher anzugehören scheinen, z. B. das Verbot, eheliche Verbindungen einzugehen, die für Blutschande gelten, das Verbot der Beiwohnung von männlichem mit männlichem Geschlechte, denn in der Vernunft sei gegen die einen dasselbe schicklich was gegen die anderen. Ebenso könne der Weise auch Menschenfleisch essen,

---

1) *Vgl. SS. 343—365 der Phänomenologie.* (B.)
2) *Lies: zur Wahrheit und Wirklichkeit.* (B.)
3) *Lies: das Rechte.* (B.)

u. s. w.[1]) Aber ein allgemeiner Grund ist etwas ganz Unbestimmtes. Bei der Uebertretung dieser Gesetze sind also die Stoiker bei ihrem abstracten Verstande stehen geblieben und haben darum ihrem 'Könige' viel Unsittliches erlaubt, denn erscheinen auch Blutschande, Päderastie, Essen von Menschenfleisch zwar zunächst nur als durch einen natürlichen Instinct verboten, so können sie doch auch vor dem Gerichte der Vernunft nicht bestehen.[2]) Der stoische Weise ist also auch 'aufgeklärt' in dem Sinne, dass, wo er sich den natürlichen Instinct nicht in die Form eines vernünftigen Grundes zu bringen gewusst hat, er das Natürliche mit Füssen tritt. So tritt das, was Naturgesetz oder Naturinstinct heisst, dem gegenüber was als unmittelbar und allgemein vernünftig gesetzt ist, wie z. B. jene Handlungen auf Empfindungen der Natur zu beruhen scheinen, Empfindungen aber eben nicht gedacht sind, wohingegen Eigentum schon etwas Gedachtes, an ihm selbst Allgemeines, ein Anerkanntsein meines Besitzes von allen ist, — also schon selbst dem Gebiete des Verstandes angehört. Soll nun aber der Weise deswegen nicht an jenes gebunden sein, weil es nicht unmittelbar ein Gedachtes ist, so ist dies nur der Fehler des Nichtbegreifens. So wie wir jedoch gesehen, dass im Theoretischen das gedachte Einfache der Wahrheit alles Inhalts fähig ist, ebenso auch das Gute, das praktisch Gedachte, ohne darum etwa irgend einer an sich zu sein. Einen solchen Inhalt durch einen Grund rechtfertigen wollen ist also eine Verwechselung der Einsicht im Einzelnen mit der Einsicht der ganzen Realität, — die Oberflächlichkeit der Einsicht, welche etwas nicht anerkennt, weil sie es in diesem und jenem Betracht nicht erkennt, aber eben darum, weil sie nur die nächsten Gründe aufsucht und kennt, auch nicht wissen kann, ob es nicht andere Seiten und andere Gründe giebt. Solcherlei Gründe lassen für und gegen alles finden — einerseits eine positive Beziehung auf etwas sonst Notwendiges, das auch als solches wieder aufgehoben, andererseits eine negative Beziehung auf ein Notwendiges, das ebenso auch wieder als geltend betrachtet werden kann.

Weil die Stoiker zwar die Tugend im Denken setzen, aber kein concretes Princip der vernünftigen Selbstbestimmung, wodurch Bestimmtheit und Unterschied sich entwickelte, fanden, so haben sie erstens ein Räsonnement aus 'Gründen' auf die sie die Tugend zurückführen. Aus Umständen, Zusammenhängen, Folgen, einem Widerspruch oder Gegensatze leiten sie ab; so Antonin, Seneca, mit grossem Witze, erbaulich. 'Gründe' sind aber eine wächserne Nase, denn für alles giebt es gute Gründe, wie 'die von Natur eingepflanzten Triebe' oder 'kurzes Leben' u. s. w. Welche Gründe dabei als gute gelten sollen, hängt vom Zwecke, vom Interesse ab, die das Vorausgesetzte sind, das ihnen Kraft giebt; deswegen sind 'Gründe' ein Subjectives überhaupt.[3]) Diese Weise des Nachdenkens über sich und über das, was man tun soll, führt darauf, seinen Zwecken diese Reflexionsausbreitung durch Scharfsinn, diese Weitläufigkeit des Bewusstseins zu geben; Ich bin es dann, der diese weisen guten Gründe herbei-

---

[1]) Diog. Laërt. 7 : 121—122. 116—117. 129; Sext. Emp. adv. Math. 11 : 190—194.

[2]) „*Alles, was wir als Recht oder Pflicht anerkennen, kann vom Gedanken als ein Nichtiges, Beschränktes und durchaus nicht Absolutes aufgewiesen werden.*" (*Ph. des Rechts* § *138 Zusatz.*)

[3]) *Die wahre Lehre lässt sich 'entwickeln' und 'begreiflich machen', nicht aber unwidersprechlich 'begründen'.* (B.)

bringt. Sie sind nicht die Sache, das Objective selbst, sondern die Sache meiner Willkür, meines Beliebens, ein Brimborium, wodurch 'ich' mir meine edle Gesinnung vormache; das Gegenteil davon ist — die Selbstvergessenheit in der Sache. In Seneca selbst ist mehr Brast und Bombast moralischer Reflexion als wahrhafte Gediegenheit, und so ist ihm einesteils sein Reichtum, seine Pracht der Lebensart entgegengesetzt worden, wie er sich denn unermessliche Reichtümer von Nero hatte schenken lassen, anderenteils kann man ihm seinen Zögling, Nero, entgegensetzen, der auch Reden hält, die ihm Seneca macht.[1]) Dieses Räsonnieren ist oft glänzend, wie bei Seneca; wir finden viel Erweckendes, Bekräftigendes für das Gemüt, geistreiche Antithesen, Rhetorik, aber wir empfinden über diese moralischen Reden zugleich Kälte und Langeweile. Man wird angeregt, aber oft nicht befriedigt; man kann dies 'sophistisch' nennen, und wenn man auch Scharfsinnigkeit der Unterscheidung und redliche Meinung darin anerkennen muss, so bleibt das Letzte der Ueberzeugung doch immer mangelhaft.

Zweitens liegt im stoischen Standpunkte das höhere obwohl negativ formale Princip, dass das Gedachte allein als solches Zweck und Gut sei, hiermit in dieser Form des abstracten Denkens allein, wie in Kant's Princip der Pflicht, schon das enthalten sei, worauf der Mensch den Halt seines Selbstbewusstseins gründen und befestigen müsse, so dass er nichts in sich zu beachten und zu verfolgen habe, insofern es irgend einen anderen Inhalt für sich hat. „Das glücksälige Leben," sagt Seneca ('De vita beata', 5), „ist in einem richtigen und sicheren Urteil unveränderlich gegründet." Die formale Festigkeit des von allem abstrahierenden Geistes stellt uns keine Entwickelung objectiver Grundsätze auf, sondern ein Subject, das sich in dieser Unwandelbarkeit und — nicht stumpfen sondern gewollten — Gleichgültigkeit erhält, und dies ist die 'Unendlichkeit' des Selbstbewusstseins in sich.

Indem das sittliche Princip der Stoiker bei diesem Formalismus bleibt, bleibt auch alles Reden derselben darin eingeschlossen. Ihre Gedanken sind eben das beständige Zurückführen des Bewusstseins auf seine Einheit mit sich selbst. Die Kraft des Verschmähens der Existenz ist gross, die Stärke dieses negativen Verhaltens erhaben. Das stoische Princip ist ein notwendiges Moment in der Idee des absoluten Bewusstseins; es ist auch eine notwendige Zeiterscheinung.[2]) Denn wenn, wie in der römischen Welt, das Leben des realen Geistes im 'abstracten' Allgemeinen verloren gegangen ist, so muss das Bewusstsein, dessen reale Allgemeinheit zerstört ist, in seine Einzelnheit zurückgehen und in seinen Gedanken sich selbst erhalten. Als daher die politische Existenz und die sittliche Wirklichkeit Griechenlands untergegangen und später auch die römische Kaiserwelt von der Gegenwart nicht befriedigt war, zog sie sich in sich selbst zurück und suchte dort das Rechte und Sittliche, was aus dem allgemeinen Leben bereits verschwunden war. Es liegt also darin, nicht dass der Zustand der Welt ein vernünftiger, ein rechtlicher sei, sondern nur das Subject als solches seine Freiheit in sich behaupten soll. Alles, was nach aussen geht, Welt, Verhältnisse u. s. f., erhält hiermit die Stellung, dass es aufgehoben werden kann; es ist so darin nicht die reale Harmonie der Vernünftigkeit überhaupt und des Daseins gefordert, oder es liegt darin nicht das,

---

1) Tacit. Annal. 14 : 53; 13 : 42, 3.
2) *Ohne Stoicismus kein Christentum.* (B.)

was wir als objective Sittlichkeit, Rechtlichkeit ausdrücken können. Plato hat das Ideal einer 'Politeia' aufgestellt, d. h. eines vernünftigen Zustandes der Menschen im Staate, denn dieses Gelten von Recht, Sitte und Gewohnheit, was bei ihm die Hauptsache ist, macht die Seite der Realität des Vernünftigen aus, und nur durch einen solchen vernünftigen Zustand der Welt ist dann die Harmonie des Æusserlichen mit dem Inneren in diesem concreten Sinne vorhanden. Man kann in Rücksicht auf Moral, Stärke des guten Willens nichts Vortrefflicheres lesen als das, was Marcus Aurelius Antoninus in seinen Meditationen über sich selbst geschrieben hat; er war Kaiser der ganzen damals bekannten cultivierten Erde und hat sich auch als Privatmann edel und rechtlich betragen. Allein der Zustand des römischen Reichs ist durch diesen philosophischen Kaiser nicht verändert worden, und sein Nachfolger, der von einem anderen Charakter war, war durch nichts verhindert, einen so schlechten Zustand eintreten zu lassen, als er immer in seiner Willkür und Schlechtigkeit lag. Es ist ein viel Höheres, wenn sich auch das innere Princip des Geistes, des vernünftigen Willens verwirklicht, so dass ein Zustand vernünftiger Verfassung, ein gebildeter, gesetzlicher Zustand entsteht. Durch solche Objectivität der Vernünftigkeit werden die Bestimmungen, die im Ideal des Weisen zusammenfallen, erst befestigt. Es ist dann ein System von sittlichen Verhältnissen vorhanden, welches die Pflichten sind; jede Bestimmung ist dann an ihrem Orte eine der anderen untergeordnet, und die höhere herrscht. Damit tritt ein, dass das Gewissen gebunden wird (was höher ist als die stoische Freiheit), dass die objectiven Verhältnisse, die wir 'Pflichten' nennen, ebensowohl nach der Weise des rechtlichen Zustandes festgehalten werden, als sie auch im Geiste als feste Bestimmungen gelten. Indem diese Pflichten nicht bloss überhaupt als geltend erscheinen, sondern auch in meinem Gewissen als den Charakter des Allgemeinen habend anerkannt sind, ist dann die Harmonie des vernünftigen Willens und der Realität gesetzt. Einerseits existiert das objective System der Freiheit als Notwendigkeit, andererseits ist als Gewissen das Vernünftige in mir real. Zu diesem Concreteren, als abstracte Sittlichkeit einmal und das andere Mal als Subject, das ein Gewissen hat, ist das stoische Princip noch nicht gekommen. Die Freiheit des Selbstbewusstseins in sich ist die Grundlage, hat aber noch nicht dessen concrete Gestalt erreicht, und sein Verhältnis zur Glücksäligkeit ist nur als ein Gleichgültiges, Zufälliges bestimmt, was aufgegeben werden muss. Im concreten Princip des Vernünftigen ist aber der Zustand der Welt, so wie meines Gewissens, nicht gleichgültig.

Solches ist das Allgemeine der stoischen Philosophie. Das, worauf es ankommt, ist, den Standpunkt, das Hauptverhältnis derselben zu erkennen. Weil es in der römischen Welt eine ganz consequente und dem Zustande entsprechende Stellung ist, die sich das Bewusstsein darin gegeben hat, ist die stoische Philosophie besonders in der römischen Welt zu Hause gewesen. Die edlen Römer haben daher nur das Negative bewiesen, die Gleichgültigkeit gegen das Leben, gegen alles Æusserliche; sie haben nur auf subjective oder negative Weise gross sein können in Weise eines Privatmannes. Auch die römischen Rechtsgelehrten sollen stoische Philosophen gewesen sein; einmal aber findet man, dass unsere Lehrer des römischen Rechts von der Philosophie ganz schlecht sprechen, andererseits jedoch begehen sie die Inconsequenz, dass sie es den römischen Rechtsgelehrten zum Ruhme nachsagen, Philosophen gewesen zu sein. So viel ich vom Rechte

verstehe, habe ich darin bei den Römern nichts von Gedanken, von Philosophie, vom Begriffe finden können. Wenn man Verstandesconsequenz logisches Denken nennt, kann man sie wohl Philosophen heissen; dies findet sich aber auch bei Herrn Hugo, der doch wahrlich keinen Anspruch darauf macht, ein Philosoph zu sein.[1]) Verstandesconsequenz und philosophischer Begriff sind zweierlei. — Wir gehen nun zum Gegensatze der stoischen Philosophie, zum Epikurismus, über.

B. EPIKUR.

Ebenso ausgedehnt, oder noch ausgedehnter, als der Stoicismus, war die epikureische Philosophie, die das Gegenstück zum Stoicismus macht, denn während jener das Sein als Gedachtes — den allgemeinen Begriff — als das Wahre setzte und an diesem Princip festhielt, machte Epikur, der Stifter jener Philosophie, im Gegensatze hierzu das Sein nicht als Sein überhaupt sondern als Empfundenes, also das Bewusstsein in der Form der unmittelbaren Einzelnheit zum Wesen. Wie die Stoiker das Princip der Kyniker, der Mensch müsse sich auf die einfache Natur einschränken, nicht in den Bedürfnissen suchten, sondern in die allgemeine Vernunft setzten, ebenso hat Epikur das Princip, dass das Vergnügen Zweck sei, in den Gedanken erhoben, indem er die Lust in einem Allgemeinen suchte, welches durch den Gedanken bestimmt ist.[2]) Hat er damit nun aber auch den Kyrenaismus in höhere Wissenschaftlichkeit aufgenommen, so erhellt inzwischen schon von selbst, wenn das empfundene Sein als das Wahre gilt, dass damit überhaupt die Notwendigkeit des Begriffes aufgehoben wird, alles ohne speculatives Interesse auseinanderfällt, und in der Tat vielmehr die Dinge zur Ansicht des gemeinen Menschenverstandes herabgesetzt werden. Nichtsdestoweniger müssen wir bei der Betrachtung dieser Philosophie doch noch alle gewöhnlichen Vorstellungen von Epikurismus ablegen.

Was das 'Leben' Epikurs betrifft, so wurde er Ol. 109, 3 (342 v. Chr. Geburt) im athenischen Dorfe Gargettos geboren, also noch vor Aristoteles' Tode, der Ol. 114, 3 erfolgte. Seine Gegner, besonders die Stoiker, haben ihm eine unsägliche Menge schlechter Sachen nachgesagt und kleinliche Anekdoten über ihn erdichtet. Er hatte arme Eltern; sein Vater Neokles war Dorfschulmeister, seine Mutter Chärestrata eine Hexe, d. h. sie verdiente sich, wie die thrakischen und thessalischen Frauen, mit Beschwörungs- und Bezauberungsformeln, wie es damals ganz allgemein war, Geld. Sein Vater — und damit auch Epikur — zog mit einer athenischen Colonie nach Samos, musste jedoch auch hier, weil sein Stück Land zu der Ernährung seiner Familie nicht hinreichte, Kindern Unterricht

[1]) *Gustav, Ritter von Hugo (1764—1844), hatte 1799 ein 'Lehrbuch des Naturrechts als einer Philosophie des positiven Rechts' erscheinen lassen. — „ein in Princip und Ausführung gleich unklares Buch". (Adolf Lasson.)*

[2]) *„Hospes hic bene manebis: hic summum bonum voluptas est." Epicurus ap. Sen. ep. 25:10.* — Ἡδονὴ καταστηματική· *D. L. 10:136.* — Γαληνισμός· *D. L. 10:83. — „Voluptas sobria et sicca." Sen. de V. B. 12.* — Ἐπίκουρος δὴ ἔλεγε τὴν φιλοσοφίαν τὸν εὐδαίμονα βίον περιποιεῖν· *Sext. adv. Math. 11:169.* — Ὅταν δὲ ἔλεγεν ἡδονὴν τέλος ὑπάρχειν οὐ τὰς τῶν ἀσώτων ἡδονὰς καὶ τὰς ἐν ἀπολαύσει ἔλεγεν· *D. L. 10:83.* — Τὸ μέγιστον ἀγαθὸν φρόνησις· *Epic. ap. D. L. 10;83.* — Κἂν στρεβλωθῇ ὁ σοφὸς ἔσται εὐδαίμων· *Ep. ap. D. L. 10:118. — Epicuri de grege porcus (cf. Hor. ep. 1:4, 16):* ὁ Ἐπικούρου βίος τοῖς τῶν ἄλλων συγκρινόμενος ἕνεκεν ἡμερότητος καὶ αὐταρκείας μῦθος ἂν νομισθείη. (Ἐπικούρου προσφώνησις *36.)* — (B.)

geben, In einem Alter von ungefähr achtzehn Jahren, zu der Zeit, als Aristoteles gerade in Chalkis lebte, kehrte Epikur wieder nach Athen zurück. Wie schon in Samos, so jetzt noch mehr in Athen studierte er besonders Demokrit's Philosophie [1]) und hat ausserdem mit verschiedenen der damaligen Philosophen, Xenokrates dem Platoniker und Theophrast, des Aristoteles Schüler, Umgang gehabt. Als Epikur zwölf Jahre alt war, las er mit seinem Lehrer den Hesiod vom Chaos, woraus alles hervorgegangen sei, was vielleicht nicht ohne Einfluss auf seine philosophischen Ansichten gewesen ist. Sonst hat er sich auch einen 'Autodidakten' genannt, in dem Sinne, dass er seine Philosophie ganz aus sich selber produciert habe, aber weder ist gerade damit zu meinen, dass er nicht bei anderen Philosophen gehört, noch anderer Schriften studiert hat. Es kann auch nicht so verstanden werden, dass er in seiner Philosophie in Ansehung des Inhalts ganz original gewesen, denn, wie später erinnert werden wird, ist besonders seine physische Philosophie die Leukipp's und Demokrit's. Er trat zuerst als Lehrer einer eigenen Philosophie auf Lesbos in Mitylene und dann in Lampsakos in Klein-Asien auf, aber ohne eben viele Zuhörer zu haben. Nachdem er sich dort mehrere Jahre herumgetrieben, kehrte er etwa im sechsunddreissigsten Jahre seines Alters nach Athen, in den eigentlichen Mittelpunkt der Philosophie, zurück und kaufte sich dort nach einiger Zeit einen Garten, wo er unter seinen Freunden lebte und docierte. [2]) Bei einem schwächlichen Körper, der ihm mehrere Jahre nicht erlaubte, vom Sessel aufzustehen, war seine Lebensweise durchaus regelmässig und höchst frugal, und ganz ohne weitere Geschäfte [3]) den Wissenschaften gewidmet. Sogar Cicero, so fade er auch sonst von ihm spricht, giebt ihm doch das Zeugnis, dass er ein warmer Freund gewesen und setzt hinzu, dass niemand läugnen könne, er sei ein guter, menschenliebender und milder Mann gewesen. Diogenes Laertius rühmt insbesondere seine Verehrung seiner Eltern, seine Freigebigkeit gegen seine Brüder, und seine Menschenfreundlichkeit gegen Alle. [4]) Er starb im einundsiebzigsten Jahre seines Alters, an Steinbeschwerden, liess sich vorher in ein warmes Bad bringen, trank einen Becher Weins, und empfahl seinen Freunden, seiner Lehren eingedenk zu sein. [5])

Auch hat kein Lehrer bei seinen 'Schülern' so viel Liebe und Verehrung genossen als Epikur; sie lebten in solcher Innigkeit, dass sie den Vorsatz fassten, ihr Vermögen zusammenzulegen, und so in einer bleibenden Gesellschaft, wie einer Art von pythagoreischem Bunde, fortzudauern. Jedoch verbot ihnen dies Epikur selbst, weil dieses selbst schon ein Misstrauen auf Bereitwilligkeit verrate, unter solchen aber, die sich misstrauen können, keine Freundschaft, Einigkeit und treue Anhänglichkeit stattfände. Nach seinem Tode wurde er von seinen Schülern in sehr geehrtem Andenken erhalten; sie führten sein Bildnis überall in Ringen, auf Bechern gegraben, und blieben überhaupt seinen Lehren

---

1) Τὰ δὲ Δημοκρίτου περὶ τῶν ἀτόμων καὶ 'Αριστίππου περὶ ἡδονῆς ὡς ἴδια ἔλεγεν· *D. L. 10 : 4. „Gloriatus est magistrum se habuisse nullum." Cic. de D. N. 1 : 72. — Demokrit hiess bei ihm sogar* Ληρόκριτος· *D. L. 10 : 8.* — (B.)

2) *Die Epikureer hiessen deshalb 'Gartenphilosophen',* — οἱ ἀπὸ τῶν κήπων. (B.)

3) Λάθε βιώσας· *Epic. ap. Plutarchum.* (B.)

4) Τὸ εὖ ποιεῖν ἥδιόν ἐστι τοῦ πάσχειν· *Epic. ap. Plut.* (B.)

5) Diog. Laërt. 9 : 1—8. 10—15; Cic. De Nat. Deor. 1 : 26; De Finibus 2 : 25; Bruck. Hist. crit. phil. T. I, pp. 1230—1231. 1233. 1236; Sext. Emp. adv. Math. 10 : 18; 1 : 3.

so getreu, dass es bei ihnen für eine Art von Vergehen galt, daran etwas zu ändern (während in der stoischen Philosophie immer fortgearbeitet worden ist), und seine Schule in Ansehung der Lehre einem festen geschlossenen Staate glich. Der Grund hiervon liegt, wie wir sehen werden, in seinem Systeme selbst, daher denn auch weiter in wissenschaftlicher Rücksicht keine berühmten Schüler desselben angeführt werden können, welche die Lehre eigentümlicher behandelten und ausführten. Auszeichnen hätten sich die Schüler nämlich nur dadurch können, dass sie weiter gegangen wären als Epikur. Dieses Weitergehn aber wäre ein Verfallen in's 'Begreifen' gewesen, was nur das epikureische System verwirrt hätte, denn das Gedankenlose wird durch den Begriff verwirrt und diese Gedankenlosigkeit ist hier eben zum Princip gemacht. Sie ist nicht selbst gedankenlos, sondern der Gedanke wird eben gebraucht, den Gedanken abzuhalten, verhält sich also negativ gegen sich selbst und dies ist die philosophische Tätigkeit des Epikur, eben aus dem Begriffe, der das Sinnliche verwirrt, es sich herzustellen und festzuhalten. Seine Philosophie hat also keinen Fortgang und keine Entwickelung, freilich aber auch keine Entartung gehabt; nur ein gewisser Metrodor soll einige Seiten weiter ausgeführt haben. [1]) Auch wird der epikureischen Philosophie zu ihrem Lobe nachgesagt, dass dieser Metrodor der einzige Schüler Epikur's war, der zum Karneades übergegangen sei; sonst habe sie, durch ununterbrochene Nachfolge von Lehre und Dauer, alle übertroffen, da die übrigen ausgingen und unterbrochen wurden. Als nun jemand den Arkesilaos auf diese Anhänglichkeit an Epikur durch die Bemerkung aufmerksam machte, dass von den anderen Philosophen so viele zu den Epikureern übergingen, aber fast kein Beispiel bekannt sei, dass einer von dem epikureischen Systeme zu einem anderen übergetreten, gab Arkesilaos die artige Antwort: „Die Männer können wohl Castraten, aber die Castraten nie wieder Männer werden." [2])

Epikur selbst schrieb während seines Lebens eine unsägliche Menge Schriften, so dass er — wenn bei Chrysipp, der eigentlich mit ihm um die Wette schrieb [3]), das abgerechnet wird, was dieser aus anderen oder sich selbst compilierte — ein viel fruchtbarer Schriftsteller gewesen ist; die Anzahl seiner Schriften soll sich auf dreihundert belaufen haben. Dass wir sie nicht mehr haben, ist schwerlich sehr zu bedauern; wir dürfen vielmehr Gott danken, dass sie nicht mehr vorhanden sind: die Philologen wenigstens würden grosse Mühe damit haben. [4]) Für die Kenntnis Epikurs ist das ganze zehnte Buch des Diogenes Laertius die Hauptquelle, die aber schal genug ist, wie weitläufig sie auch über ihn spricht; besser wär's freilich bei Epikur selbst, doch kennen wir genug von

---

[1]) *Bekannt ist nach Hegels Tode namentlich noch Philodem geworden,* — „*Philodemus Syrus Gadarensis. Is Romæ vixit multisque et philosophiæ qua a Zenone institutus erat Epicureæ professione et poematum lascivia eleganti commendatus erat; extant nunc ex voluminibus Herculanensibus ejus libri de rhetorica, de musica, de moribus, de pietate, de vitiis, de vitiis et virtutibus oppositis, de ira,* περὶ σημείων, *alii: laceri illi quidem sed ad illa litterarum tempora judicanda perutiles.*" — *Ritter u. Preller.* — (B.)

[2]) Diog. Laërt. 10 : 11. 24. 9; 4 : 43; Cic. De Finib. 5 : 1; Euseb. Præp. Evangel. 14 : 5.

[3]) Diog. Laert 10 : 26.

[4]) *Epicurea edidit Herm. Usener anno 1887.* (B.)

ihm, um das Ganze zu würdigen. Denn auch sonst ist uns von der Philosophie Epikur's durch Cicero, Sextus Empiricus und Seneca hinlänglich viel bekannt, und wir haben so gute Darstellungen, dass uns das in Herculanum vor einigen Jahren aufgefundene Fragment einer Schrift Epikur's selbst, welches Orelli der neapolitanischen Ausgabe nachgedruckt hat (Epicuri Fragmenta libri II et XI De natura, illustr. Orellius, Lipsiæ 1818), keine neuen Aufschlüsse und Bereicherungen gegeben hat, so dass wir allen Ernstes deprecieren müssen, dass nicht auch die übrigen aufgefunden würden.

Was nun die epikureische Philosophie betrifft, so ist sie in der Tat nicht als die Behauptung eines Systems der 'Begriffe', sondern im Gegensatze dagegen [1]) des 'Vorstellens' anzusehen, oder gar des sinnlichen Seins, das, in der gewöhnlichen Weise des Anschauens als Empfindung aufgenommen, Epikur ja eben zur Grundlage und Richtschnur der Wahrheit gemacht hätte. [2]) Die nähere Bestimmung, wie die Empfindung dieses sei, hat er in seiner sogenannten 'Kanonik' angegeben. Wie bei den Stoikern haben wir also zuerst davon zu sprechen, wie Epikur das Kriterion der Wahrheit bestimmt hat; das Zweite ist seine Naturphilosophie und das Dritte endlich seine Moral.

1. *Kanonik.*

Was eigentlich eine 'Logik' ist, hat Epikur eben 'Kanonik' genannt, worin er die Kriterien der Wahrheit, in Ansehung des Theoretischen als die Empfindungen überhaupt und dann als die Vorstellungen oder Anticipationen (προλήψεις), in Ansehung des Praktischen als die Leidenschaften, Triebe und Neigungen bestimmt.

a. Im Theoretischen hat nach Epikur das Kriterion näher drei Momente, die so viele Stufen der Erkenntnis sind: erstens die Empfindung, als die Seite des Æusseren, zweitens die Vorstellung, als die Seite des Inneren, drittens die Meinung (δόξα), als ihre Einheit.

„Die Empfindung ist ohne Grund," das an und für sich Gegebene. Denn sie wird nicht von sich selbst bewegt, noch, von einem Anderen bewegt, kann sie" von dem, was sie ist, „etwas wegnehmen oder dazutun," sondern sie ist eben wie sie ist. „Noch kann etwas sie kritisieren oder widerlegen. Denn weder kann die ähnliche Empfindung die ähnliche beurteilen, indem beide gleich viel gelten," — einerlei Arten des Gesichts müssen jede für sich jede andere gelten lassen, — „noch die unähnliche die unähnliche, denn sie gelten jede für etwas Verschiedenes," wie denn jede, z. B. Rot oder Blau, etwas Einzelnes ist. „Noch eine fremde Empfindung die fremde, denn wir geben auf alle Acht. Auch das Denken kann die Empfindung nicht kritisieren, denn alles Denken selbst hängt von der Empfindung ab," die sein Inhalt ist. Aber die Empfindung kann sich irren. „Die Wahrheit des Empfundenen wird erst dadurch bewährt, dass das Empfinden besteht; dieses Bleibende ist das Sehen und Hören, wie das Schmerzen. Deswegen kann denn auch das Unbekannte" (Nichtempfundene) „durch das Erscheinende" (das Empfinden) „bezeichnet werden." — Von dieser

---

1) Παιδείαν πᾶσαν φεύγετε· *D. L. 10 : 6.* (B.)

2) Κριτήριον τῆς ἀληθείας ἡ αἴσθησις· *D. L. 10 : 31.* Πᾶς γὰρ λόγος ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων ἤρτηται· *D. L. 10 : 32.* Καὶ τὰ κατ' ὄναρ ἀληθῆ· *D. L. 10 : 32.* (B.)

Vorstellung eines nicht unmittelbar Empfundenen werden wir besonders nachher bei der physischen Wissenschaft noch zu sprechen haben. — „So sind auch alle" (unbekannten, nicht empfindbaren) „Gedanken von den Empfindungen ausgegangen, sowohl nach der Zufälligkeit ihres Entstehens als nach dem Verhältnisse, nach der Æhnlichkeit und Verbindung, wobei das Denken auch etwas beiträgt," nämlich als das formale Verknüpfen der sinnlichen Vorstellungen. „Die Einbildungen der Wahnsinnigen oder des Traumes sind ebenfalls wahr, denn sie bewegen; es bewegt aber nichts, was nicht ist." So ist jede Empfindung für sich wahr, insofern sie sich als fest zeigt und das Nicht-Erscheinende muss nach Art der bekannten Empfindung aufgefasst werden. Wir hören Epikur sprechen, wie man es im gemeinen Leben hört: Was ich sehe, höre, oder die sinnliche Anschauung überhaupt enthält das Seiende; jedes so sinnlich Angeschaute ist für sich, eins widerlegt das Andere nicht, sondern alle gelten neben einander und sind gegen einander gleichgültig. Für's Denken selbst sind diese angeschauten Dinge der Stoff und Inhalt, indem es sich selbst immer der Bilder dieser Dinge bedient.

„Die Vorstellung ist nun gleichsam der Begriff (κατάληψις), oder die richtige Meinung, oder der Gedanke, oder das allgemeine inwohnende Denken; es ist nämlich die Erinnerung dessen, was oft erschienen ist," — das Bild. „Z. B. wenn ich sage dies ist ein Mensch, so erkenne ich durch die Vorstellung sogleich seine Gestalt, indem die Empfindungen vorangingen." Durch diese Wiederholung wird die Empfindung zu einer bleibenden Vorstellung in mir, die sich constatiert; das ist die feste Grundlage von allem was wir für wahr halten. Diese Vorstellungen sind etwas Allgemeines, aber freilich haben die Epikureer die Allgemeinheit nicht in der Form des Denkens gehabt, sondern nur gesagt, sie komme dadurch, dass etwas 'oft' erschienen sei. Dieses wird dann durch den Namen festgehalten, der dem so in uns entstandenen Bilde gegeben wird. „Jedes Ding hat durch den ihm zuerst beigelegten Namen seine Evidenz (ἐναργές ἐστι)." [1]) Der Name ist die Bestätigung der Empfindung. Die Evidenz, die Epikur ἐνάργεια nennt, ist eben dieses Wiedererkanntwerden des Sinnlichen durch Subsumtion unter die schon im Besitze seienden und durch den Namen befestigten Vorstellungen; die Evidenz einer Vorstellung ist also, dass man ein Sinnliches als dem Bilde entsprechend bestätigt. Es ist das der 'Beifall', den wir bei den Stoikern als eine Zustimmung des Denkens gesehen haben, die es einem Inhalt giebt; das Denken, welches das Ding als das Seinige erkennt und es in sich aufnimmt, ist jedoch bei den Stoikern nur formal geblieben. Bei Epikur ist auch die Einheit der Vorstellung des Gegenstandes mit sich selbst als eine Erinnerung im Bewusstsein, die aber von Sinnlichem ausgeht; das Bild, die Vorstellung ist das Zustimmende zu einer Empfindung. Das Wiedererkennen des Gegenstandes ist hier ein Auffassen, aber nicht als Gedachtes sondern als Vorgestelltes, denn das Auffassen gehört der Erinnerung, dem Gedächtnisse an. Der Name ist zwar etwas Allgemeines, gehört dem Denken an, macht das Vielfache einfach, ja ist das höchst Ideelle, aber so, dass seine Bedeutung und sein Inhalt das Sinnliche ist und nicht als dieses Einfache gelten soll, sondern als Sinnliches. Hierdurch ist statt des 'Wissens' die 'Meinung' begründet.

Die 'Meinung' endlich ist nichts Anderes, als eben jetzt die Beziehung jener

[1]) Diog. Laërt. 10 : 33.

allgemeinen Vorstellung, die wir in uns haben, auf einen Gegenstand, auf eine Empfindung oder Anschauung, und das ist ein Urteilen. Denn in der Vorstellung haben wir das anticipiert, was in der Anschauung vorkommt, und danach sprechen wir aus, ob etwas ein Mensch, ein Baum sei, oder nicht. „Die Meinung hängt von einem vorhergehenden Evidenten ab, worauf wir etwas beziehen, wenn wir fragen, woher wir wissen, dass dieses ein Mensch sei oder nicht. Diese Meinung heisst auch selbst Vorstellung und sie kann entweder wahr oder falsch sein, — jenes, wenn die Anschauung durch das Zeugnis der Vorstellung bestätigt oder ihr nicht widersprochen wird, dieses, im entgegengesetzten Falle." [1]) Die Meinung ist nämlich eine Vorstellung als Anwendung ihrer, als einer schon gehabten, d. h. des 'Typus', auf einen vorstehenden Gegenstand, der dann untersucht wird, um zu sehen, ob die Vorstellung von ihm mit ihm übereinstimme. Die Meinung ist wahr, wenn sie mit dem Typus übereinstimmt und hat ihr Kriterion an der Empfindung, ob sie sich als dasselbe wiederholt. Dies ist ebenso das ganz Gewöhnliche des Bewusstseins, das zu reflectieren anfängt: wenn wir eine Vorstellung haben, so bedarf es des Zeugnisses, dass wir dies gesehen haben oder jetzt sehen. Aus den Empfindungen 'blau', 'sauer', 'süss' u. s. f. bilden sich allgemeine Vorstellungen, die wir besitzen, und wenn uns wieder ein Gegenstand vorkommt, so erkennen wir, dass dieses Bild diesem Gegenstande entspricht. Dies ist das ganze Kriterion, und ein ganz trivialer Gang, denn er bleibt bei den ersten Anfängen des sinnlichen Bewusstseins, bei der unmittelbaren Anschauung eines Gegenstandes stehen. Die nächste Stufe ist dann allerdings die, dass die erste Anschauung sich zu einem allgemeinen Bilde formiert, und dann der Gegenstand, der gegenwärtig ist, unter dieses allgemeine Bild subsumiert wird. Die Art von Wahrheit, wo das Zeugnis des Sinnlichen bloss nicht widerspricht, haben die Vorstellungen von solchem, was nicht gesehen wird, z. B. das Begreifen der himmlischen Erscheinungen: hier können wir nicht näher hinzutreten, nur 'etwas' sehen, aber nicht die 'ganze' Vollständigkeit der sinnlichen Empfindung von denselben haben; wir wenden also das, was sonst aus anderen Empfindungen uns bekannt ist, auf sie an, insofern ein Umstand an ihnen vorkommt, der auch in jener Empfindung oder Vorstellung sich findet.

b. Von den äusserlichen Empfindungen über Seiendes, mit denen hier angefangen wird, werden dann aber die Affecte, die innerlichen Empfindungen, unterschieden, welche die Kriterien für das Praktische geben; sie sind gedoppelter Art, entweder angenehm oder unangenehm. D. h. sie haben Vergnügen oder Befriedigung und Schmerz zum Inhalt; jenes erste sei, als das dem Empfindenden eigentümlich Angehörige, das Positive; der Schmerz aber, als ihm fremde, das Negative. Diese Empfindungen sind das Bestimmende des Handelns, der Stoff, aus dem sich allgemeine Vorstellungen bilden über das, was mir Schmerz oder Vergnügen macht; sie sind also als bleibend wieder Vorstellungen, und die Meinung ist wieder die Beziehung der Vorstellung auf die Empfindung, und danach beurteile ich die Gegenstände, die Neigungen, Begierden u. s. f. Diese Meinung ist es also, durch welche dann der Entschluss, etwas zu tun oder zu meiden, bestimmt wird. [2])

Dies macht nun die ganze 'Kanonik' des Epikur aus, die allgemeine Richt-

---

[1]) Diog. Laert. 10 : 33—33.
[2]) Diog. Laert. 10 : 34.

schnur für die Wahrheit; sie ist so einfach, dass es nichts Einfacheres geben kann, — aber auch sehr abstract. Es sind gemeine psychologische Vorstellungen,die im Ganzen richtig, aber ganz oberflächlich sind; es ist die Mechanik des Vorstellens in Ansehung der ersten Anfänge des Wahrnehmens. Ueber diesem liegt aber noch eine ganz andere Sphäre, ein Feld, das Bestimmungen in sich selbst enthält, und diese sind die Kriterien jenes von Epikur Angeführten. Jetzt sprechen sogar 'Skeptiker' von 'Tatsachen des Bewusstseins'; solches Gerede ist gar nicht weiter als diese epikureische 'Kanonik'.

2. *Metaphysik.*

Das Zweite ist nun dieses, dass Epikur eine Metaphysik über das Verhältnis unsrer selbst zum Gegenstand aufstellt. Denn Empfindung und Anschauung betrachtet er sogleich als ein Verhältnis von uns zu äusserlichen Dingen, so dass er die Vorstellungen in mir, die Gegenstände ausser mir setzt. Indem er nun hier die Frage aufwirft, wie wir zu unsern Vorstellungen kommen, liegt darin die doppelte Frage, einerseits — da die Empfindungen nicht gleich Vorstellungen sind, sondern einen äusseren Gegenstand erfordern — welches die objective Weise überhaupt sei, wie die Bilder der Dinge von aussen in uns hereinkommen; andererseits fragt es sich, wie in uns Vorstellungen von solchem entstehen, das nicht empfunden wird. Dies scheint eine Denktätigkeit zu sein, welche solche Vorstellungen von anderen ableitet; wir werden aber gleich näher sehen, wie die Seele, die sich hier selbsttätig auf den Gegenstand bezieht, dazu komme.

„Von der Oberfläche der Dinge," sagt Epikur erstens, „geht ein beständiger Fluss aus, der für die Empfindung nicht bemerkbar" (denn sonst müssten sie abnehmen) und sehr fein „ist, und dies darum, weil, wegen der entgegengesetzten Erfüllung, das Ding selbst im Festen lange dieselbe Ordnung und Stellung der Atome behält. Und die Bewegung dieser sich ablösenden Oberflächen ist äusserst schnell in der Luft, weil es nicht nötig ist, dass das Abgelöste eine Tiefe habe;" es sei nur eine Fläche. Epikur sagt: „Den Empfindungen widerspricht eine solche Vorstellung nicht, wenn man darauf achtgiebt, wie die Bilder ihre Wirkungen machen, so nämlich, dass sie eine Sympathie der äusseren Dinge mit uns hervorbringen. Also gehen von ihnen Ausflüsse wie Bilder zu uns ein, so dass wir die Gestalten, Farben der Dinge sehen und erkennen."[1]) — Dies ist eine ganz triviale Weise, sich die Empfindung vorzustellen. Epikur hat sich das leichteste und auch jetzt noch gewöhnliche Kriterion des Wahren, insofern es nicht gesehen wird, genommen: dass ihm das, was gesehen oder gehört wird, nicht widerspreche. Denn in der Tat, solche Gedankendinge wie Atome, 'Ablösen von Oberflächen' und dergleichen, bekommt man nicht zu sehen. Man bekommt freilich etwas Anderes zu sehen und zu hören, aber das Gesehene und Vorgestellte oder Eingebildete hat beides gut neben einander Platz. Beides auseinanderfallen gelassen, widerspricht sich nicht, denn der Widerspruch kommt erst in der 'Beziehung' zum Vorschein.[2])

„Irrtum," sagt Epikur ferner über den zweiten Punkt, „entsteht, wenn durch

---

1) Diog. Laërt. 10 : 48—49.

2) *'Beziehung' oder 'Verhältnis' ist Einheit des Nicht-Einen, Vieleinigkeit, — ein sich in sich selbst Widerstrebendes und Widersprechendes.* (B.)

die Bewegung in uns selbst an der eingewirkten Vorstellung eine solche Veränderung vorgeht, dass die Vorstellung nicht mehr das Zeugnis der Empfindung für sich erlangt. Es gäbe keine Wahrheit, keine Æhnlichkeit unsrer Vorstellungen, die wir wie in Bildern empfangen oder in Träumen oder sonst auf eine Weise, wenn nicht etwas wäre, worauf wir unser Wahrnehmen gleichsam auswerfen. Unwahrheit wäre nicht, wenn wir nicht eine andere Bewegung in uns selbst empfingen, die zwar dem Hereingehen der Vorstellung anpassend ist, aber zugleich eine Unterbrechung hat." [1]) Irrtum ist also nach Epikur nur ein Verrücken der Bilder in uns, welches nicht aus der Bewegung der Empfindung sondern vielmehr daraus entsteht, dass wir ihren Einfluss durch eine in uns selbst angefangene Bewegung hemmen; und wie diese Unterbrechung beschaffen sei, wird späterhin näher vorkommen.

Auf diese dürftigen, zum Teil auch dunkel vorgetragenen oder ungeschickt von Diogenes Laertius ausgezogenen, Stellen reduciert sich die epikureische 'Theorie des Erkennens'; es ist nicht möglich, eine dürftigere zu haben. Das Erkennen nach der Seite des Denkens bestimmt sich allein als eine eigene Bewegung, die eine Unterbrechung macht und indem Epikur die Dinge, wie wir gesehen, als das durch eine Menge von Atomen Erfüllte betrachtet, ist das Denken das andere Moment zu den Atomen, das Leere, die Poren, wodurch ein Stemmen gegen diesen Fluss der Atome möglich ist. Ist nun dieses Negative auch als Seele wieder affirmativ, so ist Epikur in der Begriffsbestimmung des Denkens doch immer nur bis zu dieser Negativität gekommen, dass wir von etwas hinwegsehen, d. h. eben jenes Einströmen unterbrechen. Die Beantwortung der Frage, was nun aber diese unterbrechende Bewegung jetzt für sich sei, hängt mit den weiteren Vorstellungen Epikur's zusammen, und um sie näher zu erörtern, müssen wir auf die an sich seiende Grundlage seines Systems zurückgehen.

Dies ist die allgemeine Metaphysik des Epikur, worin er sich über das Atom selbst, aber doch nicht bestimmter als Leukipp und Demokrit, erklärt hat. Das Wesen und die Wahrheit der Dinge ist ihm nämlich, wie jenen, die Atome und das Leere: „Die Atome haben keine Eigenschaft, ausser Figur, Schwere und Grösse." [2]) Die Atome als Atome müssen unbestimmt bleiben, aber die Atomisten sind zu der Inconsequenz genötigt gewesen, ihnen Eigenschaften zuzuschreiben, 'quantitativ' Grösse und Figur, 'qualitativ' die Schwere. Das an sich ganz Unteilbare kann aber weder Figur noch Grösse haben, und selbst die Schwere, die Richtung auf etwas Anderes, ist dem abstracten Repellieren des Atoms entgegengesetzt. Epikur sagt selbst: „Alle Eigenschaft ist der Veränderung unterworfen; die Atome aber ändern sich nicht. In allen Auflösungen des Zusammengesetzten muss etwas Festes und Unauflösliches bleiben, welches keine Veränderung in das, was nicht ist, noch aus dem Nichtsein in das Sein mache. Dieses Unveränderliche sind daher einige Körper und Figurationen. Die Eigen-

---

[1]) Diog. Laërt. 10 : 50—51.

[2]) *Vgl. über die als bloss quantitativ verschieden gemeinten* '**semina rerum**' *oder 'corpora prima' Lucr. 'de rerum natura' 1 : 484—635 u. 2 : 730—870, sowie über 'primäre' und 'secundäre' Qualitäten Locke's 'Essay on Human Understanding' 2 : 8, 9 u. 10. Der Ausdruck 'primäre und secundäre Qualitäten' ist beiläufig gesagt ein scholastischer, war aber von R. Boyle (1627—'91) auf den gedachten Unterschied zuerst angewandt worden, als J. Locke (1632—1704) denselben 1687 (1689) als solchen hervorhob.* (B.)

schaften sind eine gewisse Beziehung der Atome auf einander." [1]) So haben wir schon bei Aristoteles das Berührbare als den Grund der Eigenschaften gesehen, eine Unterscheidung, die unter verschiedenen Gestalten noch immer gemacht wird und gewöhnlich vorkommt. Man statuiert nämlich einen Gegensatz von Grundeigenschaften, wie eben hier Schwere, Figur und Grösse, und sinnlichen Eigenschaften, die nur in Beziehung auf uns seien, und aus jenen ursprünglichen Verschiedenheiten abgeleitet werden. Dies ist dann sogar häufig so verstanden worden, alsob die Schwere 'in dem Dinge', die anderen Eigenschaften 'nur in unseren Sinnen' seien [2]), überhaupt aber jenes das Moment des 'Ansich' oder das abstracte Wesen des Dinges, — dieses aber sein concretes Wesen, welches seine Beziehung auf Anderes ausdrücke.

Die Hauptsache wäre nun, die Beziehung der Atome auf die sinnliche Erscheinung anzugeben, das Wesen in das Negative übergehen zu lassen; aber hier treibt sich dann Epikur in Unbestimmtheiten herum, die nichts sagen, indem wir bei ihm, wie bei den anderen Physikern, nichts als eine bewusstlose Vermischung von abstracten Begriffen und Realitäten erblicken. Alle besonderen Gestalten, alle Gegenstände, Licht, Farbe u. s. f., selbst die Seele ist nichts anderes als eine gewisse Ordnung dieser Atome. Das hat auch Locke gesagt, und noch jetzt behauptet die Physik, die Grundlage der Dinge bildeten 'molécules', die im Raume auf gewisse Weise rangiert seien. Das sind aber leere Worte, und ein Krystall z. B. ist nicht ein gewisses Arrangement der Teile, das dann diese Figur gebe. Von dieser Beziehung der Atome ist es hiernach nicht der Mühe wert, zu sprechen, denn es ist ein ganz formales Reden, wie wenn Epikur auch wieder zugiebt, dass Figur und Grösse, insofern sie den Atomen angehören, noch etwas anderes seien, als insofern sie an den Dingen erscheinen. Beide seien nicht ganz unähnlich, sondern das Eine, die an sich seiende Grösse, habe etwas Gemeinschaftliches mit der erscheinenden. Diese sei übergehende, sich verändernde; jene habe keine unterbrochene Teile [3]), d. h. nichts Negatives. Die Bestimmung der Atome aber, als ursprünglich so oder so geformt und solche ursprüngliche Grösse habend, wird eine Erdichtung der vollkommensten Willkür. Jene 'Unterbrechung', welche wir als die andere Seite zu den Atomen oder als das 'Leere' sahen, ist das Princip der Bewegung, wie denn eben die Bewegung des — Denkens eine solche ist, die 'Unterbrechung' hat. Das Denken ist im Menschen eben das, was die Atome und das Leere in den Dingen, nämlich sein Inneres, d. h. eben der Bewegung des Denkens gehört das Atome und das Leere an, oder für dieselbe ist es, wie die Dinge an sich sind. Die Bewegung des Denkens kommt also den Atomen der Seele zu, so dass darin zugleich eine Unterbrechung gegen die Atome, die von aussen einfliessen,

---

1) Diog. Laërt. 10 : 54—65.

2) *Wie sich einerseits in der Logik die Lehre vom Sein zur Lehre von Wesen und Begriff und andererseits in der Geisteslehre die Lehre vom Einzelnen zur Lehre von Gemeinwesen und dem 'Höheren' verhält, so verhält sich in der Naturlehre die Mechanik zur Physik und Organik; sie enthält nämlich das in dem an der Natur weiter oder näher zu Denkenden abstractere Allgemeine, ohne deshalb etwas an und für sich zu sein. Die Meinung, das nur quantitativ und nicht qualitativ, geschweige lebendig, Verschiedene sei das wirklich und substantial oder selbstständig Natürliche, ist eine schlechte und dogmatische Abstraction, in der das Leere einseitigerweise für das Wesentliche genommen wird.* (B.)

3) Diog. Laërt. 10 : 55—58.

stattfindet. Es ist also hierin weiter nichts zu sehen als das allgemeine Princip des 'Positiven' und 'Negativen', so dass auch das Denken mit einem negativen Princip, dem Momente der Unterbrechung, behaftet ist. Diese Grundlage des epikureischen Systems, weiter auf den Unterschied der Dinge angewandt und ausgeführt, ist das Willkürlichste und darum Langweiligste, was sich denken lässt.

Ausser den verschiedenen 'Figuren', haben die Atome auch eine verschiedene 'Bewegung', und zwar durch ihre Schwere, als ihren Grundaffect; diese Bewegung aber weicht in ihrer Richtung etwas von der geraden Linie ab. Epikur schreibt ihnen nämlich eine krummlinige Bewegung zu, damit sie zusammenstossen können u. s. f.[1]) Dadurch entstehen besondere Zusammenhäufungen und Conformationen, — und das sind die Dinge.

Andere physicalische Eigenschaften, wie Geschmack, Geruch, haben wieder in einem anderen Arrangement der 'molécules' ihren Grund. Aber da giebt es keine Brücke von diesem zu jenem, oder auch es findet die leere Tautologie statt, dass die Teile gerade so geordnet und zusammengestellt sind, als erforderlich ist, damit ihre Erscheinung 'diese' sei. Den Uebergang zu concreter Erscheinung der Körper hat Epikur entweder gar nicht gemacht', oder was darüber angegeben ist, ist etwas für sich selbst Dürftiges.

Man hört von der epikureischen Philosophie sonst nicht unvorteilhaft gesprochen, und deswegen ist darüber noch etwas Näheres anzugeben. Indem nämlich das aufgelöste Zerstreute und das Leere das Wesen ist, so folgt unmittelbar daraus, dass Epikur die Beziehung dieser Atome auf einander als an sich seiend in dem Sinne des Zweckes läugnet. Alles, was wir Gestaltungen und Organisationen heissen, überhaupt die Einheit des Naturzwecks, gehört ihm zu den Eigenschaften, zu einer äusserlichen Verbindung der Figurationen der Atome, die so nur ein zufälliges Ereignis ist und durch deren zufällige Bewegung hervorgebracht wird; die Atome bilden daher eine nur oberflächliche, ihnen nicht wesentliche Einheit. Oder Epikur läugnet überhaupt allen Begriff und das Allgemeine als Wesen, und weil alle Entstehungen ihm zufällige Verbindungen sind, lösen diese sich ebenso zufällig wieder auf. Das Geteilte ist das Erste und das wirklich Seiende, damit aber Zufälligkeit oder äussere Notwendigkeit das herrschende Gesetz alles Zusammenhalts. Dass nun hiernach Epikur sich sogleich gegen einen allgemeinen Endzweck der Welt, gegen jede Zweckmässigkeit des Organischen in sich selbst, ferner gegen die teleologischen Vorstellungen von der Weisheit eines Weltschöpfers in der Welt und dessen Regierung u. s. f. erklärt, — das versteht sich von selbst, indem er die Einheit aufhebt, es sei nun in welcher Weise sie vorgestellt werde, ob als Zweck der Natur an ihr selbst, oder als Zweck, der in einem Anderen ist, aber an ihr geltend gemacht wird; dagegen kommt bei den Stoikern diese teleologische Betrachtung herein, und ist dort sehr ausgebildet.[2]) Epikur braucht, um den Mangel der Zweckmässigkeit aufzuzeigen, die trivialsten Beispiele, dass z. B. aus dem Schlamme durch Sonnenwärme zufällig Gewürme und so fort entstehen.

---

[1]) Diog. Laërt, 10 : 43—44. 60—61 ; Cic. 'De deorum natura' 1 : 69; 'De fato', c. 10; 'De finibus' 1 ; 17 ; Plutarch. De animæ procreat. e Timæo, p. 1015. — Plac. Phil. 1 : 12, Lucr. 2 : 220.

[2]) *Die Stoiker sind eben vorchristliche und bzw. mythologische Religionslehrer gewesen, wogegen Epikur das Mythische grundsätzlich ausschloss und so bei aller Dürftigkeit seiner Lehre einen bereits 'wissenschaftlichen' Ton hören liess.* (B.)

Sie mögen wohl Zufällige sein als Ganze in Beziehung auf Anderes, aber ihr Ansich, Begriff und Wesen ist jetzt etwas Organisches, und dieses zu begreifen, davon wäre die Rede. Epikur verbannt aber den Gedanken als ein Ansichseiendes, ohne daran zu denken, dass seine Atome selbst eben diese Natur der Gedanken haben, d. h. ein solches Sein sind, das nicht unmittelbar, sondern wesentlich durch Vermittelung, also negativ oder allgemein ist, — einer Inconsequenz, welche die erste und einzige Epikurs, und die aller Empiriker ist.[1]) Umgekehrt machen die Stoiker das Gedachte, Allgemeine zum Wesen, und können ebensowenig zum Sein als Inhalte gelangen, das sie aber inconsequenterweise zugleich haben. Dies ist nun die Metaphysik Epikur's, deren Weiteres uninteressant ist.

3. *Physik.*

Die Naturphilosophie Epikur's ist auf diesem Grunde gebaut; aber es ist hierin eine interessante Seite, weil es noch eigentlich die Methode unserer Zeit ist, so an sich kläglich und vollkommen gleichgültig auch seine Gedanken über die einzelnen 'Seiten' der Natur sind, da sie nur eine gedankenlose Vermischung von allerhand Vorstellungen enthalten. Das nähere Princip der physikalischen Betrachtungsweise Epikur's liegt in den Vorstellungen, die wir schon früher gesehen. Die allgemeinen Vorstellungen nämlich, die wir durch Auseinanderfallen mehrerer Wahrnehmungen erhalten und auf die wir in der Meinung solche Wahrnehmungen beziehen, haben wir sodann auf das anzuwenden, was man nicht genau empfinden könne, aber was doch etwas Gemeinschaftliches mit jenen habe. Dadurch komme es, dass wir das Unbekannte, was sich nicht unmittelbar der Empfindung giebt, nach solchen Bildern fassen können, denn aus dem Bekannten müsse man auf das Unbekannte schliessen. Dies ist nichts anderes, als dass Epikur nach der 'Analogie' urteilte[2]), oder das sogenannte 'Erklären' zum Princip der Naturbetrachtung macht, und dies ist das Princip,

---

[1]) *Vgl. hier Anmerkung und Zusatz. zu § 38 der Encyklopædie. — In der Weise der Analysis holt der Empirismus, den man sich in neuerer Zeit als das Gegenteil der mittelalterlich mythologischen Metaphysik der Kirche zu denken hat, aus dem Concreten der Empfindung und Wahrnehmung begriffliches Besonderes hervor, welches er in der Weise der Induction verallgemeinert, ohne auch nur zu ahnen, dass er dadurch über die gegenständliche Erfahrung hinausgeht; er hat in seinen Erklärungen des Vorhandenen sein Gegenteil, die naive Metaphysik, verdünnt an ihm selbst, und weiss sich in die Idee reiner Vernunft weder zu finden, noch sich in derselben wieder zu finden. Der richtige Empiriker, der über den kirchlichen Glauben hinaus und an die reine Logik nicht herangekommen, einstweilen aber grundsätzlicher Mechaniker und Mathematiker ist, sagt nicht einmal mit Bayle: „L'objet des mathématiques a un défaut irréparable et très énorme, car c'est une chimère qui ne saurait exister; les points mathématiques, et par conséquent les lignes et les surfaces des géomètres, leurs axes, sont des fictions qui ne peuvent jamais avoir aucune existence." ('Dict. hist. et crit.' s. v. Zénon.) Wo aber wäre im Empirismus vollends die verständige Widerlegung der Berkeley'schen Kritik der höheren Mathematik? Einzig die Vernunftlehre im Sinne Hegels lehrt das Princip derselben durchschauen und begreifend anerkennen.* (B.)

[2]) *Vgl. Laërt. Diog. 2: 107 und S. 215 in der Leidener Ausgabe der Phänomenologie.* (B.)

was noch heute in der gewöhnlichen Naturwissenschaft gilt.[1]) Man macht Erfahrungen, Beobachtungen, die aus den Empfindungen, welche man leicht übersieht, entstehen. So kommt man zu allgemeinen Vorstellungen, 'Gesetzen', 'Kräften' u. s. w., wie Elektricität, Magnetismus, und diese wendet man dann auf solche Gegenstände und Tätigkeiten an, die wir nicht unmittelbar selbst empfinden können. Z. B. wir wissen von den Nerven und ihrem Zusammenhange mit dem Gehirn; um nun zu fühlen u. s. f., sagt man, findet eine Fortpflanzung von der Spitze des Fingers bis ins Gehirn statt. Wie soll man sich dies aber vorstellen? Man kann es nicht 'beobachten'. Man kann durch Anatomie wohl die Nerven aufzeigen, aber nicht die Art ihrer Tätigkeit; diese stellt man sich nun vor nach 'analogen' Erscheinungen einer Fortpflanzung, z. B. wie das Schwingen einer gespannten Saite, das den Nerven bis ins Gehirn durchzittert. Oder wie in jener bekannten Erscheinung, besonders an mehreren in eine dichte Reihe gestellten Billardkugeln, die letzte fortläuft, indem man die erste anstösst, — während die mittleren, deren jede die in der Reihe folgende anstösst, sich kaum zu bewegen scheinen, — so stellt man sich vor, die Nerven bestehen aus ganz kleinen Kügelchen, die man selbst durch das stärkste Vergrösserungsglas nicht sehen kann; bei jeder Berührung u. s. f. springe die letzte ab und treffe die Seele. Licht stellt man sich so als 'Fäden', 'Strahlen', oder als 'Schwingungen des Æthers', oder als Ætherkügelchen vor, die stossen. Dies ist ganz die Manier der Analogie Epikur's.[2])

Epikur ist nun bei dergleichen Erklärungen ausdrücklich sehr liberal, billig und tolerant gewesen, indem er sagt, dass sich alle die verschiedenen Vorstel-

---

[1]) *Vgl. hier den Abschnitt über die beobachtende Vernunft in der Phänomenologie des Geistes, SS. 205—304 der Leidener Ausgabe, wo man begreifen lernt, was es heisst, dass die neuere Naturforschung im Gegensatze zum unglücklichen Bewusstsein des christlichen Mittelalters unter dem Zeichen der Renaissance steht. Die Augen sind für das Wahre, welches in der Wirklichkeit zu finden ist, ein für allemal aufgegangen; eben das wissenschaftliche Hinausschauen jedoch ist eine neue Einseitigkeit. Blosse Beobachtung verhilft noch nicht zum eigentlichen Verständnis und die neuere Naturforschung allein hat zwar ihren Nutzen, führt aber nicht zur wahren Einsicht; nur der Begriff der Sache verhilft zum — Begriff und dieser erarbeitet sich nicht durch einseitig hinausschauende Erklärungen, sondern durch die vernünftige Begriffslehre, in der sich das Erklären nur voraussetzen lässt, damit es sich aufhebe. Was an der Natur im Princip begreiflich ist, ist der Naturbegriff als solcher, — der sich an seinem Anderen ohne Weiteres selbst begreift und begreifen lässt; dass z. B. an der Oberfläche der Erde aufgehobene und freigelassene Körper fallen, versteht sich für die entwickelte Vernunft von selbst.* (B.)

[2]) *Und als Erklärung blosses Zurückführen eines Unbegriffenen auf ein Unbegriffenes. 'Lässt' sich denn aber die Natur und ihre Erscheinung die Naturerscheinung, begreifen? Der Begriff derselben ist der Begriff des bekannten Fremden, des bekannten Unerkannten, dessen Begriff gerade dies ist, nicht einfach in den Begriff aufzugehen, — was jedoch nicht abzuhalten braucht, den Naturbegriff und ihre Besonderung, die Kategorie als solche, zu begreifen und zu ordnen. „Der Begriff von 'Erklärung' der Naturerscheinungen," hat am Anfang des neunzehnten Jahrhunderts Schelling (1, 5 : 530) geschrieben, „muss aus der wahren Naturwissenschaft völlig verschwinden; die Stelle, die sie im System einnehmen, ist zugleich die einzige Erklärung von ihnen, die es giebt." Und wie sich die betreffenden Stellen andeuten lassen, ersehe man aus meiner schon erwähnten Abhandlung über die Natur, — die sich verbessern, ergänzen und erweitern liesse.* (B.)

lungen, die uns in dem Verhältnis sinnlicher Gegenstände vorkommen, — und zwar beliebig, — auf das anwenden lassen, was wir nicht selbst direct beobachten können; es sei nicht Eine Weise als die rechte zu behaupten, sondern es könne auf vielerlei Weise sein. Epikur macht so dabei ein leeres Geschwätz, das die Ohren und die Vorstellung füllt, aber näher betrachtet verschwindet. So sehen wir z. B. den Mond leuchten, ohne nähere Erfahrung über ihn machen zu können; Epikur sagt darüber: „Es kann der Mond eigenes Licht haben, oder auch von der Sonne geliehenes, denn auch auf Erden sehen wir vieles, das aus sich leuchtet, und vieles, das von Anderen erleuchtet wird. Es hindert nichts, die himmlischen Dinge nach vielerlei Erinnerungen zu betrachten, und diesen gemäss die Hypothesen und Ursachen anzunehmen. So kann auch das Ab- und Zunehmen des Mondes durch Umwälzung dieses Körpers geschehen, dann durch Figurationen der Luft" (je nachdem der Dunst so oder so modificiert ist), „oder auch durch Zusetzen und Wegnehmen, — überhaupt auf alle die Weisen, wodurch dasjenige, was ebenso bei uns erscheint, veranlasst wird, solche Gestalten zu zeigen." So finden sich bei Epikur alle diese Sächelchen von Reibung, Zusammenstossen u. s. w., wie wenn er z. B. den Blitz nach der Analogie, wie wir sonst Feuer entstehen sehen, beurteilt: „Der Blitz wird durch eine ganze Menge möglicher Vorstellungen erklärt, dass z. B. durch die Reibung und den Zusammenstoss der Wolken die Figuration des Feuers herausfällt, und den Blitz erzeugt." [1]) Gerade ebenso übertragen unsere Physiker noch jetzt das Entstehen eines elektrischen Funkens, wenn Glas und Taft an einander gerieben werden, auf die Wolken. Indem man nämlich beim Blitze sowohl als bei der Elektricität einen Funken sieht, schliesst man durch dieses beiden Gemeinschaftliche auf die Analogie beider, also darauf, dass auch der Blitz eine 'elektrische' Erscheinung sei. Wolken sind aber keine harten Körper, und durch Feuchtigkeit wird die Elektricität ja vielmehr zerstreut; mithin ist solches Gerede ebenso leer als die Vorstellung Epikur's. [2]) Er fährt fort: „Oder der Blitz kann auch durch ein Herausstossen aus den Wolken vermittelst der windigen Körper, die den Blitz machen, — durch ein Herausschlagen, wenn die Wolken zusammengedrückt werden, entweder von einander oder vom Winde, entstehen" u. s. f. Bei den Stoikern ist es übrigens nicht viel besser. Anwendung von sinnlichen Vorstellungen nach einer Analogie ist oft 'Begreifen' oder 'Erklären' genannt worden; in der Tat aber ist in solchem Tun vom Gedanken oder Begreifen keine Ahnung. „Es kann auch einer," setzt Epikur hinzu, „eine dieser Arten auswählen und die anderen verwerfen, indem er nicht bedenkt, was dem Menschen möglich zu erkennen ist und was nicht, und deswegen das Unmögliche zu erkennen strebt." [3]).

Diese Anwendung sinnlicher Bilder auf etwas Æhnliches wird für den Grund und das Erkennen der Ursache ausgesprochen, weil solche Uebertragung nicht durch das Zeugnis der unmittelbaren Empfindung bestätigt werden kann; es bleibt also die stoische Manier der Gründe aus Gedanken ausgeschlossen, und

---

1) Βροντὴ ψόφος τις νεφῶν· *Aristot. Anal. Post. 2 : 8, 6.* — Βροντὴ σύγκρουσις νεφῶν, ἀστραπὴ νεφῶν ἔκτριψις· *D. L. 2 : 9.* — Ἔξαψις νεφῶν παρατριβομένων: *D. L. 7 : 153.* — *„Dicunt physici collisione nubium fulmen creari." Serv. ad Æn. 1 : 42. — Die Notiz bei D. L. 10 : 101 erscheint so ziemlich als antiker Gemeinplatz.* (B.)

2) *Vgl. etwa SS. 398, 403 u. 508—509 in der Leidener Ausgabe der Encyklopädie.* (B.)

3) Diog. Laërt. 10 : 78—80. 86—87. 93—96. 101. 97.

Epikur's Erklärungsweise ist von dieser Seite her der stoischen ganz entgegengesetzt. Ein Umstand, der uns sogleich bei Epikur auffällt, ist der Mangel an 'Beobachtungen', an 'Erfahrungen' über das Verhalten der Körper zu einander [1]), aber die Sache, das Princip ist nichts als das Princip der modernen Physik. Man hat diese Manier Epikur's angegriffen, verächtlich gemacht, aber nach dieser Seite hat man sich ihrer nicht zu schämen, noch dagegen spröde zu tun, wenn man ein Physiker ist, denn was Epikur sagt, ist nicht schlechter, als was die Neueren behaupten. Ja, bei Epikur war noch ausserdem das gute Bewusstsein vorhanden, dass er als eine Hauptsache besonders dies einschärft, eben weil das Zeugnis der Sinne fehlt, nicht bei Einer Analogie stehen zu bleiben. Auch sonst ist es ihm eben kein Ernst damit, sondern wenn der eine diese Möglichkeit der andere eine andere annimmt, so bewundert er den Scharfsinn des Anderen und macht sich keine Not mit der Erklärung des Ersten; es könne so, oder auch anders sein. [2]) Dieses ist eine begrifflose Weise, die nur zu allgemeinen Vorstellungen kommt. Wenn jedoch Physik dafür gehalten wird, sich einesteils an die unmittelbare Erfahrung zu halten, anderenteils in Ansehung dessen, was nicht unmittelbar erfahren werden kann, an die Anwendung jenes nach einer Æhnlichkeit, die das nicht Erfahrene an ihm hat, so kann Epikur in der Tat, wo nicht für den Anfänger, doch für den Hauptanführer dieser Manier gehalten werden, und zwar als derjenige, der sie dafür behauptet, dass sie das Erkennen sei. Es ist überhaupt von dieser Manier der Philosophie Epikur's zu sagen, dass sie gleichfalls ihre Seite hat, von der ihr ein Wert beizulegen ist, und insofern kann man es billigen, wenn man häufig von Epikur's Physik vorteilhaft gesprochen findet. [3]) Aristoteles und die Ælteren sind in der Naturphilosophie vom allgemeinen Gedanken a priori ausgegangen und haben den Begriff aus ihm entwikkelt; dies ist die eine Seite. Die andere Seite ist die ebenso notwendige, dass die Erfahrung zur Allgemeinheit heraufgebildet werde, die Gesetze gefunden werden; dies ist, dass das, was aus der abstracten Idee folgt, mit der allgemeinen Vorstellung zusammentrifft, zu welcher die Erfahrung und Beobachtung heraufpräpariert ist. Das 'a priori' ist z. B. bei Aristoteles ganz vortrefflich, aber nicht genügend, weil ihm die Seite der Verbindung und des Zusammenhanges desselben mit der Erfahrung und Beobachtung fehlt. Dieses Zurückführen des Besonderen zum Allgemeinen ist das Finden der Gesetze, Naturkräfte u. s. f. Man kann so sagen, Epikur ist der Erfinder der empirischen Naturwissenschaft, der empirischen Psychologie. Entgegengesetzt den stoischen Zwecken, Verstandesbegriffen, ist Erfahrung sinnliche Gegenwart; dort ist abstracter bornierter Verstand, ohne Wahrheit in sich, daher auch ohne Gegenwart und Wirklichkeit der Natur, hier dieser Natursinn, der wahrer als jene Hypothesen ist.

Dieselbe Wirkung, die das Entstehen der Kenntnis von Naturgesetzen [4]) u. s. f.

---

[1]) *Man meine ja nicht etwa, dass Hegel etwas wider das Beobachten und das Anstellen von Versuchen als solches gehabt habe! Was er nur sagen will ist dies: ohne Logik kein logisches Erkennen, auch nicht der Natur.* (B.)

[2]) Diog. Laërt. 10 : 113—114.

[3]) *Alles hat beziehungsweise seine Berechtigung, auch die Einseitigkeit und Beschränktheit 'objectiver' Naturauffassung, die ja eben auf das Objective als solches geht.* (B.)

[4]) *Von Plato Tim. 83 e erwähnt.* (B.)

in der modernen Welt gehabt hat, hatte auch die epikureische Philosophie in ihrem Kreise, insofern sie nämlich gegen die willkürliche Erdichtung von 'Ursachen' gerichtet ist. Je mehr in neuerer Zeit die Menschen von den Naturgesetzen kennen lernten, desto mehr verschwand der Aberglaube, das Wunderwesen, die Astrologie [1]) u. s. f.; alles dies verbleicht durch den Widerspruch, den die Kenntnis der Naturgesetze daran aufweist. [2]) Vorzüglich Epikur's Manier hatte diese Tendenz gegen den gedankenlosen Aberglauben der Astrologie u. s. f., deren Manier ebenfalls nichts Vernünftiges, nicht im Gedanken, sondern gleichfalls in der Vorstellung ist und geradezu eben erdichtet, oder, wenn man will, lügt. Gegen dieses hat jene Manier die Wahrheit, wenn es auf Vorstellungen, nicht aufs Denken ankommt, sich an das Gesehene und Gehörte u. s. f. zu halten, an das dem Geiste Præsente, ihm nicht Fremdartige, — nicht von Dingen zu sprechen, die solche sein sollen, die gesehen, gehört werden sollten, aber es nicht können, weil sie nur erdichtet sind. Die Wirkung der epikureischen Philosophie zu ihrer Zeit ist also die gewesen, dass sie sich dem Aberglauben der Griechen und Römer entgegengesetzt und die Menschen darüber erhoben hat. [3]) All dieses Zeug vom Vogelflug rechts oder links, dass ein Hase über den Weg läuft, dass man seine Handlungsweise aus den Eingeweiden der Tiere, oder danach bestimmt, ob die Hühner lustig oder unlustig sind u. s. f., — allen diesen Aberglauben hat die epikureische Philosophie ausgerottet, indem sie nur das für wahr gelten lässt, was durch die Empfindung mittelst der Anticipationen als wahr gilt, und von ihr sind besonders die Vorstellungen ausgegangen, welche das Uebersinnliche ganz geläugnet haben. Epikur's Physik wurde also dadurch berühmt, dass sie Aufklärung in Rücksicht auf's Physische aufgebracht, die Furcht vor den Göttern verbannt hat. Der Aberglaube geht von unmittelbaren Erscheinungen gleich zu Gott, Engeln, Dämonen über, oder er erwartet bei endlichen Dingen andere Wirkungen als die Umstände zulassen, Eräugnisse in einer höheren Weise. Diesem ist die epikureische Physik allerdings entgegen, weil sie für den Kreis des Endlichen auch beim Endlichen stehen bleibt und nur endliche Ursachen hineinnimmt; denn das ist das sogenannte Aufgeklärte, im Felde des Endlichen stehen zu bleiben. Der Zusammenhang in anderem Endlichen, in Bedingungen, die selbst ein Bedingtes sind, wird da aufgesucht; der Aberglaube geht hingegen, mit Recht oder Unrecht, gleich zu einem Höheren über. Aber so sehr jene Weise in der Sphäre des Bedingten richtig ist, so nicht in anderen Sphären. Sage ich daher, die Elektricität komme von Gott, so habe

---

1) *Eine ursprünglich babylonische 'Wissenschaft'. Diodor (15 : 50, 3) erwähnt* τούς τε ἐν Βαβυλῶνι Χαλδαίους καὶ τοὺς ἄλλους ἀστρολόγους, *und Plutarch schreibt:* Χαλδαῖοι τῶν πλανητῶν τοὺς θεοὺς γενέσθαι, οὓς καλοῦσι δύο μὲν ἀγαθουργούς, δύο δὲ κακοποιούς, μέσους δὲ τοὺς τρεῖς ἀποφαίνουσι καὶ κοινούς. *('De Iside et Osiride' 48.) Er kennt schon* τὴν Χαλδαίων ἐρημίαν *(v. Luc. 14 : 2), wie wir denn im letzten vorchristlichen Jahrhundert die Chaldäer in Rom finden: Plut. v. G. Marii 42 : 6 u. vit. Syll. 37 : 2. Um 225 n. Chr. G. hat sich Hippolytus Romanus ('De Hær.' 1 : 13)* ἐν Βαβυλῶνι μάγους *gedacht, wie denn z. B. schon Matth. 2 : 1—3 die Magier vom Morgenlande als Sterndeuter gedacht sind, weshalb bei Origenes (1 : 58) Celsus schreibt: „Man beachte den Schnitzer des Menschen, der Magier und Chaldäer nicht auseinanderzuhalten weiss."* (B.)

2) *Dass die Aufklärung über den Wunderglauben Meister geworden sei, betont Hegel auch in seiner Religionsphilosophie: S. 185 der Leidener Ausgabe.* (B.)

3) Cic. 'De natura Deorum' 1 : 20.

ich Recht, aber auch Unrecht. Denn frage ich nach einer Ursache in demselben Felde des Bedingten, und sage 'Gott' als Antwort, so ist das zu viel gesagt, wiewohl diese Antwort auf alles passt, weil Gott die Ursache von allem ist; ich aber will den bestimmten 'Zusammenhang' dieser Erscheinung wissen. Auf der anderen Seite ist in diesem Felde selbst der Begriff schon etwas Höheres; diese höhere Betrachtungsweise, die wir bei früheren Philosophen sahen, ist aber bei Epikur ganz abgeschnitten, indem mit dem Aberglauben auch ein in sich begründeter Zusammenhang und die Welt des Idealen wegfällt.

Zu der Naturphilosophie des Epikur gehört auch seine Vorstellung von der 'Seele', deren Natur er ebenfalls als ein 'Ding' betrachtet[1]) wie die Hypothesen unserer Zeit sie als Nervenfäden, gespannte Saiten oder Reihen von Kügelchen ansehen. Seine Beschreibung der Seele heisst also nicht viel, indem er auch hier nach Analogie schliesst und damit die Metaphysik der Atome verbindet: „Die Seele besteht aus den feinsten und rundesten Atomen, die noch ganz etwas anderes als das Feuer, ein feiner Geist sind, der durch die ganze Zusammenhäufung des Körpers zerstreut ist, und an der Wärme desselben teilhat." Epikur hat mithin nur einen quantitativen Unterschied festgestellt, indem diese feinsten Atome von einer Masse gröberer Atome umgeben und durch diese grössere Zusammenhäufung verbreitet seien. „Der Teil, welcher der Vernunft entbehrt, ist im Körper" als das Lebensprincip „zerstreut, der sich bewusste Teil (τὸ λογικόν) aber in der Brust, wie dies aus der Freude und Traurigkeit abzunehmen ist. Die Seele hat viele Veränderung in sich durch die Feinheit ihrer Teile, die sich sehr schnell bewegen können; sie sympathisiert mit der übrigen Zusammenhäufung, wie wir dies aus den Gedanken und Gemütsbewegungen u. s. f. sehen; wenn wir aber deren beraubt sind, so sterben wir. Die Seele hat aber auch ihrerseits den grössten Anteil an der Empfindung; doch käme sie ihr nicht zu, wenn sie nicht von der übrigen Zusammenhäufung" (dem Körper) „gewissermaassen bedeckt wäre," — eine ganz gedankenlose Vorstellung. „Diese übrige Zusammenhäufung, welche ihr dieses Princip verschafft, wird dadurch gegenseitig auch eines solchen Zustandes" (der Empfindung) „teilhaftig, doch nicht alles dessen, was jene besitzt; deswegen, wenn die Seele entflohen, fehlt ihr die Empfindung. Jene Zusammenhäufung hat nicht in sich selbst diese Kraft, sondern erst das Andere, mit dem sie zusammengeeint ist, giebt ihr sie, und die empfindende Bewegung kommt durch den gemeinschaftlichen Fluss und Sympathie zustande."[2]) Mit solchen Vorstellungen ist nichts zu machen. Die schon erwähnte Unterbrechung des Zusammenströmens der Bilder der äusseren Dinge mit unsern Organen als der Grund des Irrtums erklärt sich jetzt daraus, dass die Seele aus eigentümlichen Atomen bestehe, und die Atome durch das Leere getrennt seien. Mit solchen leeren Worten und schalen Vorstellungen wollen wir uns aber nicht länger aufhalten; vor Epikur's philosophischen Gedanken können wir keine Achtung haben, oder vielmehr es sind' gar keine Gedanken.

4. *Moral.*

Was nun ausser dieser Beschreibung der Seele noch weiter zur Philosophie

---

[1]) Ἡ ψυχὴ σῶμά ἐστι λεπτομερές, παρ' ὅλον τὸ ἄθροισμα παρεσπαρμένον, προσεμφερέστατον δὲ πνεύματι θερμοῦ· *D. L. 10:63.* (B.)

[2]) Diog. Laert. 10:66. 63—64.

des Geistes gehört, ist Epikur's 'Moral', das Verschrieenste seiner Lehre, und daher auch das Interessanteste; aber man kann auch sagen, sie ist das Beste daran. [1]) Die praktische Philosophie Epikur's geht gleichfalls auf die Einzelnheit des Selbstbewusstseins, wie die der Stoiker, und das Ziel seiner Moral ist insofern dasselbe, die 'Unerschütterlichkeit' des Geistes, und näher ein ungetrübter reiner Genuss seiner selbst. Betrachten wir freilich das 'abstracte Princip' der Moral Epikur's, so kann das Urteil nicht anders als sehr unvorteilhaft ausfallen. Wenn nämlich die Empfindung, das Gefühl des Angenehmen und Unangenehmen, das Kriterion für das Rechte, Gute, Wahre, für das ist, was der Mensch sich im Leben zum Zweck machen soll, so ist die Moral eigentlich aufgehoben, oder das moralische Princip ist in der Tat ein unmoralisches; wenigstens glauben wir, aller Willkür im Handeln sei damit Tor und Tür geöffnet. Wird jetzt behauptet, dass das Gefühl Grund des Handelns und weil ich diesen Trieb in mir finde, er darum schon Recht sei, so ist dies 'epikureisch'. Jeder kann anders fühlen, derselbe in anderen Momenten ein anderes Gefühl haben, und so kann auch bei Epikur der einzelnen Subjectivität das Handeln freigelassen werden. Allein es ist dies wesentlich zu bemerken, dass, wenn Epikur das Vergnügen als den Zweck bestimmt, er dies nur insofern zugiebt, als der Genuss desselben Resultat der Philosophie ist. Es wurde schon früher bemerkt, dass sogar bei den Kyrenaikern allerdings einerseits die Empfindung zum Princip gemacht wird, dass aber auch andererseits das Denken wesentlich damit verbunden sein soll. Ebenso ist es bei Epikur der Fall, dass, indem er das Vergnügen als Kriterion des Guten bestimmte, er ein hochgebildetes Bewusstsein, eine 'Besonnenheit' gefordert hat, welche das Vergnügen berechnet, ob es nicht mit grösserem Unangenehmem verbunden sei, und es richtig hiernach beurteilt. Diogenes Laertius (10 : 144) fuhrt über diesen Gesichtspunkt von ihm an: „Dem Glücke verdankt der Weise weniges; das Grösste und Wichtigste erreicht die Vernunft, und ordnet es und wird es seine ganze Lebenszeit hindurch anordnen." Das einzelne Vergnügen wird also nur im Ganzen betrachtet, und die Empfindung ist nicht das ganze Princip der Epikureer, sondern, indem sie das Vergnügen zum Princip machten, haben sie zugleich die durch Vernunft erworbene und so nur zu erwerbende Glücksäligkeit zum Princip gemacht, so dass diese Glücksäligkeit auf solche Weise gesucht werden solle, dass sie ein von äusserlichen Zufälligkeiten, von Zufälligkeiten der Empfindung Freies und Unabhängiges sei. Die wahrhaften Epikureer waren daher ebenso wie die Stoiker über alle besonderen Bande erhaben, indem auch Epikur den Zustand des Sich-selbst-gleich-und-ruhig-bleibens des Weisen zum Ziel gesetzt hat. Damit man von Aberglauben frei sei, erfordert Epikur dann besonders auch die physische Wissenschaft, als die von allen den Meinungen befreie, welche den Menschen die vorzüglichste Unruhe machen; die Meinungen von den Göttern, ihren Strafen, besonders vom Tode. [2]) Von aller dieser Furcht und Vorstellungen der Menschen befreit, die in irgend etwas Bestimmtes ihr Wesen setzen, sucht der Weise nur das Vergnügen als etwas Allgemeines, hält nur dies für positiv. Es begegnet

---

[1]) „*In ea quidem ipsa sententia sum, invitis hoc nostris popularibus dicam, sancta Epicurum et recta precipere, et si propius accesseris tristia. — Epicuri secta male audit; infamis est et immerito.*" *Sen. 'de V. B.' 13. — Cfr. Lucianus in Alexandro 61.* — (B.)

[2]) Diog. Laërt. 10 : 141—143. Cfr. D. L. 10 : 125 und D. L. 6 : 68.

sich hier das Allgemeine und das Einzelne, oder das Einzelne, als nur im Ganzen betrachtet, ist in die Form der Allgemeinheit erhoben. So geschieht, dass — indem materiellerweise oder dem Inhalte nach Epikur die Einzelnheit zum Princip macht, ebenso andererseits aber die Allgemeinheit des Denkens fordert, — seine Philosopie mit der stoischen übereinstimmt.

Seneca, der als ein bestimmter und beschränkter Stoiker bekannt ist, legt, wo er in seiner Schrift 'De vita beata' (cc. 12—13) auf die Epikureer zu sprechen kommt, über Epikur's Moral ein unverdächtiges Zeugnis ab: „Mein Urteil jedoch ist, und ich sage es zum Teil gegen viele meiner Landsleute, dass die moralischen Gebote Epikur's ein Heiliges und Richtiges vorschreiben, und, wenn man es näher betrachtet, sogar Trauriges. Denn jenes Vergnügen Epikur's geht auf etwas sehr Geringes und Dürftiges zusammen, und man weiss kaum, wie mässig und trocken es ist. Dasselbe Gesetz, was 'wir' für die Tugend, schreibt 'er' für's Vergnügen vor: er verlangt, dass es der Natur gehorche; es ist aber sehr wenig 'Ueppigkeit', mit der sich die Natur befriedigt. Was ist dies nun? Wer ein faules und schlemmerisches und liederliches Leben Glücksäligkeit nennt, sucht nur eine gute Autorität für eine schlimme Sache, und während er von einem blendenden Namen angezogen sich dahin wendet, wo er das Angenehme loben hört, folgt er nicht Vergnügungen, wozu er von Epikur angetrieben worden, sondern denen, die er selbst mit herbeibringt. Solche dem Laster ergebene Menschen suchen also nur ihre Schlechtigkeit unter dem Mantel der Philosophie zu verbergen und ihren Ausschweifungen einen Vorwand und eine Ausrede zu verschaffen. So ist es der Jugend nicht einmal mehr erlaubt, sich wieder aufzuraffen, indem zur schnöden Schlaffheit ein ehrenwerter Titel hinzugekommen ist." — Durch die verständige Reflexion, welche über das Vergnügen wacht und überlegt, ob sich noch Vergnügen finden könne, wenn es z. B. mit Gefahren, Furcht, Angst und anderem Missvergnügen verbunden ist, wird das, was reines und ungetrübtes Vergnügen machen könne, auf sehr weniges zurückgeführt. Frei, leicht und ohne Unruhe des Gemüts zu leben, ist Epikur's Princip, und dazu gehört gerade, demjenigen und dem vielen zu entsagen, wovon die Menschen beherrscht sind und worin sie ihr Vergnügen finden. Die Lebensweise eines Stoikers ist also nicht anders beschaffen als das Leben eines Epikureers, der das vor Augen hat, was Epikur vorschreibt.

Kann uns nun auch zunächst einfallen, dass die Kyrenaiker dasselbe Moralprincip gehabt haben als die Epikureer, so giebt uns Diogenes Laertius (10: 139. 136—137) den 'Unterschied' jedoch so an: Die Kyrenaiker haben mehr das Vergnügen als ein Einzelnes zum Zweck gemacht, Epikur dagegen dieses als Mittel gesetzt, indem er 'Schmerzlosigkeit' als Lust behauptet und keinen Mittelzustand angenommen habe. „Die Kyrenaiker erkennen das 'Vergnügen in der Ruhe' (καταστηματικὴν) nicht auch an, sondern nur das in der Bestimmung der Bewegung," oder als etwas Affirmatives, das im Genuss des Angenehmen besteht; „Epikur hingegen setzte beides, sowohl das Vergnügen des Körpers als das der Seele." Das Vergnügen in der Ruhe ist nämlich das Negative, als die Abwesenheit des Unangenehmen, und dann auch die innere 'Zufriedenheit', wodurch die Ruhe des Geistes in sich selbst erhalten wird. Epikur erklärte diese beiden Arten von Vergnügungen näher so: „Freiheit von Furcht und Begierde (ἀταραξία) und Mühelosigkeit (ἀπονία) sind die ruhenden Vergnügen

(*καταστηματικαὶ ἡδοναί*)," — sich an nichts zu knüpfen, was wir in Gefahr kommen können zu verlieren; sinnliche Vergnügen dagegen, wie „Freude und Fröhlichkeit (*χαρὰ δὲ καὶ εὐφροσύνη*) sind Lust nur nach Bewegung (*κατὰ κίνησιν ἐνεργείᾳ βλέπονται*)." Jene hielt Epikur für die wesentlichen und höchsten. „Ausserdem gelten den Kyrenaikern die Schmerzen des Körpers für schlimmer als die der Seele; bei Epikur ist es aber umgekehrt."

Die Hauptlehren Epikur's in Rücksicht auf Moral sind in einem Briefe an Menoikeus enthalten, den Diogenes Laertius aufbewahrt hat, und worin Epikur sich auf folgende Weise äussert: „Weder der Jüngling muss zaudern zu philosophieren, noch dem Greise muss es zu mühsälig sein, denn niemand ist weder unreif noch überreif dazu, dass sein Geist gesunde. Es ist sich also zu bemühen um das, was das glücksälige Leben macht; Folgendes sind seine Elemente. Zuerst ist dafür zu halten, dass Gott ein unzerstörbares und säliges Lebendiges ist, wie der allgemeine Glaube von ihm annimmt, und dass ihm nichts zur Unvergänglichkeit noch Säligkeit fehle. Götter aber sind, und die Erkenntnis derselben ist evident, doch sind sie nicht, wie die Menge sie annimmt. Gottlos ist also nicht der, welcher die Götter der Menge aufhebt, sondern welcher ihnen die Meinungen der Menge anheftet." Unter diesen epikureischen 'Göttern' ist nichts anderes zu verstehen als das Sälige, das Allgemeine überhaupt in concreter Gestalt. Die Stoiker hielten sich mehr an die gewöhnlichen Vorstellungen, ohne eben über das Wesen Gottes viel Gedanken zu haben; bei den Epikureern drücken die Götter dagegen eine unmittelbare Idee des Systems aus. Epikur sagt: „Was sälig und unzerstörlich ist, hat selbst keine Mühe noch macht es deren Anderen; daher es weder durch Zorn noch durch Gunstbezeugungen angerührt wird, denn dergleichen findet nur in der Schwäche statt. Die Götter können durch die Vernunft erkannt werden; sie bestehen teils in der 'Zahl'; andere sind das vollendete Menschenförmliche, was durch die Gleichheit der Bilder aus dem continuierlichen Zusammenfluss der gleichen Bilder auf eins und dasselbe entsteht."[1]) Die Götter sind also die ganz allgemeinen Bilder, die wir in uns empfangen, und Cicero sagt ('De natura Deorum', 1 : 18), dass sie einzeln im Schlaf in uns fallen. Dieses allgemeine Bild, das zugleich menschlich vorgestellt ist, ist dasselbe was wir Ideal nennen, nur dass ihm hier der Ursprung so gegeben ist, dass Bilder aufeinanderfallen. Die Götter scheinen also dem Epikur 'Ideale des säligen Lebens' zu sein; sie sind auch seiende Dinge, die aus den feinsten Atomen bestehen, aber reine Seelen, die nicht mit Gröberem vermischt und daher auch der Arbeit, der Mühe und dem Leiden gar nicht ausgesetzt sind. Ihr Selbstgenuss ist in seiner Consequenz ohne Tun, weil Tun immer etwas Fremdes, den Gegensatz seiner und einer Wirklichkeit, in sich hat, und darin die Arbeit und Mühe vielmehr die Seite des Bewusstseins der Entgegensetzung als die des Verwirklichtseins ist. Die Götter sind also Wesen des reinen untätigen Selbstgenusses, und bekümmern sich nicht um die Angelegenheiten der Welt und der Menschen. Epikur fährt daher fort: „Die Menschen müssen den Göttern Ehre erweisen, um der Vortrefflichkeit ihrer Natur und Säligkeit willen, — nicht um etwas Besonderes von ihnen zu erhalten, noch um dieses oder jenes Vorteils willen."[2]) Es ist dann viel über die Art gespottet worden,

---

1) Diog. Laërt. 10 : 122—123. 139.
2) Cicer. De nat. Deor. 1 : 17. 19—20.

wie Epikur sie als körperliche, menschenähnliche Wesen darstellt; so macht sich z. B. Cicero an der angeführten Stelle (1 : 18) über Epikur lustig, weil er nämlich behaupte, sie hätten nur Gleichsamkörper, Gleichsamblut, Gleichsamfleisch. Es folgt aber daraus nur, dass sie 'gleichsam das Ansich' sind, wie wir von der Seele und den sinnlichen Dingen behauptet sehen, dass sie ein Ansich hinter ihnen haben. Auch unser Reden von den Eigenschaften ist nicht besser; denn wenn Gerechtigkeit, Güte u. s. w. 'in sensu eminentiori' gemeint sein sollen, nicht wie bei uns Menschen, so haben wir auch an Gott nur ein Gleichsamgerechtes u. s. w.[1]) Damit hängt denn auch zusammen, dass Epikur die Götter im leeren Raume, in den 'Zwischenräumen der Welt'[2]) wohnen lässt, wo sie keinem Regen, Winde, Schnee und dergleichen ausgesetzt sind. Denn die 'Zwischenwelten' sind das Leere, worin, als dem Principe der Bewegung, die Atome-an-sich sind. Die Welten, als das Erscheinende, sind erfüllte, continuierliche Concretionen solcher Atome, aber Concretionen, die nur äussere Beziehungen sind. Zwischen ihnen, als im Leeren, sind also auch diese Wesen, welche selbst wohl Concretionen von Atomen sind, aber Concretionen, die das Ansich bleiben. Doch kommt man hier nur in Verwirrung, wenn etwas Näheres bestimmt wird, denn die Concretion macht das Sinnliche aus, die Götter aber, wenn sie auch Concretionen wären, so sollen sie doch nicht solche eigentliche Wirklichkeiten sein. Auf gedankenlose Weise ist eben das Allgemeine herausgehoben, das Ansich aus der Wirklichkeit nicht als die Atome, sondern selbst wieder als eine Verbindung dieser Atome, so dass diese Verbindung selbst nicht das Sinnliche ist. Dieses sieht lächerlich aus, aber es hängt zusammen mit den genannten Unterbrechungen und dem Verhältnis des Leeren zur Erfüllung, zum Atom. Insofern gehören also die Götter der Seite des Negativen gegen das Sinnliche an[3]), und indem dieses Negative der Gedanke ist, kann man in diesem Sinne das, was Epikur so über die Götter sagt, zum Teil nóch sagen. Zur Bestimmung Gottes gehört zwar allerdings noch mehr Objectivität, aber dass Gott, als Denken, dieses Sälige ist, was nur um seiner selbst willen geachtet werden soll, ist ganz richtig. — Das erste Element eines glücksäligen Lebens ist also die Verehrung der Götter, nicht aus Furcht oder Hoffnung.

Ein zweiter Punkt ist bei Epikur ferner die Betrachtung des Todes, des Negativen für die Existenz, für das Selbstgefühl des Menschen; er fordert, dass man vom Tode eine richtige Vorstellung habe, weil dieser sonst die Ruhe trübe. Er sagt nämlich: „Alsdann gewöhne dich an den Gedanken, dass der Tod uns nichts angeht; denn alles Gute und Uebel ist ja in der Empfindung, der Tod aber ist eine Beraubung (στέρησις) der Empfindung. Darum macht denn der richtige Gedanke, dass der Tod uns nichts angeht, das Sterbliche des Lebens

---

1) *'Prædicare eminenter sive per eminentiam' heisst bei den Scholastikern etwas in hervorragendem Sinne oder im Sinne der unendlichen Vergrösserung aussagen. L. Schütz, Thomaslexikon (Paderborn 1895) S. 625. — Vgl. Descartes: Meditationes (Ed. Amst. 1678) p. 88; Spin. Pr. Ph. Cart. I def. 4, Brief an H. Boxel (ep. 56 od. 60); Leibniz in der Vorrede zur Théodicée; Erdm. 469 a; — Hegel 6 :74 (Enc. § 36 Anm.) u. s. w.* (B.)

2) *„Epicuri intermundia": Cic. 'De D. N.' 1 : 8. 18, 'De div.' 2 : 17, 40.* Μετακόσμια, *oder* τὰ μεταξὺ κόσμων διαστήματα· *D. L. 10 : 89.* (B.)

3) *Wie denn z. B. beim alexandrinischen Clemens Gott das Negative überhaupt ist: SS. 565 u. 580 in der Ausgabe Sylburgs.* (B.)

zum Genussvollen, indem dieser Gedanke nicht eine unendliche Zeit hinzusetzt, sondern die Sehnsucht nach Unsterblichkeit benimmt. Denn nichts ist im Leben fürchterlich für den, welcher wahrhaft erkannt hat, dass nicht zu leben gar nichts Fürchterliches sei, so dass es eitel ist, den Tod zu fürchten, nicht weil seine Gegenwart, sondern seine Erwartung, Schmerz bringe. Denn wie kann die Erwartung desjenigen uns schmerzen, dessen Gegenwart es nicht tut? Der Tod geht uns also gar nichts an. Denn wenn wir sind, so ist der Tod nicht da, und wenn der Tod da ist, dann sind wir nicht da. Also geht der Tod weder die Lebenden noch die Toten etwas an." [1]) Dieses ist richtig in Ansehung des Unmittelbaren; es ist ein geistreicher Gedanke, wodurch die Furcht entfernt wird. Die blosse Privation, welche der Tod ist, ist nicht in das Gefühl der Lebendigkeit, das positiv ist, einzumischen, und es ist nicht sich selbst damit zu quälen. „Das Zukünftige überhaupt aber ist weder unser noch auch nicht unser, auf dass wir nicht es erwarten als ein solches, das sein wird, noch auch daran verzweifeln, als ob es nicht' sein werde." Es geht uns nichts an, weder dass es ist, noch dass es nicht ist, und wir dürfen deshalb keine Unruhe haben. Auch über die Zukunft ist dies der richtige Gedanke.

Epikur geht dann auf die 'Triebe' über, indem er sagt: „Ferner ist der Gedanke zu haben, dass von den Trieben einige 'natürlich' sind, andere aber 'nur' natürlich. Die notwendigen sind es teils für die Glücksäligkeit, teils gehen sie auf die Mühelosigkeit des Körpers, teils auf das Leben überhaupt. Die irrtumlose Theorie lehrt die Wahl und Verwerfung dessen, was zur Gesundheit des Körpers und zur Unerschütterlichkeit der Seele gehört oder derselben im Wege steht, indem dies der Zweck des säligen Lebens ist. Um deswillen tun wir alles, dass wir weder Schmerzen haben, noch im Geiste beunruhigt werden. Wenn wir dies einmal erlangt haben, ist aller Sturm der Seele aufgelöst, indem das Leben nicht mehr nach etwas, dessen es bedarf, zu gehen hat, und nicht mehr ein Anderes zu suchen hat, wodurch das Gute der Seele und des Körpers erfüllt werde. Wenn nun aber schon das 'Vergnügen' das erste und eingeborene Gute ist, so wählen wir darum doch nicht 'alles' Vergnügen, sondern übergehen viele, wenn mehr Beschwerde daraus folgt, und viele Schmerzen ziehen wir sogar dem Vergnügen vor, wenn daraus ein grösseres Vergnügen entsteht. Die 'Genügsamkeit' halten wir für ein Gut, nicht um schlechthin das Geringe zu gebrauchen, wie die Kyniker, sondern um uns zu begnügen, wenn wir das Viele nicht haben, wissend, dass 'die' den grössten Genuss vom Reichlichen haben, die desselben nicht bedürfen und dass, was natürlich ist, leicht zu haben, was aber leer ist, schwer zu erwerben sei. Einfache Speisen gewähren einen eben solchen Genuss als üppige Mahlzeiten, wenn sie den Hunger stillen. Wenn wir also das Vergnügen uns zum Zweck machen, so sind es nicht die Genüsse der Schwelger, wie es falsch verstanden wird, sondern weder körperliche Beschwerde

---

[1]) Ὁ Διογένης ἐρωτηθεὶς εἰ κακὸς ὁ θάνατος, πῶς, εἶπε κακός, οὗ παρόντος οὐκ αἰσθανόμεθα; *D. L. 6 : 68;* περὶ θανάτου *6 : 80. — Der kynische Sokrates:* Ἤκουσα δέ ποτε καὶ τοῦ Προδίκου λέγοντος ὅτι ὁ θάνατος οὔτε περὶ τοὺς ζῶντάς ἐστιν οὔτε περὶ τοὺς μετηλλαχότας· *Axioch. 369 b. Wegen dieser Stelle hat man im Hinblick auf D. L. 10 : 125 den sokratischen Dialog Axiochos für einen ganz spät geschriebenen gehalten; schon Antisthenes jedoch hat (nach D. L. 6 : 17)* περὶ τοῦ ἀποθανεῖν *und* περὶ ζωῆς καὶ θανάτου *geschrieben und trotz D. L. 10 : 8 könnte der Satz Epikurs, dass uns der Tod nichts angehe, ein kynischer sein.* (B.)

zu haben, noch im Geiste beunruhigt zu sein. Dieses glücksälige Leben verschafft uns allein die nüchterne Vernunft, welche die Ursachen aller Wahl und alles Verwerfens untersucht und die Meinungen austreibt, durch welche die Seele am meisten von Unruhe befangen ist. Es ist vorzuziehen, mit Vernunft unglücklich zu sein, als mit Unvernunft glücklich, denn es ist vorzuziehen, dass in den Handlungen richtig geurteilt werde, als durch das Glück begünstigt zu sein. Dies habe bei Tag und bei Nacht in der Ueberlegung, und lass durch nichts dich aus der Ruhe der Seele bringen, damit du wie ein Gott unter den Menschen lebest; denn 'der' Mensch hat mit sterblichem Lebendigem nichts gemein, welcher in solchen todlosen Gütern lebt. Von allem Diesen ist der Anfang und das grösste Gut die Vernünftigkeit (φρόνησις), die daher noch vortrefflicher als die Philosophie ist; aus ihr erzeugen sich die übrigen Tugenden. Denn sie zeigen, dass man nicht glücksälig leben könne ohne verständig, schön und gerecht zu leben, noch verständig, schön und gerecht, ohne das Angenehme."[1]

So schlimm es also auch um das Princip Epikurs zu stehen scheint, so schlägt dasselbe durch diese Umwendung, dass der vernünftige Gedanke das Leitende ist, doch in den Stoicismus um, wie ja auch Seneca selbst zugegeben hat, und es kommt eigentlich dasselbe Resultat heraus als bei den Stoikern. Die Epikureer machen daher wenigstens ebenso schöne Beschreibungen von ihrem 'Weisen' als jene, und in beiden Systemen wird 'der Weise' mit denselben negativen Bestimmungen geschildert. Den Stoikern ist das Allgemeine das Wesen, — nicht das Vergnügen, das Selbstbewusstsein des Einzelnen als Einzelnen, aber die Wirklichkeit dieses Selbstbewusstseins ist ebenso ein Angenehmes. Den Epikureern ist das Vergnügen das Wesen, aber gesucht und genossen, so dass es rein und unvermischt ist, d. h. verständig, ohne sich selbst durch grössere Uebel zu zerstören, also im Ganzen betrachtet wird, d. h. selbst als etwas Allgemeines. Nur hat die epikureische Darstellung des Weisen bei Diogenes Laertius (10 : 117—121) einen Charakter grösserer Milde; er richtet sich mehr nach den eingeführten Gesetzen, da hingegen der stoische Weise sich aus diesen nichts macht. Der epikureische Weise 'trotzt' weniger als der stoische, weil der stoische vom Gedanken der Selbstständigkeit ausgeht, die sich negierend tätig verhält, die Epikureer hingegen vom Gedanken des Seins, der sich mehr gefallen lasst, und nicht sowohl diese Tatigkeit nach aussen als vielmehr die Ruhe sucht[2], die aber nicht durch Stumpfheit, sondern durch die höchste Bildung des Geistes erworben wird. Steht aber auch somit der Inhalt der epikureischen Philosophie, ihr Zweck und Resultat auf gleicher Höhe und ganz parallel mit der stoischen Philosophie, so sind doch beide auch wiederum einander schlechthin entgegengesetzt; aber jedes dieser Systeme ist eben einseitig, und daher beide Dogmatismen nach der Notwendigkeit des Begriffes inconsequent gegen sich, d. h. das entgegengesetzte Princip an ihnen habend. Die Stoiker nehmen den Inhalt ihres Denkens aus dem Sein, dem sinnlichen, fordern, dass das Denken Denken eines Seienden sei, umgekehrt die Epikureer erweitern ihre Einzelnheit des Seins zu den Atomen, die nur Gedankendinge sind, und zum Vergnügen als einem Allgemeinen; nach ihrem Principe aber genommen wissen beide Schulen sich als Bestimmte gegen einander.

---

[1] Diog. Laert. 10 : 127—132 (119, 135).

[2] Γαληνισμόν *(D. L. 10 : 83), Meeresstille und bequeme Fahrt, ein auch schon demokritisches Ideal.* (B.)

Gegen diese einseitigen Principien ist nun ihre negative Mitte der Begriff, der solche fixierte Extreme der Bestimmung aufhebt und sie, die nur als entgegengesetzt sind, in Bewegung und Auflösung setzt. Diese Bewegung des Begriffes, die Wiederherstellung der Dialektik — gegen diese einseitigen Principien des abstracten Denkens und der Empfindung — zunächst als negativ sehen wir nun teils in der neuen Akademie, teils in den Skeptikern. Schon die Stoiker, als ihr Princip im Denken habend, bildeten die Dialektik aus, aber, wie wir sahen, als eine gemeine Logik, der die Form der Einfachheit für den Begriff gilt, während der Begriff als solcher das Negative an ihm darstellt, und die Bestimmtheiten, die in jene Einfachheit aufgenommen werden, auflöst. [1]) Es ist eine höhere Erscheinung des Begriffes des dialektischen Wesens, das sich nicht nur an das sinnliche Sein wendet, sondern an die bestimmten Begriffe, und den Gegensatz des Denkens und des Seins zum Bewusstsein bringt, und das Allgemeine nicht als einfache Idee ausspricht, sondern als eine Allgemeinheit, in der alles in das Bewusstsein, als wesentliches Moment des Wesens, zurücktritt. Im Skepticismus haben wir nun zwar ein Aufheben der beiden bisher behandelten Einseitigkeiten, aber dieses Negative bleibt 'nur' negativ, und weiss nicht zu etwas Affirmativem umzuschlagen.

C. DIE NEUE AKADEMIE.

Dem stoischen und epikureischen Dogmatismus tritt zunächst die neue Akademie gegenüber, die eine Fortsetzung der Akademie Plato's ist, indem man die Nachfolger des Plato in alte, mittlere und neuere Akademie teilt, einige nehmen dann noch eine vierte, auch eine fünfte an. [2]) Am merkwürdigsten sind Arkesilaos und Karneades. Die Stiftung der mittleren Akademie wird dem Arkesilaos zugeschrieben, die neuere enthält die Gedanken des Karneades; diese Unterscheidung heisst aber nichts. Beide sind mit dem Skepticismus nahe verwandt und die Skeptiker haben selbst oft Mühe, ihren Standpunkt von dem akademischen Princip zu unterscheiden. Der Skepticismus hat beide schon als Skeptiker genommen, doch die Akademiker noch mit einem Unterschiede von der Reinheit des Skepticismus, der freilich sehr formal ist und wenig besagen will, den aber doch die so subtilen Skeptiker allerdings aufgefasst haben. Oft besteht der Unterschied nur in Wortbestimmungen, in ganz äusserlichen Unterschieden.

Das Allgemeine der Akademiker ist, dass sie die Wahrheit als eine subjective Ueberzeugung des Selbstbewusstseins aussprechen, was mit dem subjectiven Idealismus neuerer Zeit übereinkommt. Die Wahrheit, insofern sie (als τὸ εὔλογον) nur eine subjective Ueberzeugung ist, ist daher von den Neuakademikern Wahrscheinlichkeit (τὸ πιθανόν, ἡ πιθανότης) genannt worden. Obgleich Fortsetzer des Plato und so Platoniker, blieben sie doch nicht bei dem platonischen Standpunkte stehen, und konnten es nicht. Den 'Zusammenhang' dieses Princips mit der platonischen Lehre sehen wir aber leicht darin, wenn wir uns erinnern, dass bei Plato die Idee, und zwar im Ganzen mehr in der Form der Allgemeinheit, das Princip gewesen ist. Plato blieb, wie wir gesehen haben, in

---

[1]) *Sich entzweien und in sich zurückgehen ist der Pulsschlag reiner Begriffs- und Vernunftlehre.* (B.)

[2]) Sext. Empir. Pyrrh. Hyp. 1 : 33, 320.

der abstracten Idee stehen; dass Grosse allein in der Philosophie ist bei ihm, das Unendliche und Endliche zu verknüpfen. Die Ideen Plato's sind vom Bedürfnis der Vernunft, vom Enthusiasmus des Wahren angenommen; sie sind aber in sich das Bewegungslose, nur Allgemeine, wogegen des Aristoteles 'Entelechie' sich in sich bestimmende Tätigkeit fordert. Plato's Dialektik ist nur darauf gegangen, das Allgemeine als solches zu behaupten und das Bestimmte, Besondere, als nichtig aufzuzeigen, also nichts übrig zu lassen als die abstracte Allgemeinheit. Seine Dialektik hat daher sehr häufig ein negatives Resultat, in welchem die Bestimmungen 'nur' aufgehoben sind. Die Ausbildung des Concreten ist also bei Plato nicht weit gegangen, und wo er, wie im Timäos, ins Bestimmte, z. B. des organischen Lebens, geht, wird er unendlich trivial und ganz unspeculativ, während es sich bei Aristoteles ganz anders verhält. Das Bedürfnis der Wissenschaftlichkeit der Begründung hat notwendig über diese Weise des Plato hinausführen müssen. Gegen die Stoiker und Epikureer, die eben dieses Bedürfnis der Wissenschaft hatten, das Plato noch nicht kannte, dem Allgemeinen der Idee Inhalt zu geben, d. h. die bestimmte Bestimmtheit zu fassen, verhielten sich nun die folgenden Akademiker negativ. Zu dem Ende haben sie sich eben besonders an jene platonische Allgemeinheit gehalten, und mit dieser auch die platonische Dialektik verbunden. Das Princip der neuen Akademie könnte so, der platonischen Dialektik ähnlich, eine dialektische Haltung sein, die zu nichts Affirmativem fortginge, wie selbst in vielen Dialogen des Plato [1]) bloss Verwirrung der Zweck ist. Während aber bei Plato doch das Affirmative wesentlich Resultat der Dialektik selber ist, so dass wir bei ihm die allgemeine Idee vielmehr als die Gattung gefunden haben, ist dagegen in dieser ganzen Zeit die Richtung zum abstracten Auffassen vorherrschend, und wie sich dieses in der stoischen und epikureischen Philosophie zeigte, so hat es sich auch auf die platonische Idee ausgedehnt und sie zur Verstandesform herabgesetzt. Plato's Ideen wurden also durch das Denken aus ihrer Ruhe gerissen, weil dieses sich in solcher Allgemeinheit noch nicht als Selbstbewusstsein erkannt hat. Das Selbstbewusstsein trat ihnen mit grösseren Ansprüchen gegenüber, die Wirklichkeit überhaupt machte sich gegen die Allgemeinheit geltend, und die Ruhe der Idee musste in die Bewegung des Denkens übergehen. Diese wendete sich jetzt aber eben in den Neuakademikern dialektisch gegen die Bestimmtheit der Stoiker und Epikureer, welche darin bestand, dass das Kriterion der Wahrheit ein Concretes sein soll, wie z. B. in der 'begriffenen Vorstellung' der Stoiker ein Gedanke ist, der zugleich inhaltsvoll ist, obgleich dieses Zusammenknüpfen auch wiederum noch sehr formal bleibt. Die zwei Formen aber, in denen sich die Dialektik der Neuakademiker gegen dieses Concrete wendet, stellen sich in Arkesilaos und Karneades dar.

1. *Arkesilaos.*

Arkesilaos hat an der Abstraction der Idee gegen das Kriterion festgehalten; denn lag auch in der Idee Plato's, d. h. im Timäos und in seiner Dialektik, eine ganz andere Quelle für das Concrete, so wurde diese doch erst später von

---

[1]) *namentlich dem Antisthenes gegenüber.* (B.)

den Neuplatonikern aufgenommen, welche die Einheit des platonischen und aristotelischen Princips wesentlich erkannten. Der Gegensatz gegen die Dogmatiker kommt bei Arkesilaos also nicht von der Dialektik der Skeptiker her, sondern von dem Festhalten an der Abstraction, und darin ist die Kluft enthalten, welche diese Epoche bezeichnet.

Arkesilaos wurde zu Pitane in Æolien in der 116. Olympiade (318 v. Chr.) geboren, und war ein Zeitgenosse Epikur's und Zeno's.[1] Gehörte er auch ursprünglich der alten Akademie an, so erlaubte doch der Geist der Zeiten und die fortschreitende Ausbildung der Philosophie nicht mehr die Einfachheit der platonischen Manier. Er besass ein ansehnliches Vermögen und widmete sich ganz den Studien, die für die Bildung eines edlen Griechen erfordert wurden: der Beredsamkeit, Dichtkunst, Musik, Mathematik u. s. f. Vorzüglich um sich in der Beredsamkeit zu üben, kam er nach Athen, lernte hier die Philosophie kennen und lebte fortan nur für dieselbe; auch mit Theophrast, Zeno u. s. w. hatte er Umgang und man streitet, ob er auch den Pyrrho hörte. Arkesilaos, vertraut mit aller Philosophie der damaligen Zeit, war bei seinen Zeitgenossen überhaupt als ein ebenso edler Mann wie feiner und scharfsinniger Philosoph berühmt; ohne Stolz, erkannte er auch das Verdienst Anderer an. Er lebte in Athen, bekleidete den Lehrstuhl in der Akademie, und war so ein Nachfolger Plato's. Nach dem Tode des Krates, des Nachfolgers von Speusipp, hatte in der Akademie Sosikrates die Lehrstelle eingenommen, welcher letztere sie indes freiwillig dem Arkesilaos wegen seiner Ueberlegenheit an Talent und Philosophie überliess. Welche Bewandtnis es übrigens mit diesem Uebergehen der Lehrstühle auf andere gehabt habe, ist uns unbekannt. Diesem Lehramte, wobei er sich der Disputiermethode bediente, stand er mit Ruhm und Beifall bis an seinen Tod vor, welcher Ol. 134, 4 (244 v. Chr.), im vierundsiebzigsten Jahre seines Alters, erfolgte.[2]

Von des Arkesilaos Philosophie sind uns die Hauptmomente besonders durch Cicero in den 'Academicæ Quæstiones' aufbewahrt, mehr aber noch dient uns Sextus Empiricus als Quelle; der letztere ist gründlicher, bestimmter, philosophischer und systematischer.

a. Diese Philosophie ist uns insbesondere als Dialektik gegen den Stoicismus bekannt, mit dem sich Arkesilaos viel zu schaffen machte, und ihr Resultat, dem Hauptprincipe nach, ist so ausgedrückt: „Der Weise müsse seinen Beifall, seine Zustimmung zurückhalten."[3] Dieses Princip wurde ἐποχή genannt und ist dasselbe, was die Skeptiker hatten; auf der anderen Seite hängt dieser Ausdruck mit dem Princip der Stoiker auf folgende Weise zusammen. Indem nämlich der stoischen Philosophie die Wahrheit darin besteht, dass das Denken irgend einen Inhalt des Seienden für den seinigen erklärt, die begriffene Vorstellung ihm ihren Beifall giebt, so erscheint der Inhalt unserer Vorstellungen, Grundsätze und Gedanken allerdings als verschieden von dem Denken, und die Verbindung

---

[1]) *Er ist wohl 316—241 anzusetzen.* (B.)

[2]) Diog. Laërt. 4 : 28—33. 36—38. 42. 44; Bruck. 'Hist. crit. phil.' T. I, p. 746; Tennemann, Bd. IV, S. 443; Cic. 'De finib.' 2 : 1.

[3]) Ὁ σοφὸς περὶ πάντων ἐπέχει *Sext. Hypot. 1 : 32, 232. „Weil er aber über alles an sich hielt, soll er nach einigen auch kein einziges Buch geschrieben haben." D. L. 4 : 32.*

beider, welche das Concrete ist, wird nur dadurch, dass irgend ein 'bestimmter' Inhalt in die Form des Denkens aufgenommen und so für das Wahre ausgesagt wird. Allein Arkesilaos sah diese Consequenz ein, und sein Ausdruck, 'der Beifall müsse zurückgehalten werden', heisst also so viel, durch dieses Aufnehmen komme keine 'Wahrheit' zustande, sondern nur 'Erscheinung', was richtig ist, weil, wie Arkesilaos will, Vorstellung und Gedanken auch getrennt bleiben. Dass dieser mit dem Bewusstsein vereinigte Inhalt ein solches Concretes sei, hat Arkesilaos also wohl unbedenklich zugegeben; nur hat er behauptet, diese Verbindung gebe lediglich eine 'Einsicht mit einem guten Grunde', nicht das, was er 'Wahrheit' nennt. 'Wahrscheinlichkeit' wird dies ausgedrückt, aber nicht ganz passend; es ist ein durch die Form des Denkens Gesetztes, nur formal Allgemeines, und hat nicht absolute Wahrheit. Sextus (Pyrrh. Hyp. 1 : 33, 233) drückt dies bestimmt so aus, dass „Arkesilaos die Zurückhaltung des Beifalls, die sich auf Teile bezieht, für ein Gut, die Zustimmungen aber zu Teilen für ein Uebel erklärt habe," weil sie eben nur 'Teile' betreffen. Will man nämlich das Denken so als ein Allgemeines festhalten, so kann es gar nicht zu einem Kriterion kommen, und das ist der Sinn des Arkesilaos, wenn er verlangt, der Weise müsse beim Allgemeinen stehen bleiben, nicht aber zum Bestimmten fortgehen, als ob dieses Bestimmte das Wahre sei.

Die bestimmtere Entwickelung, die uns nur im Gegensatze gegen die Stoiker aufbewahrt ist, giebt Sextus Empiricus (adv. Math. 7 : 155, 151—153) so an: Arkesilaos habe gegen die Stoiker behauptet, dass alles unbegreiflich sei (ἀκατάληπτα). Er bekämpfte also die packende Vorstellung (καταληπτικὴν φαντασίαν), welche eben bei den Stoikern die Hauptsache, das concrete Wahre, ist. Näher griff Arkesilaos die Stoiker so an: Aber „sie selbst sagen, die gedachte Vorstellung sei die Mitte zwischen Wissenschaft und Meinung, von denen diese allein im Toren, jene allein im Weisen sei; die gedachte Vorstellung sei beiden gemeinschaftlich und das Kriterion der Wahrheit. Arkesilaos argumentierte hier nun so, dass er zeigte, zwischen Wissenschaft und Meinung sei die gedachte Vorstellung kein Kriterion, denn sie sei entweder im Weisen, oder im Toren: in jenem 'Wissen', in diesem 'Meinung'. Wenn sie nichts ausser ihnen ist, so bleibt ihr nichts als der leere Name übrig." Das Wissen soll nämlich ein entwickeltes Bewusstsein aus Gründen überhaupt sein; diese Gründe als gedachte Vorstellung, sagt nun Arkesilaos, sind aber eben wieder solche Gedanken als auch der Tor hat. Sie sind also wohl das concrete Regierende, welches den Hauptinhalt unseres Bewusstseins ausmacht, aber es ist nicht bewiesen, dass sie das Wahre sind. So kommt diese Mitte, als Richter zwischen Vernunft und Meinung, ebenso gut dem Toren als dem Weisen zu, kann ebenso gut Irrtum als Wahrheit sein; der Weise und der Tor haben so dasselbe Kriterion, und doch sollen sie in Beziehung auf die Wahrheit von einander verschieden sein.

Weiter macht Arkesilaos die Unterschiede geltend, die besonders in neuerer Zeit hervorgehoben werden, und auf die gefusst wird: „Wenn das Begreifen die Zustimmung zu einer gedachten Vorstellung ist, so ist es nicht. Denn erstens geht die Zustimmung nicht auf eine 'Vorstellung', sondern auf einen 'Grund'; nur gegen Axiome [1]) findet nämlich diese Zustimmung statt." [2]) — Das ist gut; entwickelter

---

1) *oder grundsätzliche Behauptungen.* (B.)
2) Sext. Empir. adv. Math. 7 : 154.

würde es ungefähr so lauten: Das Denken, als das Subjective, soll einem Seienden zustimmen, das ein bestimmter Inhalt der Vorstellung ist. Ein solches sinnliches Bild ist aber ein dem Gedanken Fremdes, dem der Gedanke nicht zustimmen kann, weil es ein von ihm Verschiedenes ist, von dem sich im Gegenteil das Denken entfernt hält. Es ist überhaupt nur ein Gedanke, dem das Denken sich gemäss findet und worin' es sich findet; so ist nur ein allgemeines Axiom solcher Zustimmung fähig, denn nur dergleichen abstracte Grundsätze sind unmittelbar reine Gedanken. Arkesilaos hielt also den Stoikern entgegen, dass ihr Princip den Widerspruch in sich enthalte, indem die gedachte Vorstellung das Denken eines Anderen sein solle, das Denken aber nur sich selbst denken könne. Das ist ein Gedanke, der das innere Wesen der Sache trifft. Arkesilaos macht also hier denselben berühmten Unterschied, der in der neueren Zeit als der Gegensatz von 'Denken und Sein', 'Idealität und Realität', 'Subjectivem und Objectivem' mit so grosser Wichtigkeit wieder aufgetreten ist. 'Die Dinge' sind Anderes als 'Ich'. Wie kann ich zu den Dingen kommen? Das Denken ist selbsttätiges Bestimmen eines Inhalts, als Allgemeinen; ein gegebener Inhalt ist aber Einzelnes, einem solchen kann man daher nicht zustimmen. Das Eine ist hier, das Andere jenseits; Subjectives und Objectives können nicht zu einander kommen — eine Gedankenform, um die sich eine Zeit lang die ganze Bildung der modernen Philosophie gedreht hat, und die wir auch noch heute finden.[1]) Es ist wichtig, über diesen Unterschied ein Bewusstsein zu haben, und dieses Bewusstein gegen das Princip der Stoiker geltend zu machen. Ueber diese Einheit des Gedankens und der Realität war es, dass die Stoiker hätten Rechenschaft zu geben gehabt, — was sie nicht taten und überhaupt im Altertum nicht geschah. Denn die Alten haben nicht bewiesen, dass das Subjective des Denkens und solch' objectiver Inhalt in ihrer Verschiedenheit wesentlich dies sind, in einander überzugehen und diese Identität ihre Wahrheit ist, — was sich bei Plato nur in abstracter Weise als Anfang findet. Die Einheit des Denkens und der Vorstellung ist eben das Schwierige; ist also das Denken als solches Princip, so ist es abstract. Die stoische Logik ist daher bloss formal geblieben und das Gelangen zu einem Inhalt hat nicht aufgezeigt werden können. Denken und Sein sind eben selbst solche Abstracta und man kann sich darin lange herumtreiben, ohne zu einer Bestimmtheit zu kommen. Diese Einheit des Allgemeinen und Besonderen kann also nicht Kriterion sein. Bei den Stoikern erscheint die begriffene Vorstellung als unmittelbar behauptet; sie ist ein Concretes, aber es wird nicht gezeigt, dass dieses das Wahre jener Unterschiedenen ist. Gegen dieses unmittelbar angenommene Concrete ist also die Behauptung der Differenz beider ganz consequent.

„Zweitens," sagt Arkesilaos, „giebt es keine begriffene Vorstellung, die nicht auch falsch wäre, wie aus vielem und mancherlei bestätigt wird," — wie die Stoiker selbst sagen, dass die begriffene[2]) Vorstellung wahr und falsch sein könne. Ueberhaupt bestimmter Inhalt hat sein Gegenteil an einem bestimmten, der ebenso als gedachter wahr sein müsste; — was sich zerstört. Darin besteht das bewusstlose Herumtreiben in solchen Gedanken, Gründen, die nicht als

---

[1]) *Als neukantianische 'Erkenntniskritik' hat sich dieselbe grade nach dem Ausgang der 'Hegelei' von neuem widerlich einseitig breitgemacht.* (B.)
[2]) *bzw. begreifende u. packende.* (B.)

Idee, als Einheit Entgegengesetzter[1]) aufgefasst werden, sondern in einem der Entgegengesetzten dies behaupten und ebenso gut auch das Gegenteil. Das Wahre der Welt ist ein anderes, das allgemeine Gesetz der Vernunft, das als solches für den Gedanken ist. 'Gründe' sind relativ das Letzte für einen Inhalt, aber nicht 'an und für sich' das Letzte; sie können nur 'angesehen werden' für gúte Gründe, für 'Wahrscheinlichkeit', wie die Akademiker es ausdrücken. Dieses ist ein grosses Bewusstsein, welches Arkesilaos hatte. Weil aber so keine Einheit herauskommen kann, zieht er dann eben daraus den Schluss, dass der Weise seine Zustimmung zurückhalten müsse, d. h. nicht eben 'so', dass er nicht — denken soll, sondern er müsse nur dieses Gedachte darum nicht als wahr ansehen. „Denn da nichts begreiflich ist, wird er, wenn er zustimmt, einem Unbegreiflichen zustimmen; indem nun eine solche Zustimmung 'Meinung' ist, wird der Weise dann nur in der 'Meinung' sein."[2]) Das hören wir auch noch jetzt: man denke, aber komme dadurch nicht zur Wahrheit: sie bleibe 'jenseits'.[3]) Cicero (Acad. Quæst. 4 : 24) drückt dies so aus: „Weder das Falsche noch das Wahre könne erkannt werden, wenn dieses eben ein solches als das Falsche wäre."

b. In Bezug auf das Praktische sagt Arkesilaos: „Da aber die Führung des Lebens ohne Kriterion des Wahren oder Falschen nicht möglich ist und der Zweck des Lebens, die Glücksäligkeit, nur durch solche Gründe bestimmt werden kann, so wird der Weise, nicht über alles seinen Beifall zurückhaltend, sich in dem, was zu tun und zu lassen ist, nach dem Wahrscheinlichen (εὔλογον) richten" — als der 'subjectiv überzeugenden' Vorstellung. Das Richtige hieran ist dass 'der gute Grund' nicht zur Wahrheit hinreicht. „Die Glücksäligkeit wird durch die 'Klugheit' (φρόνησις) hervorgebracht, und das verständige Betragen bewegt sich im gehörigen rechten Tun (κατορθώμασι); recht getan ist was eine gut begründete Rechtfertigung erlaubt," so dass es doch wie Wahres erscheint. „Wer also auf das Wohlbegründete achtet, wird recht tun und glücklich sein"; dazu aber gehört Bildung, verständiges Denken. Arkesilaos bleibt also bei diesem Unbestimmten stehen, der Subjectivität der Ueberzeugung, und einer durch 'gute Gründe' gerechtfertigten Wahrscheinlichkeit. Wir sehen also, dass in Ansehung des Positiven Arkesilaos überhaupt nicht weiter kommt und dasselbe sagt als die Stoiker; nur ist die Form eine andere, indem was die Stoiker als wahr ausdrücken Arkesilaos 'gut begründet' oder 'wahrscheinlich' nennt. Im Ganzen aber hatte er ein höheres Bewusstsein als die Stoiker, indem jenes Begründete nicht die Bedeutung eines 'an sich' Seienden haben, sondern nur für eine relative Wahrheit im Bewusstsein gelten soll.

2. *Karneades.*

Gleich berühmt ward Karneades, einer der Nachfolger des Arkesilaos in der Akademie, der auch in Athen, jedoch bedeutend später lebte. Er war Ol. 141, 3 (217 v. Chr.) in Kyrene geboren, und starb Ol. 162, 4 (132 v. Chr.), also

---

[1]) *Einheit Entgegengesetzter, zunächst als Einheit des Sub- und Objectiven und überhaupt als Einheit einer Selbsterhaltung durch Selbstverkehrung, ist die Idee, die wahre Idee, die Idee der Wahrheit und Wirklichkeit.* (B.)

[2]) Sext. Empir. adv. Math. 7 : 154—156.

[3]) „*Arcesilas negabat esse quidquam quod sciri posset, ne illud quidem quod Socrates sibi reliquisset." Cic. Acad. 1 : 45.*

fünfundachtzig, nach Anderen sogar neunzig Jahre alt.[1]) Während der schon erwähnten Gesandtschaft der drei Philosophen nach Rom waren es besonders des Karneades Scharfsinn, Beredsamkeit und Macht des Beweises, so wie sein grosser Ruhm, die viel Aufmerksamkeit, Zulauf und grossen Beifall in Rom erweckten. Er hielt nämlich hier nach der Weise der Akademiker zwei Reden über die Gerechtigkeit, die eine 'für' die Gerechtigkeit, die andere 'gegen' die Gerechtigkeit. Worauf im Allgemeinen beides beruhte, erhellt leicht: in der 'Rechtfertigung' der Gerechtigkeit setzte er 'das Allgemeine' als Princip; in der 'Nichtigkeit' derselben aber machte er das Princip der 'Einzelnheit', des Eigennutzes, geltend. Den jungen Römern, welche eben den Gegensatz des Begriffes wenig kannten, war dies etwas Neues; sie hatten von dergleichen Wendungen des Gedankens keine Vorstellung, wurden sehr dadurch angezogen und bald davon eingenommen. Aber die alten Römer, besonders der ältere Cato, Censorius, der damals noch lebte, sahen es sehr ungern und eiferten sehr dagegen, weil die Jugend dadurch von der Festigkeit der Vorstellungen und Tugenden, die in Rom galten, abgebracht wurde. Wie das Uebel um sich griff, machte Gajus Acilius den Vorschlag im Senate, alle Philosophen aus der Stadt zu verbannen, worunter natürlich, auch ohne namentlich genannt zu sein, jene drei Gesandten mit begriffen waren. Der alte Cato aber bewog den Senat, die Geschäfte mit den Gesandten auf's schleunigste abzumachen, — damit sie wieder fort und in ihre Schulen kämen, und auch fernerhin nur die Söhne der Hellenen unterwiesen, die römischen Jünglinge aber auf ihre Gesetze und die Obrigkeiten wie vorher hörten, und aus dem Umgange der Senatoren Weisheit lernten.[2]) Aber dieses Verderben lässt sich nicht abhalten, so wenig als im Paradiese das Verlangen nach Erkenntnis. Die Erkenntnis welche ein notwendiges Moment in der Bildung der Völker ist, tritt so als 'Sündenfall' und 'Verderben' auf; eine solche Epoche, wo die Wendungen des Gedankens auftreten, wird dann als ein Uebel für die Festigkeit der alten Verfassung angesehen. Aber dieses Uebel des Denkens ist nicht durch Gesetze u. s. f. abzuhalten; es kann und muss sich nur durch sich selbst heilen, wenn durch das Denken selbst auf wahrhafte Weise das Denken zustandegebracht ist.

a. Die Philosophie des Karneades ist uns am bestimmtesten von Sextus Empiricus überliefert worden, und was von Karneades übrig ist, ist ebenfalls gegen den Dogmatismus der stoischen und epikureischen Philosophie gerichtet. Diese Seite, dass vornehmlich die Natur des Bewusstseins näher beachtet wird, macht seine Sätze interessant. Während wir bei Arkesilaos noch einen 'guten Grund' sahen, wird das Princip, was Karneades behauptete, so ausgedrückt, dass „es erstens absolut kein Kriterion der Wahrheit gebe, weder Empfindung noch Vorstellen noch Denken, noch sonst dergleichen etwas, denn alles dies zusammen täusche uns." Dieser allgemeine empirische Satz ist noch immer die Mode. In der weiteren Entwickelung beweist er aus Gründen, und wir sehen überhaupt die Natur des Bewusstseins bestimmter in Folgendem ausgesprochen.

---

[1]) Diog. Laërt. 4 : 62. 65; Tennemann, Bd. IV, S. 334. 443—444; Cicer. Acad. Quæst. 2 : 6; Valer. Maxim. 8 : 7, ext. 5. („*Natus anno 213, obit anno 129.*" *Ritter et Priller.* — B.)

[2]) Plutarch. Cato major, c. 22; Gell. Noct. Attic. 7 : 14; Cic. De orat. 2 : 37—38; Ælian. Var. Hist. 3 : 17; Bruck. 'Hist. crit. phil.' T. I, p. 763.

„Zweitens zeigt er, dass, wenn auch ein solches Kriterion wäre, es doch nicht ohne eine Affection (πάθος) des Bewusstseins, die von der Wahrnehmung herkommt, sein könnte." [1]) Im Allgemeinen ist nämlich dies sein Hauptgedanke, dass jedes Kriterion so beschaffen sein müsste, dass es zwei Elemente hat; eins wäre das objective, seiende, unmittelbar bestimmte, und das andere Element sei eine Affection, eine Tätigkeit, eine Bestimmung des Bewusstseins, und gehöre dem empfindenden, vorstellenden oder denkenden Subjecte an, — als solches aber könne es nicht das Kriterion sein. Denn diese Tätigkeit des Bewusstseins bestehe darin, dass es das Objective verändere, also das Objective nicht, wie es ist, unmittelbar an uns kommen lasse. Es ist dabei dasselbe Verhältnis der Trennung vorausgesetzt wie vorhin: dass der Verstand als letztes und schlechthin absolutes Verhältnis anzusehen sei.

Gegen die Epikureer macht Karneades Folgendes geltend: „Weil das Lebendige von dem Toten durch die Tätigkeit des Empfindens unterschieden ist, wird es durch dieses sich selbst und das Æussere auffassen. Aber dieses Empfinden, welches," wie Epikur es vorstellt, „unbewegt bleibt und unleidend und unveränderlich ist, ist weder Empfinden noch fasst es etwas auf, sondern erst verändert und bestimmt nach dem Einfall des Wirklichen zeigt das Empfinden die Dinge." [2]) Das Empfinden Epikur's sei ein Seiendes; es liege aber darin kein Princip zum Urteilen, weil jede Empfindung für sich sei. Aber die Empfindung muss nach den zwei Seiten analysiert werden, dass, wie die Seele darin bestimmt sei, ebenso zugleich das Bestimmende von der Energie des bewussten Subjectes bestimmt werde. Indem ich als Lebendiges empfinde, geht eine Veränderung in meinem Bewusstsein vor, die ein Bestimmtwerden nach aussen und nach innen ist. Folglich kann das Kriterion nicht so als eine einfache Bestimmtheit sein, sondern es ist vielmehr ein Verhältnis in sich, in welchem zwei Momente, Empfindung und Denken, zu unterscheiden sind.

Indem nach Karneades die Empfindung nur das Erste ist, so sagt er dann [3]): „Das Kriterion wäre also in der Affection der Seele von dem Wirklichen zu suchen." Eben nur in die Mitte zwischen der Wirksamkeit der Seele und der der Aussendinge könnte das Kriterion fallen. Solchen bestimmten Inhalt der Empfindung, welcher zugleich auch wieder durch das Bewusstsein bestimmt ist, diese Passivität und Activität des Bewusstseins, dieses Dritte nannte Karneades nun die 'Vorstellung', die bei den Stoikern den Inhalt des Denkens ausmacht. Ueber solch' Kriterion bemerkt er: „Dieses Bestimmtwerden aber muss eine Anzeige sein sowohl seiner selbst als des Erscheinenden oder des Dinges, durch welches es bewirkt wurde; diese Affection ist nicht Anderes als die Vorstellung. Daher ist die Vorstellung in dem Lebendigen etwas, welches sich selbst und das Andere darstellt. Wenn wir etwas sehen, hat das Gesicht eine Affection, und es ist nicht mehr so beschaffen als vor dem Sehen. Durch eine solche Veränderung entsteht in uns ein Zweiteiliges: Eins, die Veränderung selbst, d. i. die Vorstellung," — die subjective Seite, — „das Andere, das, was die Veränderung hervorbrachte, das Gesehene." (Das Objective.) „Gleichwie nun

---

1) Sext. Empir. adv. Math. 7: 159—160.
2) Sext. Empir. adv. Math. 7: 160—161.
3) *Bzw. der Berichterstatter.* Οἱ γὰρ μαθηταὶ αὐτοῦ τὰ αὐτοῦ συνέγραψαν, αὐτὸς δὲ κατέλιπεν οὐδέν. *(D. L. 4: 65.)*

das Licht sich selbst zeigt und alles in ihm, so ist das Vorstellen das Haupt des Wissens im Tiere, und muss, wie das Licht, sich selbst offenbar machen und das Wirkliche zeigen, wodurch das Bewusstsein bewirkt ist." Dieses ist der ganz richtige Standpunkt des Bewusstseins, und er ist für sich verständlich; aber nur für den erscheinenden Geist ist das Andere in der Bestimmtheit des Bewusstseins vorhanden. Man erwartet jetzt eine Entwickelung dieses Gegensatzes, aber Karneades geht ins Empirische über, ohne diese nähere Entwickelung zu geben. „Da die Vorstellung," fährt er fort, „nicht immer nach der Wahrheit zeigt, sondern oft lügt und wie schlechte Boten von den Dingen abweicht, die sie schickten, so folgt, dass nicht jede Vorstellung ein Kriterion der Wahrheit abgeben könne, sondern nur die, welche, wenn eine, wahr ist. Weil aber eben keine so beschaffen ist, dass sie nicht auch falsch sein könnte, so sind die Vorstellungen ebenso ein gemeinschaftliches Kriterion des Wahren wie des Falschen, oder sie sind kein' Kriterion." Karneades berief sich auch darauf, dass eine Vorstellung auch von etwas nicht Existierendem kommen könnte, oder — wenn die Stoiker sagten, das sei ein Seiendes, was vom Gegenständlichen denkend aufgefasst werde — auch Falsches aufgefasst werden kann.[1]) Das heisst popular ausgedrückt: es giebt auch Vorstellungen von Nichtwahrem. Bin ich auch überzeugt, so ist es immer nur 'meine' Vorstellung, wenn sie auch etwas meinen damit gesagt zu haben, dass 'sie' diese Ueberzeugung, haben. Auch sagen sie, Einsicht, objective Wissenschaft sei doch 'nur' die Ueberzeugung des Anderen; vielmehr ist aber der Inhalt seiner Natur nach allgemein.

Endlich, „weil nun keine 'Vorstellung' ein Kriterion ist, so ist es auch das 'Denken' nicht, denn dieses hängt von der Vorstellung ab," — muss mithin ebenso unsicher sein als diese. „Es muss dem Denken nämlich das, worüber es urteilt, Vorstellung sein; Vorstellung kann aber nicht sein ohne die gedankenlose Empfindung"; — diese könne ja aber wahr oder falsch sein, „so dass es kein Kriterion giebt."[2]) — Dies ist in der akademischen Philosophie der Grundzug: dass einerseits die Vorstellung in ihr selbst dieses Unterscheiden von Denken und Seiendem und dann auch eine Einheit von beiden ist, die aber keine anundfürsichseiende Einheit ist. Bei diesem Standpunkt hat sich die philosophische Bildung damals aufgehalten und so hat auch in der modernen Zeit Reinhold dieses ausgeführt.[3])

b. Was nun Karneades über das Kriterion Affirmatives vortrug, besteht darin dass allerdings Kriterien zur Führung des Lebens und zur Erwerbung der Glücksäligkeit festzusetzen seien, nicht aber für die speculative Betrachtung dessen, was an und für sich ist. So geht Karneades mehr in das Psychologische und die endlichen Formen des verständigen Bewusstseins über; es ist dies mithin auch kein Kriterion für die Wahrheit, sondern zum subjectiven Gebrauche des Einzelnen, und daher auch nur von subjec-

---

[1]) Sext. Empir. adv. Math. 7 : 161—164. 402.

[2]) Sext. Empir. adv. Math. 7 : 165.

[3]) *Ueber Reinhold sehe man C. L. Michelet in seiner 'Gesch. der Phil. in Deutschland von Kant bis Hegel' 1 : 222—244, K. Rosenkranz in seiner 'Gesch. der Kant'schen Phil.' (1840) SS. 387—400, und Kuno Fischer in dessen 'Gesch. der neueren Phil.' 5 : 115—159 der 2. Auflage.* (B.)

tiver Wahrheit, wenn es auch immer ein concreter Zweck bleibt. „Die Vorstellung ist Vorstellung von Etwas, dessen, woraus sie wird, als des äusserlich empfundenen Objectes, und des Subjectes, worin sie wird, z. B. des Menschen. Auf diese Weise hat sie zwei Verhältnisse, einerseits zum Gegenstande, andererseits zum Vorstellenden. Nach jenem Verhältnisse ist sie entweder wahr oder falsch: wahr, wenn sie mit dem Vorgestellten übereinstimmt, falsch, wenn nicht." Aber diese Seite kann hier gar nicht in Betracht kommen, da eben das Urteil über diese Uebereinstimmung die Sache gar nicht von der vorgestellten Sache zu trennen imstande ist. „Nach dem Verhältnisse zum Vorstellenden ist die eine vorgestellt (φαινομένη) wahr zu sein, die andere nicht vorgestellt wahr zu sein." Bloss dieses Verhältnis zum Vorstellenden kommt aber bei den Akademikern in Betracht. „Die als wahr vorgestellte heisst bei den Akademikern 'Emphase' (ἔμφασις) und Ueberzeugung, und überzeugende Vorstellung; die aber nicht als wahr vorgestellt ist, heisst 'Apemphase' (ἀπέμφασις) und Nichtüberzeugende Vorstellung. Denn weder was uns durch sich selbst als unwahr vorgestellt, noch was wahr ist, aber uns nicht vorgestellt ist, überzeugt uns." [1])

Das leitende Princip bestimmt Karneades also ungefähr wie Arkesilaos, indem er es im Allgemeinen nur in der Form einer „überzeugenden Vorstellung" überhaupt anerkennt; als überzeugende aber sei sie „zugleich eine feste und eine entwickelte Vorstellung", wenn sie ein Kriterion des Lebens sein soll. Diese Unterscheidungen gehören im Ganzen zu einer richtigen Analyse und kommen auch ungefähr in der formalen Logik vor; es sind etwa dieselben Stufen, wie sie bei Wolf in der klaren, distincten und adäquaten Vorstellung sich finden. „Was nun der Unterschied dieser drei Grade sei, haben wir kurz zu zeigen." [2])

„Eine überzeugende Vorstellung (πιθανή) überhaupt ist die, welche wahr zu sein scheint und deutlich genug ist; sie hat auch eine gehörige Breite und kann auf vielerlei in recht mancherlei Fällen angewandt werden; sich bewährend immer mehr durch Wiederholungen," wie bei Epikur, „macht sie sich immer überzeugender und glaubwürdiger." Es ist keine weitere Bestimmung ihres Inhaltes gegeben, sondern das öfter Vorkommende, als empirische Allgemeinheit, wird zum ersten Kriterion gemacht. [3]) Dies ist aber nur eine einzelne, überhaupt eine unmittelbare, geradezu einfache Vorstellung.

„Weil aber eine Vorstellung nie für sich allein ist, sondern wie in einer Kette eine von der anderen abhängt, kommt das zweite Kriterion hinzu, dass sie zugleich überzeugend und fest (ἀπερίσπαστος) sei," d. h. zusammenhangend und nach allen Seiten bestimmt, so dass sie nicht verändert, noch hin und hergezogen und durch die Umstände wankend gemacht werden kann, und andere Vorstellungen ihr nicht widersprechen, weil sie in diesem Zusammenhange mit anderen gewusst wird. Dies ist eine ganz richtige Bestimmung, die im Allgemeinen überall vorkommt. Es wird nichts allein gesehen oder gesagt, sondern eine Menge von Umständen stehen damit in Zusammenhang. „Z. B. in der Vorstellung eines Menschen ist mancherlei enthalten, sowohl was ihn selbst betrifft, als was ihn umgiebt; jenes z. B. Farbe, Grösse, Gestalt, Bewegung, Kleidung u. s. f.; dieses Luft, Licht, Freunde und dergleichen. Wenn von

[1]) Sext. Empir. adv. Math. 7 : 166—169.
[2]) Sext. Empir. adv. Math. 7 : 166—167.
[3]) Sext. Empir. adv. Math. 7 : 173—175.

solchen Umständen keiner uns ungewiss macht oder abzieht, um sie für falsch zu halten, sondern wenn alle gleichmässig zusammenstimmen, wird die Vorstellung um so überzeugender." Wenn eine Vorstellung also auch mit den mannigfaltigen Umständen, in denen sie steht, in Uebereinstimmung ist, so ist sie fest. Einen Strick kann man für eine Schlange halten, aber dann sind noch nicht alle Umstände bei demselben beachtet worden. „Wie also bei der Beurteilung einer Krankheit alle Symptome zu Rate gezogen werden, so hat die feste Vorstellung Ueberzeugung, weil alle Umstände übereinstimmen." [1])

„Noch glaubwürdiger als die feste Vorstellung ist die entwickelte (διεξωδευμένη), welche vollkommene Ueberzeugung hervorbringt," — das dritte Moment. Während bei der festen Vorstellung nur überhaupt untersucht wird, ob die Umstände mit einander übereinstimmen, wird in der entwickelten Vorstellung jeder einzelne der in Uebereinstimmung seienden Umstände für sich genau untersucht. So wird der Untersuchung unterworfen sowohl der Urteilende als das Beurteilte, und das, wonach geurteilt wird. Wie uns im gemeinen Leben bei einer unwichtigen Sache Ein Zeuge genügt, bei einer wichtigeren mehrere erforderlich gehalten und bei einer etwa noch notwendigeren die einzelnen Zeugen selbst durch Vergleichung der Zeugnisse untersucht werden, so bei geringen Dingen genügt eine allgemeine überzeugende Vorstellung, bei Dingen von einiger Wichtigkeit eine feste, bei solchen aber, die zu einem rechten und glücklichen Leben gehören, eine, die nach ihren Teilen untersucht ist." [2]) Wir sehen so — umgekehrt gegen die, welche das Wahre in das Unmittelbare setzen, besonders in neueren Zeiten in die Anschauung, in ein unmittelbares Wissen, sei es als innere Offenbarung oder als äussere Wahrnehmung — diese Art der Gewissheit bei Karneades mit Recht den niedrigsten Rang einnehmen; die entwickelte Vorstellung ist ihm vielmehr die notwendige, doch erscheint sie nur auf eine formale Weise. In der Tat ist die Wahrheit nur im denkenden Erkennen, und wenngleich bei Karneades diese Natur des Erkennens nicht erschöpft wird, hat er doch ein wesentliches Moment desselben, die Entwickelung und das urteilende Bewegen der Momente, richtig herausgehoben.

Wir sehen in der neuen Akademie das Subjective der Ueberzeugung ausgesprochen, oder dass nicht die Wahrheit als Wahrheit, sondern ihre Erscheinung, oder wesentlich so wie sie für die Vorstellung ist, im Bewusstsein sei. So ist nur subjective Gewissheit gefordert; von der Wahrheit ist da keine Rede mehr, sondern es handelt sich nur um das Relative in Ansehung des Bewusstseins. Wie sich das akademische Princip auf das Subjective der überzeugenden Vorstellung beschränkte, so setzten eigentlich ebenso die Stoiker ins Denken, Epikur in die Empfindung das Ansich; aber sie nannten dies das Wahre. Die Akademiker stellten es hingegen dem Wahren entgegen, und behaupteten, dass es nicht das Seiende als solches sei. Sie hatten also ein Bewusstsein, dass das Ansich wesentlich das Moment des Bewusstseins an ihm habe, und ohne es nicht sei, was bei den Vorhergehenden auch die Grundlage bildete, deren sie sich aber nicht bewusst waren. Wiewohl hiernach das Ansich jetzt schon eine wesentliche Beziehung auf's Bewusstsein hat, so ist dieses doch noch der Wahr-

---

[1]) Sext. Empir. adv. Math. 7 : 176—177; 187—189; 179.
[2]) Sext. Empir. adv. Math. 7 : 181—184.

heit entgegengesetzt: dem Bewusstsein, als dem Momente des Fürsich, liegt das Ansich also noch im Hintergrunde, steht ihm noch bevor, aber zieht zugleich das Fürsich als wesentliches Moment herein selbst im Gegensatze des Ansich; mit anderen Worten, das Bewusstsein ist noch nicht als an und für sich gesetzt. Wird nun dieser Standpunkt der Akademiker auf die letzte Spitze getrieben, so wird er dies, dass schlechthin alles nur für das Bewusstsein ist und die Form eines Seins überhaupt und des Wissens des Seienden auch als Form ganz verschwindet; das ist aber der 'Skepticismus'. Wenn also die Akademiker noch eine Ueberzeugung, ein Fürwahrhalten dem anderen vorzogen, als worin gleichsam ein Ziel liegt, oder vorschwebt, von einem ansichseienden Wahren, so bleibt noch dieses einfache Stehenbleiben beim Fürwahrhalten ohne Unterschied übrig, oder dass alles auf gleiche Weise nur auf das Bewusstsein bezogen ist und überhaupt nur als erscheinend gilt. Die Akademie hat so keine feste Dauer weiter gehabt, sondern ist hiermit eigentlich schon in den Skepticismus hinübergegangen, der bloss ein subjectives Fürwahrhalten behauptet hat, so dass objective Wahrheit überhaupt geläugnet worden ist.

D. DER SKEPTICISMUS.

Der Skepticismus vollendete die Ansicht der Subjectivität alles Wissens dadurch, dass er allgemein an die Stelle des Seins im Wissen den Ausdruck des 'Scheinens' setzte. Dieser Skepticismus erscheint nun allerdings als etwas ganz Imponierendes, vor dem die Menschen grossen Respect haben. Zu allen Zeiten, und noch jetzt, hat er für den furchtbarsten Gegner der Philosophie, ja für unbezwinglich gegolten, indem er die Kunst sei, alles Bestimmte aufzulösen und in seiner Nichtigkeit zu zeigen, so dass es gleichsam scheint, er werde für an sich unbezwinglich gehalten und der Unterschied der Ueberzeugungen liege nur darin, ob der Einzelne sich für ihn, oder für eine positive, dogmatische Philosophie entschliesse.[1]) Sein Resultat ist allerdings die Auflösung des Wahren, und somit alles Inhalts, also die vollkommene Negation. Die Unbezwinglichkeit des Skep-

---

[1]) *Wer sich für eine dogmatische Philosophie entscheidet, bejaht unter Ausschluss Entgegengesetzter bestimmte Dogmata, Decreta oder Placita. 'Dokei moi' bedeutet 'es scheint mir', 'es beliebt mir', und ursprünglich sind die 'Dogmata' ebensowohl Willens- wie Meinungsausdrücke, wie sich gleich bei Xenophon Anab. 3:3. 5 und Plato 'Gesetze' 644 d ersehen lässt: das 'Dogma einer Stadt' ist bei Platon a. a. O. ein Volksbeschluss. Und wenn sich später nach 3 Macc. 1:3 ein gewisser Dositheus von den 'väterlichen Dogmen' losgesagt hat, so ist er jüdischen Satzungen und Sitten untreu geworden. Ungeschriebene 'Dogmata Platons' jedoch kennt bereits Aristoteles (Phys. 4:2. 2) und 'Dogmata der Philosophie' überhaupt erwähnt später Philo von Alexandrien (de v. Mos. 1:9); Seneca (ep. 95:10. 60) nennt 'decreta sapientiae id est dogmata' unentbehrlich und ein solches Dogma ist dem Epiktet (Diss. 1:3, 1) zunächst der Satz, dass Gott Vater aller Menschen sei. In dieser Weise sind den Pythagoristen, Stoikern und Gnostikern die Dogmata Lehr- und Grundsätze gewesen und beim Epiktet (Handb. 31) erscheint die Ansicht, dass die Orthodoxie über alles gehe; Marc Aurel hat z. B. verlangt, dass die für das Leben notwendigen Dogmata kurz gefasst würden, damit sie einem stets gegenwärtig sein könnten. Vgl. noch Dan. 2:13 (u. 6:9 Theodotion), Esth. 3:9. Cic. Acad 2:9, 27, Qu. Ac. 4:9, Phil. Jud. de SS. A. et C. 37, de post. Caini 41, Plut. Mor. 779 b, Epict. Diss. 3:3. 18, ev. Luc. 2:1, Apg. 16:4, Eph. 2:15, Col. 2:14, D. L. 3:51. u. s. w.* (B.)

ticismus ist auch allerdings zuzugeben, indessen nur subjectiv in Rücksicht auf das Individuum, das sich eben auf dem Standpunkte halten kann, von der Philosophie keine Notiz zu nehmen und nur das Negative zu behaupten. Der Skepticismus scheint auf diese Weise etwas zu sein, dem man sich ergebe und man hat die Vorstellung, dass man einem, der sich ihm so in die Arme werfe, gar nicht beikommen könne, der Andere aber nur darum ruhig bei seiner Philosophie bleibe, weil er keine Notiz vom Skepticismus nehme, — was er eigentlich tun sollte, da er doch eigentlich nicht zu widerlegen sei. Freilich wenn ihm nur entgangen würde, so wäre er in der Tat nicht bezwungen, sondern er bliebe seinerseits bestehen und hätte die Oberhand. Denn die positive Philosophie lässt ihn 'neben' ihr stehen; er hingegen greift über sie über, da er sie sich zu überwinden weiss, sie hingegen nicht ihn. Allerdings kann einer, wenn er schlechterdings ein Skeptiker sein will, nicht überwunden werden, oder er kann nicht zur positiven Philosophie [1]) gebracht werden, so wenig als einer, der an allen Gliedern paralytisch ist, zum Stehen zu bringen ist. Eine solche Paralyse ist in der Tat der Skepticismus, eine Unfähigkeit zur Wahrheit, die nur bis zur Gewissheit selbst, aber nicht des Allgemeinen, kommen kann, sondern nur im Negativen und im einzelnen Selbstbewusstsein stehen bleibt. Sich in der Einzelnheit zu halten, ist eben 'der Wille' eines Einzelnen; davon kann ihn keiner abhalten, weil man aus dem Nichts allerdings niemanden heraustreiben kann. Ein Anderes ist aber der 'denkende' Skepticismus, welcher dieses ist, von allem Bestimmten und Endlichen aufzuzeigen, dass es ein Wankendes ist. Ueber ihn kann die positive Philosophie dieses Bewusstsein haben, dass sie das Negative des Skepticismus in ihr selbst hat, er also nicht ihr entgegengesetzt, noch ausser ihr, sondern ein Moment derselben ist, aber so dass sie das Negative in seiner Wahrheit, wie es der Skepticismus nicht hat, in sich schliesst.

Näher ist nun das Verhältnis des Skepticismus zur Philosophie dies, dass derselbe die Dialektik alles Bestimmten ist. Von allen Vorstellungen vom Wahren kann die Endlichkeit aufgezeigt werden, da sie eine Negation, somit einen Widerspruch in sich enthalten. Das gewöhnliche Allgemeine, Unendliche ist hierüber nicht erhaben, denn das Allgemeine, was dem Besonderen, das Unbestimmte, was dem Bestimmten, das Unendliche, was dem Endlichen gegenübersteht, ist eben nur die eine Seite, und als solche auch nur ein Bestimmtes. So ist denn der Skepticismus gegen das verständige Denken gerichtet, welches die bestimmten Unterschiede als letzte, als seiende, gelten lässt. Der logische Begriff ist aber selbst diese Dialektik des Skepticismus, denn die Negativität, welche im Skepticismus einheimisch ist, gehört ebenso zur wahrhaften Kenntnis der Idee. Der Unterschied liegt nur darin, dass die Skeptiker bei dem Resultat als einem Negativen stehen bleiben; „dieses und jenes hat einen Widerspruch in sich, löst sich also auf, und ist mithin nicht."

---

[1]) Hier und bald nachher hat 'positive Philosophie' die ganz entgegengesetzte Bedeutung von der, die wir so eben zweimal gesehen haben, indem die Speculation doch wohl dem Dogmatismus entgegensteht, und zugleich müssen wir diesen Ausdruck bei Hegel in seiner doppelten Bedeutung gänzlich von dem in den neuesten Zeiten sich vielfach aufspreizenden 'Positivismus' unterscheiden, der, der Notwendigkeit des denkenden Erkennens nur entfliehend, zuletzt der Offenbarung und dem blossen Glauben — sollte er sich auch ein 'freies' Denken nennen wollen — in die Arme wirft. (C. L. M.)

Dieses Resultat ist aber, als bloss negativ, selbst wieder eine einseitige Bestimmtheit gegen das Positive; d. h. der Skepticismus verhält sich nur als abstracter Verstand. Er verkennt, dass diese Negation ebenso ein bestimmter affirmativer Inhalt in sich ist, denn sie ist, als Negation der Negation, die sich auf sich beziehende Negativität, näher die unendliche Affirmation. Solches ist ganz abstract das Verhältnis der 'Philosophie' zum 'Skepticismus'. Die Idee, als abstracte Idee, ist das Ruhende, Träge; wahrhaft ist sie nur, insofern sie als lebendige sich fasst. Dies geschieht, indem sie dialektisch in sich ist, um jene träge Ruhe aufzuheben und sich zu verändern. Wenn die philosophische Idee aber so in sich dialektisch ist, so ist sie es nicht nach Zufälligkeit; der Skepticismus dagegen übt eine Dialektik nach Zufälligkeit aus, da, wie ihm der Stoff gerade vorkommt, er an demselben aufzeigt, dass er in sich das Negative sei.

Es muss ferner der alte Skepticismus vom neuen unterschieden werden, und nur mit jenem haben wir es zu tun, denn nur er ist wahrhafter tiefer Natur, da der neue eher Epikurismus ist. So hat sich Schulze in Göttingen in neuerer Zeit mit seinem Skepticismus breit gemacht: er hat 1792 einen 'Ænesidemus' geschrieben, um sich auf diese Weise mit diesem Skeptiker zu vergleichen [1]) und auch in anderen Werken den Skepticismus gegen Leibniz und Kant ausgelegt. [2]) Er übersieht indessen ganz die so eben angegebene Stellung des Skepticismus und statt den wahren Unterschied seines Skepticismus vom alten aufzustellen, kennt Schulze nichts als Dogmatismus und Skepticismus, nicht die dritte Philosophie. [3]) Schulze und Andere legen zu Grunde, man müsse das sinnliche Sein, was das sinnliche Bewusstsein uns gebe, für wahr halten, an allem Anderen aber müsse man zweifeln. Was wir 'meinen' sei das Letzte, die Tatsachen des Bewusstseins. [4]) Die alten Skeptiker haben wohl gelten lassen, dass man sich danach richten müsse, es aber als etwas Wahres auszugeben ist ihnen nicht eingefallen. Der neuere Skepticismus ist nur gegen Gedanken, gegen den Begriff und die Idee gerichtet, also gegen das höhere Philosophische; er lässt mithin die Realität der Dinge [5]) ganz unbezweifelt dastehen und behauptet nur, dass sich daraus nichts für den Gedanken schliessen lasse. Das ist aber nicht einmal eine Bauernphilosophie, denn diese wissen, dass alle irdischen Dinge vergänglich sind, ihr Sein also nicht besser ist als ihr Nichtsein. Der moderne Skepticismus ist die Subjectivität und Eitelkeit des Bewusstseins, die allerdings unüberwindlich ist, aber nicht der Wissenschaft und Wahrheit, sondern nur sich, dieser Subjectivität. Denn sie bleibt dabei stehen: „Dies gilt

---

1) *Der Knosier Ænesidem hat im letzten vorchristlichen Jahrhundert in Alexandrien gelehrt und nach D. L. 9 : 116 acht Bücher pyrrhoneischer Reden geschrieben; „die Anhänger Ænesidems pflegten zu sagen, dass die skeptische Denkweise ein Weg zur heraklitischen Philosophie sei, indem der Satz, dass in Bezug auf Nämliches Entgegengesetztes erscheine, dem Satze vorangehe, dass Entgegengesetztes einem Nämlichen zukomme." (Sext. Hypot. Pyrrh. 1 : 210.)*

2) *Vgl. Hegel 16 : 70—130, C. L. Michelet über 'die deutsche Philosophie von Kant bis Hegel' 1 : 244 ff., K. Rosenkranz in seiner 'Gesch. der Kant'schen Phil.' S. 400 ff., § 308 im 'Grundriss der Gesch. der Phil.' von Joh. Ed. Erdmann, Kuno Fischer im fünften Bande seiner 'Gesch. der neueren Phil.' u. s. w.* (B.)

3) *Nicht den absoluten Relativismus der Vernunft, der zugleich sein Anderes, relativer Absolutismus, ist.* (B.)

4) *Von denen freilich auch J. G. Fichte (2 : 537—691) geredet hat.* (B.)

5) *als deren Gültigkeit und Wahrheit.* (B.)

mir für wahr; meine Empfindung, mein Herz ist mir das Letzte." Hier ist so nur von 'Gewissheit' die Rede, nicht von Wáhrheit, was man übrigens heutzutage nicht mehr 'Skepticismus' nennt. Mit der Ueberzeugung eines einzelnen Subjectes ist aber nichts gesagt, wie Hohes damit auch ausgesprochen werden soll. Indem also auf der einen Seite gesagt wird, die Wahrheit sei doch auch 'nur' Ueberzeugung des Anderen, auf der anderen Seite aber die eigene Ueberzeugung, die doch auch ein Nur ist, hoch gestellt wird, so muss man einmal dieses Subject bei seinem Hochmut, dann bei seiner Demut — stehen lassen.[1]) Das Resultat des alten Skepticismus ist zwar auch nur Subjectivität des Wissens; diese ist aber auf entwickelnde denkende Zunichtmachung alles als wahr und seiend Geltenden begründet, so dass alles unbeständig sei.

Das Geschäft des Skepticismus ist hiernach mit Unrecht als eine Lehre vom 'Zweifel' ausgedrückt, noch darf man σκέψις durch 'Zweifelsucht' übersetzen, wenn auch der Skepticismus nach Sextus (Pyrrh. Hyp. I, 3, § 7) 'ephektisch' (ἐφεκτική) genannt wurde, weil einer seiner Hauptsätze war, dass man seine Zustimmung zurückhalten müsse. Zweifeln jedoch ist nur die Ungewissheit, Unentschlossenheit, Unentschiedenheit, der einem Geltenden entgegengesetzte Gedanke. 'Zweifel' kommt von 'Zwei' her, ist ein sich Hin- und Herwerfen zwischen Zweien und Mehreren, so dass man sich weder bei dem Einen noch bei dem Anderen beruhigt, — und doch soll man sich bei dem Einen 'oder' bei dem Anderen beruhigen. Der Zweifel eines Menschen in sich enthält so leicht eine Zerrissenheit des Gemüts und Geistes, er macht unruhig und bringt Unglück; so erheben sich z. B. Zweifel über 'die Unsterblichkeit der Seele', über 'das Dasein Gottes'. Vor vierzig Jahren[2]) schrieb man viel darüber und auch in der Poesie wurde bei uns die Situation des Zweiflers ein Hauptmoment, indem man, wie im 'Messias', Schilderungen von dem Unglück des Zweifels machte. Dies setzt ein tiefes Interesse an einem Inhalte voraus, und das Verlangen des Geistes, dass dieser Inhalt in ihm befestigt werde oder nicht, weil er seine Ruhe entweder in dem Einen oder in dem Anderen haben will. Solcher Zweifel soll den 'feinen' 'scharfsinnigen' Denker bekunden, ist aber nur Eitelkeit und blosse Quäkelei, oder eine Schlaffheit, die zu nichts kommen kann. Heutzutage ist dieser Skepticismus ins Leben getreten, und macht sich so als diese allgemeine Negativität geltend. Der alte Skepticismus aber zweifelt nicht, sondern ist der Unwahrheit gewiss, und gleichgültig gegen das Eine wie gegen das Andere; er irrlichtert nicht nur mit Gedanken hin und her, die die Möglichkeit lassen, dass dies doch noch wahr sein könnte, sondern er beweist mit Sicherheit die Unwahrheit von allem. Oder sein Zweifeln ist ihm Gewissheit, welche nicht die Absicht hat, zur Wahrheit zu gelangen, noch diese unentschieden lässt, sondern er ist vollkommen fertig und schlechthin entschieden, ohne dass ihm diese Entschiedenheit Wahrheit wäre. Diese Gewissheit seiner selbst hat so zum Resultate die Ruhe und Festigkeit des Geistes in sich, welche nicht mit einer Trauer verbrämt und von der der Zweifel gerade das Gegenteil ist. Das ist der Standpunkt der Unerschütterlichkeit des Skepticismus.

Was nun zunächst noch vor der Darstellung des Skepticismus zu betrachten ist, ist die äusserliche Geschichte desselben. Ueber die Entstehung des Skep-

---

[1]) *Eine öfters von Hegel gemachte Bemerkung.* (B.)
[2]) Vorlesungen von 1825—1826.

ticismus sagen die Skeptiker selbst, dass er sehr alt sei, wenn wir ihn nämlich im ganz unbestimmten allgemeinen Sinne nehmen, insofern man sagt: „Die Dinge 'sind', aber ihr Sein ist nicht wahrhaft, sondern setzt sich ebenso ihr Nichtsein; oder sie sind veränderlich. Z. B. heut ist Heute, Heute ist aber auch morgen u. s. f.; Jetzt ist es Tag, aber Jetzt ist auch Nacht u. s. f." Von dem, was man auf diese Weise als Bestimmtes gelten lässt, spricht man so auch das Gegenteil aus. Wenn man nun sagt 'alle Dinge sind veränderlich', so 'können' die Dinge zuerst verändert werden, aber dies ist dann nicht nur 'möglich', sondern dass alles veränderlich ist, heisst in seiner Allgemeinheit genommen in der Tat so viel: „Es ist nichts an sich, sondern sein Wesen ist, sich aufzuheben, indem Dinge an ihnen selbst, ihrer Notwendigkeit nach, veränderlich sind. Jetzt nur sind sie so, in einer anderen Zeit sind sie anders und diese Zeit, das Jetzt, ist selbst nicht mehr indem ich von ihm spreche, denn die Zeit ist selbst nicht fest und macht nichts fest." Solche Ungewissheit des Sinnlichen ist eine alte Ueberzeugung, ebenso unter dem unphilosophischen Publicum als unter den bisherigen Philosophen, und diese Negativität aller Bestimmungen macht zugleich das Charakteristische des Skepticismus aus. Die Skeptiker haben diese Stellung nun auch geschichtlich aufgewiesen und führen an, schon Homer sei ein Skeptiker gewesen, weil er von denselben Dingen auf entgegengesetzte Weise spreche. Hierher rechnen sie dann auch den Bias mit seinem Wahlspruch „Verbürge dich nicht". Denn dies hat den allgemeinen Sinn: „Halte nicht irgend etwas für Etwas, halte dich überhaupt nicht an irgend einen Gegenstand, dem du dich hingiebst, glaube nicht an die Festigkeit irgend eines Verhältnisses u. s. f." Ebenso skeptisch soll die negative Seite der xenophanischen und zenonischen Philosophie sein; ferner Heraklit mit seinem Princip, dass alles fliesse, alles mithin widersprechend und vergänglich sei; Plato endlich und die Akademie, nur dass der Skepticismus hier noch nicht ganz rein ausgedrückt sei.[1]) Alles dies kann zum Teil als die skeptische Ungewissheit aller Dinge genommen werden, allein es gehört nicht hierher. Es ist nicht die bewusste und allgemeine Negativität: als 'bewusste' müsste sie 'beweisen', — als 'allgemeine' ihre Unwahrheit des Objectiven auf alles ausdehnen; also nicht eine Negativität, die bestimmt sagt, dass alles nicht an sich sondern nur für's Selbstbewusstsein ist und alles nur in die Gewissheit seiner selbst zurückgeht. Als philosophisches Bewusstsein ist der Skepticismus mithin später. Unter Skepticismus ist zu verstehen ein 'gebildetes' Bewusstsein, dem teils nicht nur das sinnliche Sein sondern auch das gedachte nicht für Wahres gilt, und das alsdann mit Bewusstsein sich Rechenschaft zu geben weiss von der Nichtigkeit dieses als Wesen Behaupteten; endlich auf allgemeine Weise nicht nur dieses und jenes Sinnliche oder Gedachte zu nichte macht, sondern gebildet ist, in allem seine Unwahrheit zu erkennen.

Die Geschichte des eigentlich sogenannten Skepticismus wird gewöhnlich mit Pyrrho als dem Stifter desselben angefangen und von ihm kommt auch der Name Pyrrhonismus und Pyrrhonier her. Sextus Empiricus (Pyrrh. Hyp. 1 : 3, 7) sagt von ihm, „dass er substantialer (σωματικώτερον) und deutlicher an die Skepsis gegangen sei als seine Vorgänger." Er ist älter als mehrere der schon betrachteten Philosophien; allein indem der Skepticismus überhaupt zusammenzufassen

[1]) Diog. Laërt. 9 : 71—73.

ist, muss der Skepticismus Pyrrho's, wenn er gleich nur gegen die unmittelbare Wahrheit teils des Sinnlichen teils des Sittlichen geht, zum späteren gebildeteren Skepticismus gezogen werden, der sich mehr gegen die Wahrheit als gedachte richtet, wie sich weiterhin bei der näheren Betrachtung ergeben wird; denn erst dieser hat eigentliches Aufsehen gemacht. Was Pyrrho's Lebensumstände anbetrifft, so sehen sie ebenso 'skeptisch' aus als seine Lehre, denn sie sind ohne Zusammenhang, und es ist darüber wenig Sicheres bekannt. Pyrrho gehört in des Aristoteles Zeit und war aus Elis gebürtig. Ich will die Namen seiner Lehrer nicht anführen; besonders wird darunter Anaxarch, ein Schüler Demokrit's, erwähnt. Wo er eigentlich gelebt hat, wenigstens grösstenteils, ist nicht zu bestimmen. Als ein Beweis, wie sehr er während seines Lebens in Achtung gestanden, wird angeführt, dass seine Vaterstadt ihn sogar zum Oberpriester erwählt und ihm die Stadt Athen das Bürgerrecht geschenkt habe. Endlich wird erwähnt, dass er Alexander den Grossen auf seinem Zuge nach Asien begleitet habe; dort wird ihm viel mit den Magiern und Brachmanen zu tun gemacht. Man erzählt, Alexander habe ihn hinrichten lassen, weil er den Tod eines persischen Satrapen verlangt haben soll und dieses Schicksal habe ihn in seinem neunzigsten Jahre betroffen. Ist dieses alles so gegründet, so muss, da Alexander etwa zwischen zwölf und vierzehn Jahre in Asien zubrachte, Pyrrho also frühestens noch im achtundsiebzigsten Jahre sich zur Reise dahin aufgemacht haben. Pyrrho scheint nicht als öffentlicher Lehrer aufgetreten zu sein, sondern nur einzelne von ihm gebildete Freunde hinterlassen zu haben. Mehr als von seinen Lebensumständen werden Anekdoten von seinem persönlichen skeptischen Betragen erzählt, worin dasselbe lächerlich gemacht werden soll, wo denn das Allgemeine des Skepticismus gegen einen besonderen Fall gesetzt wird, so dass in consequent scheinende Verhältnisse und an solche das Widersinnige als von sich selbst einwuchert. Weil er nämlich behauptete, die Realität der sinnlichen Dinge habe keine Wahrheit, so erzählt man z. B., dass er im Gehen keinem Gegenstande, keinem Wagen, oder Pferde, das auf ihn zurannte, aus dem Wege gegangen, oder auch auf eine Wand geradezu losmarschiert sei, in dem gänzlichen Unglauben an die Gewissheit sinnlicher Empfindungen und dergleichen, und dass nur seine Freunde, die ihn umgaben, ihn immer vor solchen Gefahren weggezogen und gerettet hätten.[1] Dergleichen Anekdoten fallen aber als töricht weg, weil es sonst nicht denkbar ist, dass er neunzig Jahr alt dem Alexander nach Asien hätte folgen können. Man sieht auch zum Teil wohl sogleich, dass solche Geschichten bloss zu dem Zweck erdichtet sind, die skeptische Philosophie zu persiflieren, indem ihr Princip bis in solche Extreme und Consequenzen verfolgt wird. Das sinnliche Sein gilt den Skeptikern allerdings als Erscheinung, um sich im Leben danach zu betragen, nicht aber, um es für Wahrheit zu halten, wie denn auch die Neuakademiker sagten, man müsse sich im Leben nicht nur nach den Regeln der Klugheit, sondern auch nach den Gesetzen der sinnlichen Erscheinung betragen.

Nach Pyrrhon ist besonders Timon der Phliasier, der 'Sillograph', berühmt geworden.[2] Von seinen 'Sillen', d. h. bissigen Einfällen über alle Philosophien,

---

[1]) Diog. Laërt. 9:61—65. 69—70; Bruck. 'Hist. crit. phil' T. I, pp. 1320—1323.

[2]) Diog. Laërt. 9:109. *(Es ist* Φλειάσιος *zu lesen, ebenso wie* εἰτέα, ἔτεισα, μείγνυμι, ξεῖ, πεῖ, χεῖ; *umgekehrt hiess es eigentlich* ἐρίκη, οἰκτίρω, σιρός, Σιληνός, Σταγιρός. B.)

werden viele von den Ælteren angeführt; bitter und schmähend sind sie wohl, aber viele eben nicht sehr witzig und des Aufhebens wert. Der Dr. Paul hat sie in einer Dissertation gesammelt, aber es ist viel Unbedeutendes darunter. Gœthe's und Schiller's ähnliche Sachen sind allerdings geistreicher. Die 'Pyrrhonier' verschwinden hierauf, scheinen überhaupt mehr oder weniger nur vereinzelt vorhanden gewesen zu sein, und den Peripatetikern, Stoikern und Epikureern sehen wir in der Geschichte lange mehr nur die Akademiker gegenüberstehen, und was von älteren Skeptikern etwa auch erwähnt wird.

Den Skepticismus erweckte insbesondere erst Ænesidemos wieder, ein Knossier aus Kreta, der zu Cicero's Zeiten in Alexandrien lebte[1]), welches bald mit Athen um den Sitz der Philosophie und der Wissenschaften zu wetteifern anfing. In folgenden Zeiten, wo sich die Akademie in den Skepticismus verliert, sehen wir diesen, von dem jene ohnedies nur noch durch eine dünne Scheidewand getrennt wird, als die rein negative Seite, herrschend. Ein solcher Skepticismus aber wie der des Pyrrho, welcher noch nicht viel Bildung und Richtung auf den Gedanken zeigt, sondern nur gegen das Sinnliche geht, konnte bei der Bildung der Philosophie als Stoicismus, Epikurismus, Platonismus, u. s. f. kein Interesse haben. Dass also der Skepticismus mit der Würde auftrat, die der Philosophie angemessen ist, dazu gehört, dass er selbst nach der Seite der Philosophie ausgebildet wurde; dies hat nun erst Ænesidem getan.

Einer der berühmtesten Skeptiker, dessen Werke wir grossenteils noch haben und der für uns bei weitem wichtigste Schriftsteller über den Skepticismus, indem er uns ausführliche Darstellungen dieses Philosophierens giebt, ist jedoch Sextus Empiricus, von dessen Leben uns leider so gut wie gar nichts bekannt ist. Er war ein Arzt, und dass er ein 'empirischer' Arzt war, der nicht nach der Theorie, sondern nach dem was scheint handelte, lehrt uns sein Name; er lebte und lehrte ungefähr in der Mitte des zweiten Jahrhunderts nach Christus.[2]) Seine Werke teilen sich in zwei Partien: 1) Seine 'Pyrrhoneæ Hypotyposes' in drei Büchern[3]) geben uns mehr eine allgemeine Darlegung des Skepticismus überhaupt; 2) von seinen Büchern 'adversus Mathematicos', — d. h. gegen die Wissenschaft überhaupt, speciell gegen die Geometer, Arithmetiker, Grammatiker, Musiker, Logiker, Physiker und Ethiker — in allem elf, sind sechs wirklich gegen die Mathematiker gerichtet, die anderen fünf aber gegen die Philosophen.

Was den Unterschied zwischen der Akademie und dem Skepticismus betrifft, so war dies eine Materie, mit welcher sich die Skeptiker viel herumgetrieben haben. Sonst grenzte die neue Akademie so nahe an den Skepticismus, dass die Skeptiker genug zu tun hatten, sie sich vom Halse zu halten, und in der skeptischen Schule ein langer wichtiger Streit darüber herrschte, ob Plato und dann die neue Akademie dem Skepticismus angehöre oder nicht[4]), wobei man auch sieht, dass Sextus mit Plato nicht recht weiss, was anzufangen. Die Skeptiker sind überhaupt sehr sorgfältig, sich von anderen Systemen zu

---

[1]) Diog. Laërt. 9:116; Bruck. 'Hist. crit. phil.' T. I, p. 1328.
[2]) Bruck. 'Hist. crit. phil.' T. II, pp. 631—636.
[3]) *Seit 1877 in einer von Eugen Pappenheim besorgten deutschen Uebersetzung zu haben: Leipzig, Heimann's Verlag.* (B.)
[4]) Sext. Empir. Pyrrh. Hyp. 1:39, 221—225.

unterscheiden. Sextus (Pyrrh. Hyp. 1 : 1, 1—4) unterscheidet drei Philosophien: „Wer einen Gegenstand sucht, muss entweder ihn finden, oder läugnen, dass er gefunden werden könne, oder im Suchen beharren. Ebenso ist es nun mit den philosophischen Untersuchungen: die einen behaupten, das Wahre gefunden zu haben; die anderen läugnen, dass es erfasst werden könne; die dritten sind noch im Suchen begriffen. Die ersten, wie Aristoteles, Epikur, die Stoiker und andere, sind die sogenannten Dogmatiker; die welche die Unbegreiflichkeit behaupten, sind die Akademiker; die Skeptiker 'suchen' noch. Daher giebt es drei Philosophien: die dogmatische, die akademische und die skeptische." Aus diesem Grunde nannten sich die Skeptiker auch die 'Suchenden' (ζητητικοί), und ihre Philosophie die 'suchende' (ζητητική).[1] Indessen liegt der Unterschied des Skepticismus von der neueren Akademie nur in der Form des Ausdrucks, und ist also eben nicht weit her, wie er sich denn überhaupt nur auf die Sucht der Skeptiker gründet, alle Art von behauptendem Ausdrucke abzuschneiden und zu vermeiden. Sextus (Pyrrh. Hyp. 1 : 7, 13; 1 : 10, 19—20) sagt: „Der Skeptiker dogmatisiert nicht, sondern stimmt nur den Affectionen, zu denen er durch die Vorstellungen gezwungen wird, unwillkürlich bei. Wenn er also z. B. warm oder kalt hat, wird er zwar nicht sagen, 'ich scheine nicht kalt oder warm zu haben'; wird aber gefragt, ob das Subject so ist wie es erscheint, so geben wir das Erscheinen' (φαίνεσθαι) zu, doch untersuchen wir nicht die Sache, die erscheint, sondern nur das vom Erscheinenden ausgesagte Prädicat (ὃ λέγεται). Ob also etwas süss sei, untersuchen wir nur in Rücksicht auf den Begriff (ὅσον ἐπὶ τῷ λόγῳ); das ist aber nicht das Erscheinende, sondern das vom Erscheinenden Ausgesagte. Wenn wir aber auch geradezu über das Erscheinende Untersuchungen anstellen, so tun wir es nicht, um das Erscheinende aufzuheben, sondern um die Voreiligkeit (προπέτειαν) der Dogmatiker zu widerlegen." Die Skeptiker bestreben sich also, dass ihnen in dem, was sie sagen, kein Aussprechen eines Seins aufgezeigt werden könne, so dass sie z. B. in einem Satze statt 'Sein' immer 'Scheinen' setzen. Sie sagen nach Sextus (Pyrrh. Hyp. 1 : 7, 14; 1 : 28, 206): „Der Skeptiker bedient sich seiner Sätze, z. B. 'nichts bestimmen' (οὐδὲν ὁρίζειν), 'um nichts mehr' (οὐδὲν μᾶλλον) 'nichts ist wahr'[2] u. s. f., nicht als ob sie überhaupt 'seien'. Denn er glaubt z. B., dass der Satz, 'alles ist falsch', mit den anderen auch sich selbst als falsch behauptet und somit einschränkt (συμπεριγράφει). So müssen wir also bei allen skeptischen Sätzen dies festhalten, dass wir gar nicht behaupten, sie seien wahr, denn wir sagen, sie können sichselber aufheben[3]), da das sie einschränkt, von dem sie ausgesagt werden. Die neue Akademie des Karneades sagt nun auch nicht irgend etwas als das Wahre und Seiende aus, oder als etwas, dem das Denken zustimmen könne; die Skeptiker stehen so der Akademie sehr nahe. Nur dieses setzt der reine Skepticismus an der Akademie noch aus, dass sie noch unrein sei. „Offenbar aber weichen sie von uns ab," sagt Sextus (Pyrrh.

---

1) Sext. Empir. Pyrrh. Hyp. 1 : 3, 7; Diog. Laërt. 9 : 69—70.

2) Οὐδὲν ἐστιν ἀληθές. — Περὶ ἀληθείας, ὦ Τάτ, οὐκ ἔστι δυνατὸν ἄνθρωπον ὄντα... τολμήσαντα εἰπεῖν... Ἔστιν οὐδὲν ἀληθὲς ἐπὶ τῆς γῆς· τοῦτο ἀληθές ἐστι τὸ μὴ εἰδέναι μηδὲν ἀληθὲς ἐνθάδε... Τὸ δὲ ψεῦδος φημι τῆς ἀληθείας ἐνέργημα εἶναι· *Joh. Stob. Flor.* *11 : 23.* — Εἰ οὖν μὴ ἀλήθεια ἐν τῷ νῷ, οὗτος ὁ τοιοῦτος νοῦς οὔτε ἀλήθεια ἔσται οὔτε ἀληθείᾳ νοῦς οὔτε ὅλως νοῦς ἔσται. Ἀλλ' οὐδὲ ἄλλοθί που ἡ ἀλήθεια ἔσται. *Plot. Enn.* *5 : 5, 1.* (B.)

3) Ὑφ' ἑαυτῶν αὐτὰς ἀναιρεῖσθαι λέγομεν δύνασθαι. (B.)

Hyp. 1 : 33, 226—233), „in der Beurteilung des Guten und des Uebels. Denn sie behaupten, dass etwas gut oder übel 'sei':" jenes nämlich die Zurückhaltung des Beifalls, dieses die Zustimmung, „wobei sie überzeugt sind, es sei wahrscheinlicher, dass das, dem sie das Prädicat 'gut' beilegen, eher gut 'ist', als das Entgegengesetzte." Deshalb also haben sie sich nicht zur Reinheit der Skepsis emporgehoben, weil sie sagen, es 'sei', und nicht es 'scheine'. Es ist dies aber nichts als eine blosse Form; denn der Inhalt hebt das, was in der Form wie behauptend aussähe, sogleich auf. Wenn wir sagen „es ist etwas ein Gut, das Denken stimmt ihm zu", und fragen dann „aber was ist das Gut, dem das Denken zustimmt?" so ist der Inhalt hier dies, dass es nicht zustimmen solle. Also die Form ist „es ist ein Gut", der Inhalt aber ist, dass man nicht etwas für gut, für wahr gelten lassen soll. So setzen die Skeptiker auch dies aus: den Skeptikern „sind alle Vorstellungen an Glaubwürdigkeit oder Unglaubwürdigkeit in Bezug auf den Grund", auf Wahrheit, „gleich. Die Akademiker aber sagen, die einen sind wahrscheinlich, die anderen unwahrscheinlich, und unter den wahrscheinlichen sei die eine wieder der anderen an Wahrheit vorzuziehen." Vorziehen ist so eine von den Formen, die die Skeptiker auch angreifen, denn solche Ausdrücke klangen ihnen noch zu positiv.

Die Natur des Skepticismus ist nun im Allgemeinen, dass dem Selbstbewusstsein für sich selbst aus dem Verschwinden alles Gegenständlichen, für wahr Gehaltenen, Seienden oder Allgemeinen, alles Bestimmten, alles Affirmativen, und durch die Zurückhaltung der Zustimmung die Unbeweglichkeit und Sicherheit des Gemüts, die Unerschütterlichkeit seiner selbst hervorgehe, und es ist so dasselbe Resultat, was wir bei den nächsten früheren Philosophien gesehen haben. Sobald also etwas dem Selbstbewusstsein für Wahrheit gilt, ist dieses daran gebunden; es ist demselben das allgemeine darüber hinausgehende Wesen, gegen das jenes sich das Richtige ist. Aber dieses fremde und bestimmte Wahre ist als Endliches nicht das Ansichseiende, so dass seine Notwendigkeit ist, zu wanken und zu weichen. Wenn dann dieses Feste verschwindet, verliert damit das Selbstbewusstsein selbst sein Gleichgewicht, und wird in Unruhe, Furcht und Angst umhergetrieben, denn sein Halt und seine Ruhe ist das Bestehen seines Seienden und Wahren. Das skeptische Selbstbewusstsein aber ist eben die subjective 'Befreiung' von aller Wahrheit dieses objectiven Seins, und davon, sein Wesen in etwas der Art zu setzen; die Skepsis hat so den 'Zweck', diesen bewusstlosen Dienst, worin das natürliche Selbstbewusstsein befangen ist, aufzuheben, in seine Einfachheit zurückzukehren, und, insofern der Gedanke sich in einem Inhalte befestigt, ihn von solchem im Gedanken festen Inhalt zu heilen. „Das bewirkende Princip des Skepticismus," sagt daher Sextus ('Pyrrh. Hyp.' 1 : 6. 12, 1 : 12, 25—30), „ist die Hoffnung der Unerschütterlichkeit.[1]) Die ausgezeichneten Menschen durch das Unstäte der Dinge beunruhigt und zweifelhaft, welchen sie mehr zustimmen sollten, kamen auf die Untersuchung, was das Wahre und was das Falsche in den Dingen sei, alsob sie durch die Entscheidung hierüber zur Unerschütterlichkeit kommen könnten. In dieser Untersuchung

---

1) „*Der Stoicismus, Epikurismus und Skepticismus, obgleich in sich entgegengesetzt, gingen doch auf dasselbe hinaus, nämlich den Geist in sich gegen alles, was die Wirklichkeit darbietet, gleichgültig zu machen." (9 : 386.)*

begriffen, kommt der Mensch aber zum Bewusstsein, dass entgegengesetzte Bestimmungen," Neigungen, Gewohnheiten u. s. w., „gleiche Kraft haben," also sich auflösen; „da er auf diese Weise zwischen ihnen nicht entscheiden kann, wird er vielmehr nur dann zur Unerschütterlichkeit gelangen, wenn er seinen Beifall zurückhält. Denn hält er etwas für gut oder übel von Natur, so ist er immer beunruhigt, sei es, dass er das, was er für das Gute hält, nicht besitzt, sei es, dass er vom natürlichen Uebel gequält zu sein meint. Wer aber unentschieden ist über das, was von Natur gut und schön ist, der flieht und sucht nichts mit Eifer, und so bleibt er unerschütterlich. Was dem Maler Apelles begegnet ist, das trifft beim Skeptiker zu. Denn es wird erzählt, dass, als er ein Pferd malte und den Schaum durchaus nicht herausbringen konnte, er endlich, ärgerlich darüber, den Schwamm, an dem er den Pinsel ausgewischt hatte und worin so alle Farben vermischt waren, gegen das Bild warf und damit eine treue Abbildung des Schaumes traf." So finden auch die Skeptiker in der Vermischung alles Seienden und aller Gedanken die einfache Sichselbstgleichheit des Selbstbewusstseins, die dem Geiste „folgt, wie der Schatten dem Körper," und nur durch Vernunft erworben wird und erworben werden kann. „Deswegen sagen wir, der Zweck des Skeptikers sei die Unerschütterlichkeit in den Vorstellungen und die Mässigkeit in den gezwungenen Affecten." Es ist diese Gleichgültigkeit, welche die Tiere von Natur haben, und welche durch Vernunft zu besitzen den Menschen von den Tieren unterscheidet. Pyrrho zeigte so einst auf dem Schiffe während eines Sturmes seinen Gefährten, die zagten, ein Schwein, das ganz indifferent dabei blieb und ruhig fortfrass, mit den Worten, in solcher Unerschütterlichkeit müsse auch der Weise stehen [1]) — aber sie muss auch nicht wie die des Schweines sondern aus der Vernunft geboren sein. Galt nun aber auch dem Skepticismus das Seiende nur für ein Erscheinendes oder eine Vorstellung, so galt es ihm doch als eine solche, nach der die Skeptiker sich in ihrem Tun und Lassen richteten. Die früher angeführten Anekdoten von Pyrrho sind also dem zuwider, was die Skeptiker selbst hierüber sagten: „Wir richten uns allerdings nach einem Grunde, der den sinnlichen Erscheinungen gemäss uns lehrt, das Leben den Gewohnheiten und Gesetzen des Vaterlandes, den Einrichtungen und eigentümlichen Affectionen zufolge zu führen." [2]) Aber dies hatte für sie nur die Bedeutung einer subjectiven Gewissheit und Ueberzeugung, nicht den Wert einer anundfürsichseienden Wahrheit.

Die allgemeine Weise des Skepticismus war also, wie Sextus Empiricus ('Pyrrh. Hyp.' 1 : 4. 8—10, 1 : 6, 12) es ausdrückt, „eine Kraft, das Empfundene und das Gedachte sich auf irgend eine Weise entgegenzusetzen, es sei, das Sinnliche dem Sinnlichen und das Gedachte dem Gedachten [3]), oder das Sinnliche dem Gedachten oder das Gedachte dem Sinnlichen, d. h. zu zeigen, dass irgend eines so viel Wert und Gültigkeit habe als sein Entgegengesetztes, also für Ueberzeugung und Nichtüberzeugung gleichgültig ist; wodurch die Zurückhaltung des Beistimmens (ἐποχή) entsteht, der gemäss wir nichts wählen und setzen, und

---

1) Diog. Laërt. 9 : 68.
2) Sext. Emp. Pyrrh. Hypot. 1 : 8, 17.
3) Παντὶ λόγῳ λόγος ἴσος ἀντίκειται· *Hypot. Pyrrh. 1 : 203.* Τῶν δὲ λόγων ἰσοσθενούντων ἀγνωσία τῆς ἀληθείας ἐπακολουθεῖ· *D. L. 9 : 76.* Ἡ ἀπορία, ἰσότης ἐναντίων λογισμῶν· *Aristot. Top. 6 : 6, 26.* (B.)

aus ihr dann die Freiheit von aller Bewegung des Gemüts. Das Princip der Skepsis ist also der Satz, dass jedem Grunde ein gleicher Grund entgegensteht. Als entgegengesetzte Gründe nehmen wir aber nicht notwendig Affirmation und Negation, sondern schlechthin solche, die einander widerstreiten." — Das Empfundene ist das Seiende der sinnlichen Gewissheit überhaupt, der es unbefangen als das Wahre gilt, oder es ist das Empfundene nach der epikureischen Form, die es mit Bewusstsein als das Wahre behauptet. Das Gedachte ist nach der stoischen Form ein bestimmter Begriff, ein Inhalt in einer einfachen Form des Gedankens; diese beiden Klassen, unmittelbares Bewusstsein und denkendes Bewusstsein, befassen alles, was auf irgend eine Weise entgegenzusetzen ist. Insofern der Skepticismus sich hierauf beschränkt, ist er ein Moment der Philosophie selbst, die, ebenso negativ gegen beides gerichtet, es nur in seinem Aufgehobensein als wahr erkennt. Allein der Skepticismus meint, er reiche noch weiter; er hat die Prätension, sich an die speculative Idee zu wagen und dieselbe zu überwinden, die doch, da sie ihn selbst als Moment in ihr hat, vielmehr über ihn hinaus ist. Gegen Sinnliches und Gedachtes in ihrer Trennung kann er nun freilich siegen, aber die Idee ist weder Eins noch das Andere, und das Vernünftige berührt er gar nicht. Das ist der ewige Missverstand mit dem Skepticismus für diejenigen, die die Natur der Idee nicht kennen, dass sie meinen, das Wahre falle notwendig in die eine 'oder' die andere Form, und sei also 'entweder' ein bestimmter Begriff 'oder' ein bestimmtes Sein.[1]) Gegen den Begriff 'als' Begriff, d. h. gegen den 'absoluten' Begriff, geht der Skepticismus gar nicht; der absolute Begriff ist vielmehr seine Waffe, nur dass der Skepticismus kein Bewusstseiu davon hat. Teils werden wir ihn jene Waffe gegen das Endliche gebrauchen sehen, teils auch wie er sich an dem Vernünftigen versucht.

Drückt sich hiernach der Skepticismus aber auch immer so aus, dass alles nur 'scheine'[2]), so gehen die Skeptiker doch weiter als die Anhänger des neueren rein formalen Idealismus, denn sie haben es mit dem Inhalte zu tun und zeigen von allem Inhalte, er sei ein empfundener oder ein gedachter, und habe damit ein ihm Entgegengesetztes. Sie zeigen also 'in demselben' den Widerspruch auf, so dass von allem, was aufgestellt wird, auch das Entgegengesetzte gilt; dies ist das Objective des Skepticismus bei seinem 'Scheinen', wodurch er nicht subjectiver Idealismus ist. Sextus ('Pyrrh. Hyp.' 1 : 13, 32—33) sagt: „So wird z. B. Sinnliches gegen Sinnliches gesetzt, indem daran erinnert wird, dass derselbe Turm in der Nähe viereckig, in der Entfernung rund aussieht," also eins so gut als das andere gesagt werden könne. Dies ist nun zwar ein triviales Beispiel, aber es kommt auf den Gedanken an, der darin steckt. „Oder es wird das Gedachte dem Gedachten entgegengesetzt. Dass es

---

[1]) *Das Wahre ist nicht entweder Gesetztes oder Entgegengesetztes, keine Einseitigkeit also; das Wahre ist beides in Einem, u. was das Wahre ist, ist es durch Vereinigung, 'in' der Vereinigung.* (B.)

[2]) *Eine Redeweise, welche abermals an die indische Scheinslehre, an die Lehre von der Maja mahnt, wenngleich die eleatische Verwandtschaft als eine nähere erscheint. Denn als Parmenides im zweiten Teile seines Lehrgedichts vom Scheine redete, unterschied er denselben ausdrücklich, von dem einen Sein, wie sich die vielfache Maja von dem einen Brahma unterscheidet. — Gœthe: „Der Schein, was ist er, dem das Wesen fehlt? Das Wesen, wär' es, wenn es nicht erschiene?" ('Nat. Tochter' 2 : 5.)* (B.)

eine Vorsehung gebe," die das Gute belohnt, das Böse bestraft, „dafür beruft man sich" gegen den, der sie läugnet, „auf das System der himmlischen Körper; dem wird entgegengesetzt, dass es den Guten oft schlecht geht, den Bösen aber glücklich, wodurch wir zeigen, dass es keine Vorsehung giebt."[1] Bei dem „Entgegensetzen des Gedachten gegen das Sinnliche" führt Sextus die Bestimmung des Anaxagoras auf, der von dem Schnee, obschon er als weiss erscheint, aus Gedankengründen behaupte, er sei schwarz, denn er sei gefrornes Wasser, Wasser aber habe keine Farbe, sei also schwarz, mithin müsse dies auch der Schnee sein.

Das 'Nähere', wie die Skeptiker verfahren, ist nun zu betrachten, und es besteht darin, dass sie das Allgemeine, jedem bestimmten Behaupteten sein Anderes entgegenzusetzen, in gewisse Formen, nicht Sätze, gebracht haben. Man kann also, der Natur des Skepticismus nach, kein System von Sätzen fordern, noch will diese Philosophie überhaupt ein System sein; ebensowenig lag es im Geiste des Skepticismus eine eigentliche Schule zu bilden, sondern nur einen äusseren Zusammenhang im weitläufigeren Sinne. Sextus ('Pyrrh. Hyp.' 1 : 8. 16, 1 : 3, 7) sagt daher, der Skepticismus sei keine 'Wahl' (αἵρεσις) für Dogmen, nicht ein Vorzug für gewisse Sätze, sondern nur eine Hinführung, oder vielmehr Anleitung (ἀγωγή), recht zu leben und richtig zu denken, auf diese Weise also mehr eine Manier, nach welcher nur allgemeine Methoden jener Entgegensetzung gezeigt werden. Da es nun eine Zufälligkeit ist, was irgend für Gedanken sich zeigen, so ist auch zufällig die Art und Weise, sie anzugreifen, denn in Einem erscheint der Widerspruch so, in Anderem anders. Diese bestimmten Weisen des Entgegensetzens, wodurch die Zurückhaltung des Beifalls zustandekomme, haben die Skeptiker 'Wendungen' (τρόποι) genannt, die auf alles Gedachte und Empfundene angewendet werden, um zu zeigen, dass es nicht 'an sich', sondern nur in einer Relation auf Anderes so sei, dass es also selber in ein Anderes scheine, und dieses Andere in sich scheinen lasse, dass mithin überhaupt, was sei, nur scheine und zwar unmittelbar aus der Sache selbst, nicht aus einem Anderen als wahr Gesetzten. Sagt man z. B., die empirische Wissenschaft habe keine Wahrheit, weil diese nur in der Vernunft sei, so ist nur das Gegenteil der Empirie vorausgesetzt; auch die Wahrheit der Vernunft an ihr selbst erwiesen, ist nicht eine Widerlegung der empirischen Wissenschaft, denn diese steht so neben jener mit gleichem Rechte an und innerhalb derselben.

Indem nun die skeptische Lehre in der Kunst besteht, durch diese 'Tropen' Widersprüche aufzuzeigen, brauchen wir nur diese Wendungen zu beleuchten. Die Skeptiker selbst, z. B. Sextus ('Pyrrh. Hyp.' 1 : 14—15), unterscheiden in diesen Formen 'ältere' und 'neuere', nämlich zehn an der Zahl, die den älteren Skeptikern namentlich dem Pyrrho, angehören, und fünf, welche von den

---

[1] *„Argumentum illud Epicuri. Deus, inquit, aut vult tollere mala et non potest, aut potest et non vult, aut neque vult neque potest, aut et vult et potest. Si vult et non potest, imbecillis est, quod in Deum non cadit; si potest et non vult, invidus, quod aeque alienum est a Deo; si neque vult neque potest, et invidus et imbecillis est, ideoque nec Deus; si et vult et potest, quod solum Deo convenit, — unde ergo sunt mala, aut cur illa non tollit?" Lact. 'de ira Dei' 13; cf. D. L. 10 : 139, Thom. Aq. S. Th. 1 : 22, 2.* — Ὀψὲ θεῶν ἀλέουσι μύλοι, ἀλέουσι δὲ λεπτά· *Plut. de sera numinis vindicta 3, Sext. adv. Math. 1 : 287.* (B.)

neueren, und zwar nach Diogenes Laertius (9 : 88) zuerst von Agrippa, hinzugefügt wurden.[1]) Es wird aus der Angabe derselben erhellen, dass jene älteren gegen das gemeine Bewusstsein überhaupt gerichtet sind und einem wenig gebildeten Denken angehören, — einem Bewusstsein, welches zunächst das sinnlich Seiende vor sich hat. Sie gehen nämlich gegen das, was wir den gemeinen Glauben an die unmittelbare Wahrheit der Dinge nennen, und widerlegen sie auf ebenso unmittelbare Weise: nicht durch den Begriff, sondern durch das entgegengesetzte Sein, wie sie denn auch diese Begrifflosigkeit in ihrer Aufzählung haben. Die fünf anderen sehen aber besser aus, haben mehr Interesse und sind offenbar späteren Ursprungs; sie gehen gegen die Reflexion, d. h. gegen ein Bewusstsein, welches sich auf den ausgebildeten Verstand bezieht, also besonders gegen 'Gedankenformen', gegen wissenschaftliche·'Kategorien', gegen das 'Gedachtsein' des Sinnlichen, gegen die Bestimmung desselben durch 'Begriffe'. Wenn uns nun auch die meisten jener ganz trivial vorkommen können, so müssen wir sie uns doch schon gefallen lassen, da sie geschichtlich sind und sodann wesentlich gegen die Form „es ist" gerichtet sind. Das ist aber ohne Zweifel ein hohes abstractes Bewusstsein, welches sich diese abstracte Form „es ist" zum Gegenstand setzt und sie bekämpft. Wie trivial und gemein diese Tropen dann auch immer aussehen, so ist doch noch trivialer und gemeiner die Realität der sogenannten äusseren Objecte, das unmittelbare Wissen, wenn ich z. B. sage, „Dies ist Gelb"; man darf gar nicht vom Philosophieren mitsprechen, wenn man auf Neulingsweise die Realität solcher Bestimmungen behauptet. Dieser Skepticismus war aber wesentlich davon entfernt, die Dinge der unmittelbaren Gewissheit für wahr zu halten, steht also dem modernen Skepticismus vielmehr entgegen, worin angenommen wird, dass das, was in unserem unmittelbaren Bewusstsein ist, ja alles Sinnliche, ein Wahres sei. Dagegen richtet sich der alte Skepticismus, dessen Wendungen wir jetzt näher betrachten wollen, eben gegen die Realität der Dinge.

1. *Ältere Tropen.*

An den älteren Tropen sehen wir selbst den Mangel der Abstraction, als die Unfähigkeit, ihre Verschiedenheit unter einfachere allgemeine Gesichtspunkte zusammenzufassen, wiewohl sie in der Tat alle teils unter einen einfachen Begriff teils in ihrem Unterschiede wieder unter einige notwendige einfache Bestimmungen zusammenlaufen; aus allen soll, in Beziehung auf's unmittelbare Wissen, die Unsicherheit dessen dargetan werden, wovon wir sagen „Es ist". Sextus Empiricus ('Pyrrh. Hyp.' 1 : 11, 38) bemerkt selbst, dass „drei Tropen sie alle unter sich begreifen: der eine ist das beurteilende Subject, der andere das, worüber geurteilt wird, der dritte, dasjenige, was beide Seiten enthält", die Beziehung des Subjectes und Objectes. Wenn das Denken weiter gebildet ist, fasst es die Dinge in diese allgemeineren Bestimmungen zusammen.

a. „Der erste Tropus ist die Verschiedenheit der tierischen Organisation, wonach verschiedenen Lebendigen verschiedene Vorstellungen und Empfindungen von demselben Gegenstande entstehen. Dies schliessen die Skeptiker aus der ver-

---

[1]) *Siehe gleich D. L. 9 : 90 dessen Beweis, dass der Beweis unmöglich sei.* (B.)

schiedenen Art ihres Ursprungs, indem einige durch Begattung, andere ohne Begattung" (aus einer 'generatio æquivoca') „entstehen [1]), von den ersteren aber wieder einige aus Eiern, andere unmittelbar lebendig zur Welt kommen u. s. f. Es ist also keinem Zweifel unterworfen, dass dieser verschiedene Ursprung entgegengesetzte Constitutionen, Temperamente u. s. w. hervorbringt. Die 'Verschiedenheit' der Teile des Körpers, besonders derer welche dem Tiere zum Unterscheiden und Empfinden gegeben sind, bringt dann in ihnen die grössten Verschiedenheiten der 'Vorstellungen' hervor, wie denn z. B. die Gelbsüchtigen gelb sehen was anderen weiss erscheint," und grün, was diesen blau. „So sind auch an den Tieren die Augen bei verschiedenen Gattungen verschieden gebaut und haben verschiedene Farben, sind blass, grau, rot; mithin muss auch das Empfundene darin verschieden sein." [2]) — Diese Verschiedenheit des Subjectes begründet allerdings eine 'Verschiedenheit' der Empfindung, und diese eine Verschiedenheit der Vorstellung von der Beschaffenheit des Empfundenen. Sagen wir aber „Das ist", so ist das etwas Festes, sich unter allen Umständen Erhaltendes; im Gegensatze dazu zeigen die Skeptiker also auf, dass alles 'beweglich' sei. Heben sie aber dadurch auch die sinnliche Gleichheit und Dasselbigkeit und somit 'diese' Allgemeinheit auf, so tritt eine andere ein, denn die Allgemeinheit oder das Sein liegt eben darin, dass man weiss, in dem abgedroschenen Beispiele des Gelbsüchtigen erscheine es 'ihm' so, d. h. das notwendige Gesetz wird gekannt, wodurch eine Veränderung der Empfindung für ihn entsteht. Aber freilich liegt hierin, dass jene erste sinnliche Allgemeinheit nicht wahre Allgemeinheit ist, weil sie eine unmittelbare, nicht erkannte ist, und ihr, als sinnlichem Sein, wird mit Recht innerhalb ihrer selbst ihre Nichtallgemeinheit durch eine andere Allgemeinheit aufgezeigt. Gegen den Ausspruch 'dies ist blau weil ich es so sehe', so dass das Sehen schlechthin der Grund ist, warum es als blau behauptet wird, wird mit Recht auf eine andere Unmittelbarkeit des Sehenden hingewiesen, für die es 'nicht' blau ist.

b. Der zweite Tropus, die Verschiedenheit der Menschen in Rücksicht auf Empfindungen und Zustände, läuft im Ganzen auf das Erste hinaus. In Ansehung des körperlichen Unterschiedes treiben die Skeptiker vielerlei 'Idiosynkrasien' auf; z. B. gegen den Satz 'der Schatten ist kühl' führen sie an, dass einer in der Sonne gefroren, im Schatten aber warm geworden sei; gegen den 'der Schierling ist giftig', es habe in Attica ein altes Weib gegeben, das ohne Schaden eine grosse Dosis Schierling habe verschlucken können, — das Prädicat Gift sei also nicht unbedingt, weil es dem einen gut bekomme, dem anderen nicht. Da solcher grosser körperlicher Unterschied unter den Menschen vorhanden und der Körper das Bild der Seele sei, so müssten die Menschen ebenso eine Verschiedenheit des Geistes haben und die widersprechendsten Urteile behaupten, so dass man nicht wissen könne, wem man glauben solle. Der grösseren Anzahl, sei läppisch, da man nicht alle fragen könne. [3]) Dieser Tropus bezieht sich wieder

[1]) Ἔφη ὁ Ἀρχέλαος τὰ ζῷα ἀπὸ τῆς ἰλύος γεννηθῆναι· *D. L. 2 : 16.* Τῷ δὲ Ἀναξαγόρᾳ ἐδόκησε ζῷα γενέσθαι ἐξ ὑγροῦ καὶ θερμοῦ καὶ γεώδους, ὕστερον δὲ ἐξ ἀλλήλων· *D. L. 2 : 9.* Τὴν ἐκ γῆς γένεσιν ἀδύνατον ὑφίστασθαι ἔλεγον οἱ πυθαγορικοί· *D. L. 8 : 28. Von Aristoteles ist die generatio æquivoca der älteren Naturphilosophen entschieden geläugnet worden, und der Spruch „omne vivum ex ovo" ist eigentlich auf ihn zurückzuführen. — Vgl. hier SS. 578 u. 718 in der Leidener Ausgabe der Hegel'schen Encyklopædie.* (B.)

[2]) Sext Emp. 'Pyrrh. Hyp.' 1 : 14, 40—44.

[3]) Sext. Emp. 'Pyrrh. Hyp.' 1 : 14, 79—82. 85—89.

auf das Unmittelbare; wenn es darum zu tun ist, bloss daraufhin zu glauben, dass es andere sagen, so findet freilich nur Widerspruch statt. Aber ein solches Glauben, das 'nur glauben' will, ist in der Tat unfähig, das zu 'vernehmen', was gesagt wird; es ist ein unmittelbares Auffassen eines unmittelbaren Satzes. Denn es wollte nicht den Grund; erst der Grund ist aber die Vermittelung und der Sinn der Worte des unmittelbaren Satzes. Verschiedenheit der Menschen überhaupt ist etwas, was jetzt auch in anderer Weise vorkommt. Man sagt, die Menschen seien verschieden in Ansehung der Sitten, des Geschmacks, der Religion u. s. f.; die Religion müsse einem jeden überlassen werden, jeder sich seine religiöse Weltanschauung auf seinem Standpunkte machen. Die Folge davon ist, dass es in Ansehung der Religion nichts Objectives, Wahrhaftes giebt, alles auf die Subjectivität hinausläuft und Indifferentismus gegen alle Wahrheit entsteht. Da giebt es denn keine Kirche mehr; jeder hat seine Kirche, seine Liturgie für sich, jeder hat seine eigene Religion.[1] Besonders reiten hier die Skeptiker — wie zu allen Zeiten diejenigen, die sich die Mühe des Philosophierens unter irgend einem Vorwand ersparen und dieses Ersparen... rechtfertigen wollen — die Verschiedenheit der Philosophien; Sextus Empiricus tut dies sehr ausführlich, und es kann schon hier beigebracht werden, wiewohl es noch ausdrücklicher als der erste der späteren Tropen vorkommen wird. Wenn das Princip der Stoiker, wie es unmittelbar ist, gilt, so hat das entgegengesetzte der Epikureer ebenso viel Wahrheit und gilt ebenso. Wenn nach dieser Weise gesagt wird, dies 'ist' der Satz, die Behauptung 'dieser' Philosophie, so findet sich allerdings die grösste Verschiedenheit. Da tritt denn das Geschwätz auf, das wir schon früher rügten: „Da die grössten Köpfe aller Zeiten so verschieden gedacht und sich nicht haben vereinigen können, so wäre es unbescheiden, sich das zuzutrauen, was ihnen nicht gelang", und die Scheu vor der Erkenntnis giebt bei denen, die so sprechen, die Trägheit ihrer Vernunft noch für Tugend aus. Kann nun auch die Verschiedenheit nicht geläugnet werden, indem es ein Factum ist, dass Thales, Plato, Aristoteles verschiedentlich philosophiert, und zwar nicht nur scheinbar, sondern einander widerlegt haben, so zeigt doch schon diese Manier, die Philosophien in solchen Sätzen kennen lernen zu wollen, den Unverstand über die Philosophie an, denn solche Sätze sind keine Philosophie und drücken die Philosophie nicht aus. Sie ist gerade 'nicht' das Unmittelbare eines Satzes[2], weil darin eben das Erkennen, das wesentlich ist, weggelassen wird; solche Leute sehen daher an einer Philosophie alles, nur gerade die 'Philosophie' derselben übersehen sie. Wenn die philosophischen Systeme noch so sehr verschieden wären, so sind sie nicht so verschieden wie Weiss und Süss, Grün und Rauh, sondern stimmen darin überein, dass sie — Philosophien sind, und dies ist es, was übersehen wird. Was aber die 'Verschiedenheit' der Philosophien betrifft, so ist hier ebenso auf das unmittelbare 'Gelten' zu merken, und auf die Form, dass das Wesen der Philo-

---

[1]) *Nur in seiner Jugend hat Hegel die Legende des geschichtlichen Christentums ausdrücklich mit dem griechischen Mythus verglichen und den Glauben an Christum den Glauben an ein personificiertes Ideal genannt; der 'Unglaube' der Menge jedoch ist ihm selbst schon damals kein Ideal gewesen und überhaupt hat er gewusst, was und wie das Wahre für die Menge sein könne.* (B.)

[2]) *„Kein Anfang einer Philosophie kann ein schlechteres Aussehen haben als der Anfang mit einer Definition, wie bei Spinosa." (1: 185.)*

sophie auf eine unmittelbare Weise ausgesprochen wird. Gegen dieses 'Ist' gilt dieser Tropus auch allerdings, da alle Tropen gegen das 'Ist' gehen, aber das Wahre ist' auch nicht dieses trockene 'Ist', sondern wesentlich Process. [1]) Die relative Verschiedenheit der Philosophien ist in ihrer gegenseitigen Stellung zu einander (s. den fünften Tropus) immer als ein Zusammenhang, darum nicht als ein 'Ist' zu fassen. [2])

c. Der dritte Tropus geht auf die Verschiedenheit in der Organisation der Sinneswerkzeuge gegeneinander, z. B. dass an einem Gemälde dem Auge etwas erhaben scheine, dem Gefühl aber nicht, sondern vielmehr glatt u. s. f. [3]) Das ist eigentlich ein untergeordneter Tropus, da in der Tat eine solche Bestimmung durch irgend einen Sinn nicht die Wahrheit der Sache ausmacht, nicht das, was sie an sich ist. Das Bewusstsein ist notwendig, dass das gedankenlose Herzählen, welches nacheinander dem Blauen, Eckigen u. s. f. 'Sein' zuschreibt, nicht das Sein des Dinges erschöpft und ausspricht; es sind nur Prädicate, die nicht das Ding als Subject aussprechen. Wichtig ist es immer, darauf aufmerksam zu machen, dass verschiedene Sinne dasselbe auf widersprechende Weise auffassen, denn es erhellt daraus die Nichtigkeit der sinnlichen Gewissheit. [4])

d. Der vierte Tropus betrifft die Verschiedenheit der Umstände im Subjecte nach seinen Zuständen, Veränderungen in ihm, welche eine Behauptung über etwas zurückhalten müssen. Dasselbe zeige sich demselben Menschen anders, je nachdem er z. B. in Ruhe oder Bewegung sei, schlafe oder wache, Hass oder Liebe empfinde, nüchtern oder trunken, jung oder alt sei u. s. f. In der Verschiedenheit dieser Umstände werde häufig über ein und denselben Gegenstand sehr verschieden geurteilt; es sei deswegen auch so etwas nur als Erscheinung auszusprechen. [5])

e. Der fünfte Tropus bezieht sich auf die verschiedenen Stellungen, Entfernungen und Œrter, denn aus jedem verschiedenen Standpunkte erscheine die Sache anders. [6]) Rücksichts der Stellung erscheine ein langer Gang dem, der an dem einen Ende steht, an dem anderen Ende spitz zuzulaufen; gehe man aber dorthin, so sei hinten gleiche Breite als man vorne sah. Entfernung sei eigentlich ebenso eine Verschiedenheit der Grösse und Kleinheit der Gegenstände. Hinsichtlich des Orts sei das Licht in einer Laterne beim Sonnenschein ganz schwach, und leuchte doch in der Finsternis helle. Taubenhälse schillerten von einem anderen Standpunkte anders. [7]) Besonders über die Bewegung herrschen verschiedene Ansichten. [8]) Der bekannteste Gegensatz ist der des Umlaufs der Sonne

---

[1]) *„Die Idee ist wesentlich Process." (Enc. § 215.)*

[2]) *Hegel deutet hier wieder an, dass die Verschiedenheit bestimmter Auffassungen und Systeme gegen einander dem durchdenkenden Begriff nicht standhalte und jede Bestimmtheit oder Einseitigkeit derselben an sich das Andere sei, bzw. auf dasselbe führe, so dass der entwickelte Begriff die besonderen 'Systeme' des Begriffes als Selbsteinschränkungen durchschaue, deren Wahrheit und Wirklichkeit unendliche Selbsterhaltung durch Selbstverkehrung sei.* (B.)

[3]) Sext. Emp. 'Pyrrh. Hyp.' 1 : 14, 91—92.

[4]) *„In dem Sinnlichen als solchem ist keine Wahrheit." (Enc. § 76.)*

[5]) Sext. Emp. 'Pyrrh. Hyp.' 1 : 14, 100. 112

[6]) *Wie denn die Sichtbarkeit unmittelbar das sich Widersprechende hat, dass sie Gegenwart des Entfernten ist.* (B.)

[7]) Sext. Emp. 'Pyrrh. Hyp.' 1 : 14. 118—120.

[8]) *Die Welt heisst D. L. 8 : 84 begrenzt, und D. L. 9 : 24 unbegrenzt, und*

um die Erde, oder der Erde um die Sonne. Indem nun die Erde um die Sonne laufen soll, da doch das Gegenteil erscheint, so wird jenes aus Gründen behauptet. Doch gehört dies nicht hierher, sondern dieser Tropus will zeigen, dass, indem ein sinnliches Empfinden dem anderen widerspricht, nicht in ihm das Sein sich ausdrücke.

f. Der sechste Tropus ist von der 'Vermischung' hergenommen, indem nichts allein und isoliert unter die Sinne falle, sondern nur mit Anderen vermischt; diese Vermischung mit Anderen verändere aber etwas, wie z. B. Gerüche in der Sonnenwärme stärker seien als in kalter Luft u. s. f. Ferner durch's Subject selbst trete ebenso eine solche Vermischung ein; die Augen beständen aus verschiedenen Häuten und Feuchtigkeiten, das Ohr habe verschiedene Gänge u. s. f.; mithin könnten sie die Empfindung — das Licht, die Stimme — nicht rein an uns kommen lassen, sondern das Sinnliche komme erst vermischt mit diesen Häuten des Auges an uns, und ebenso auch mit den Gängen des Ohres.[1]) Es könnte aber, um in eben dieser Manier zu sprechen, auch gerade umgekehrt gesagt werden, dass das Sinnliche darin eben gereinigt werde, das auffassende Ohr z. B. die Stimme, die aus einer Seele verkörpert komme, wieder reinige.

g. Der siebente Tropus ist der 'Zusammenhalt', die 'Grösse' oder 'Menge' der Dinge, durch welche sie verschieden erscheinen, wie z. B. das Glas durchsichtig ist, diese Durchsichtigkeit aber verliert, wenn es zerstampft, also seine Cohæsion verändert wird. Geschabtes Horn von Ziegenböcken sehe weiss aus, am ganzen Stück aber schwarz, oder cararischer Marmor zu Pulver zerrieben erscheine weiss, ganz aber gelb. Ebenso verhält es sich mit der Menge: eine mässige Portion Wein stärke und ermuntere, eine Menge davon zerstöre den Körper; ebenso sei es mit der Arznei.[2]) — Ist die Menge auch nicht als die Substanz auszusprechen, so ist es doch zugleich eine Abstraction, dass Quantität und Zusammensetzung etwas Gleichgültiges gegen Qualität und Auflösung seien; die Veränderung der Quantität verändert vielmehr auch die Qualität.[3])

h. Der achte Tropus ist aus der Relativität der Dinge geschöpft, also der allgemeine Tropus des 'Verhältnisses'. Diese Relativität von allem Seienden und Gedachten ist eine mehr innerliche, wesentlichere Bestimmtheit, worauf freilich eigentlich schon alle bisherigen Tropen gehen. „Nach diesem Tropus," sagt Sextus ('Pyrrh. Hyp.' 1 : 14, 135—136), „schliessen wir, dass, da alles im Verhältnis zu etwas ist, wir darüber die Zustimmung zurückhalten müssen, was es 'für sich' und 'seiner Natur nach' sei. Es ist aber zu bemerken, dass wir hier 'ist' bloss in dem Sinne von 'Scheinen' gebrauchen. Verhältnis wird in zwei Rücksichten gesagt: erstens in Beziehung auf das urteilende Subject," — diese Verschiedenheit

---

ebenso fragt es sich dort, ob alles bewegt sei, oder nichts sich bewege. Die Erde soll D. L. 3 : 75 in der Mitte stehen; D. L. 8 : 85 gilt das von der Sonne. Nach D. L. 2 : 19 heisst das Leben natürlich entstanden; nach D. L. 8 : 28 ist es ewig. Und wenn man sich D. L. 2 : 16. 93, 7 : 128 ansieht, so stösst man auf die alte Antilogie, dass es ein (ewiges) natürliches Recht und nur durch (veränderliche) menschliche Sitte ein sogenantes Recht gebe. (B.)

[1]) Sext. Emp. 'Pyrrh. Hyp.' 1 : 14, 124—126.

[2]) Sext. Emp. 'Pyrrh. Hyp.' 1 : 14, 129—131. 133.

[3]) *Eine principielle Erweiterung, d. h. Rechtfertigung 'und' Berichtigung der mathematisch-mechanischen Weltauffassung!* (B.)

haben wir in den vorhergehenden Tropen gesehen, — „zweitens in Beziehung auf das zu beurteilende Object, wie Rechts und Links." Sextus argumentiert am angeführten Orte folgendermaassen: „Was für sich und unterschieden von Anderen gesetzt wird, unterscheidet es sich von dem bloss Relativen, oder nicht? Ist es von ihm nicht verschieden, so wäre es selbst ein Relatives. Ist es verschieden, so ist es wieder ein Relatives. Was nämlich verschieden ist, verhält sich zu etwas, denn es ist in Beziehung auf das gesetzt, von dem es unterschieden ist." — Die 'Relativität' überhaupt ist an dem, was 'absolut' gesagt wird[1], denn das Verhältnis selbst ist ein Verhältnis an ihm selbst, nicht zu einem Anderen. Das 'Verhältnis' enthält den Gegensatz: was im Verhältnis zu einander ist, ist einmal selbstständig für sich; das andere Mal aber, indem es im Verhältnis ist, ist es auch nicht selbstständig. Ist nämlich Etwas nur in Bezug auf ein Anderes, so gehört das Andere mit dazu; es ist also nicht für sich. Wenn aber sein Anderes schon dazu gehört, so gehört auch schon sein Nichtsein zu ihm, und es ist ein Widersprechendes, sobald es nicht ohne sein Anderes ist. — „Weil wir aber das Relative nicht von seinem Anderen trennen können, wissen wir auch nicht, was es für sich und nach seiner Natur ist, müssen mithin unsere Zustimmung zurückhalten."

i. Der neunte Tropus ist dann das 'seltenere' oder 'öftere' Geschehen der Dinge, das ebenso das Urteil über die Dinge verändere. Was seltener ist, werde mehr in Wert gehalten als das häufig Vorhandene und die 'Gewohnheit' mache, dass der eine so der Andere so darüber urteilt. Die Gewohnheit sei also ein Umstand, welcher uns auch zu sagen erlaube, dass die Dinge uns so scheinen, nicht allgemein und überhaupt, dass sie so sind.[2] Wenn man von den Dingen sagt „das ist so", so kann man auch einen Umstand aufzeigen, wo ihnen das entgegengesetzte Prädicat zukommt. Bleibt man z. B. bei der Abstraction des Menschen stehen, ist es dann wesentlich, einen 'Fürsten' zu haben? — Nein. — 'Stände'? — Nein. — Eine 'Republik'? — Nein u. s. f., denn sie sind 'da' und nicht 'dort'.

k. Der zehnte Tropus geht vorzüglich das 'Ethische' an, und bezieht sich auf die Sitten, Gewohnheiten und Gesetze. Das Sittliche, Gesetzliche ist dies auch ebenso nicht, denn was 'hier' für Recht gilt, gilt 'anderswo' für Unrecht. Hierüber verhält sich der Skepticismus so, dass er das Gegenteil von dem als geltend aufzeigt, was als geltendes Gesetz behauptet wird. Bei dem gemeinen Verstand über das Gelten von diesem und jenem, z. B. dass der Sohn die Schulden seines Vaters zu bezahlen habe, ist dies der letzte ja einzige Grund davon, dass gesagt wird, es 'ist' unmittelbar so, da es als Gesetz oder Gewohnheit gilt. Diesem entgegen zeigen die Skeptiker als geltend ebenso das Gegenteil auf: dass der Sohn die Schulden des Vaters übernehme, sei zwar Gesetz auf Rhodus, in Rom aber brauche er sie nicht zu übernehmen, wenn er auf das väterliche Vermögen überhaupt Verzicht geleistet habe.[3] Wie beim Seienden vom Bestimmten, das als wahr gilt, weil es ist, das Gegenteil als seiend aufgezeigt wird, so kann ebenso von Gesetzen, wenn ihr Grund 'der' ist, dass sie gelten, ihr Gegenteil aufgezeigt werden. Der natürliche Mensch hat kein Bewusstsein über das Vor-

---

[1]) *Die Lehre der Vernunft ist absolute Relativitätslehre.* (B.)
[2]) Sext. Emp. 'Pyrrh. Hyp.' 1 : 14, 141—144.
[3]) Sext. Emp. 'Pyrrh. Hyp.' 1 : 14, 145. 148—149.

handensein der Entgegengesetzten; er lebt ganz bewusstlos in bestimmter Weise, nach der Sitte seiner Stadt, ohne je daran gedacht zu haben, dass er diese Sitte hat. Kommt er dann in ein fremdes Land, so verwundert er sich höchlich, indem er erst durch den Gegensatz erfährt, dass er diese Gewohnheit hat, und gerät zugleich in Ungewissheit, ob das Seinige oder das Entgegengesetzte Unrecht sei. Denn das Entgegengesetzte von dem, was ihm galt, gilt ebenso gut, und einen weiteren Grund hatte er nicht, so dass, da jedes so gut gilt als das Andere, keines gilt.

Wir sehen nun an diesen Wendungen, dass sie eigentlich gar keine 'logischen' Wendungen sind, noch auf den 'Begriff' gehen, sondern unmittelbar gegen das 'Empirische' verfahren. Es wird von der unmittelbaren Gewissheit etwas als 'wahr' ausgegeben; von diesem wird sein Gegenteil aus irgend einem anderen Gesichtspunkte als ebenso gewiss nur aufgezeigt, also sein Anderssein als geltend gesetzt. Die verschiedenen Umstände, auf die sich das Nichtgelten des Ersten und das Gelten des Andersseins bezieht, sind eben in jenen Wendungen enthalten. Teilen wir nun diese zehn Tropen, den von Sextus gegebenen Andeutungen gemäss ein, so fällt bei den ersten vier die Ungleichheit des Objectes in das beurteilende Subject, indem das Urteilende entweder das Tier, oder der Mensch, oder ein Sinn desselben, oder besondere Dispositionen an ihm sind. Oder die Ungleichheit fällt in den Gegenstand: hierher gehört der siebente und zehnte Tropus, indem einmal die Menge ein Ding zu etwas ganz Anderem macht, und dann das Moralische an verschiedenen Orten als 'allein' absolut mit Ausschliessung und Verbot von Anderem gilt. Der fünfte, sechste, achte und neunte Tropus endlich betreffen eine Verknüpfung beider Seiten, oder diese alle zusammen enthalten das Verhältnis; dies ist ein Aufzeigen, dass das Object sich nicht an sich, sondern in Beziehung auf Anderes darstelle.

Aus Inhalt und Form sehen wir diesen Wendungen ihren älteren Ursprung an. Denn der Inhalt, der nur mit dem 'Sein' zu tun hat, zeigt nur dessen Veränderung auf, nimmt nur die Unbeständigkeit seiner Erscheinung auf, ohne seinen Widerspruch an ihm selbst, d. h. in seinem Begriffe, aufzuzeigen. In der Form aber zeigen sie ein ungeübtes Denken, das die Menge dieser Wendungen noch nicht unter ihre allgemeinen Gesichtspunkte bringt, wie Sextus tut, oder das Allgemeine, die Relativität, neben seine besonderen Weisen stellt. Wegen ihrer Plattheit sind wir nicht gewohnt, auf solche Manier eben ein grosses Gewicht zu legen, und was darauf zu halten, aber in der Tat gegen den Dogmatismus des gemeinen Menschenverstandes sind sie dennoch ganz treffend. Dieser sagt geradezu: „Die 'ist' so, weil es eben so ist", denn er nimmt es aus der Erfahrung auf. Durch diese Wendungen wird er nun daran gewiesen, dass sein Aufnehmen Zufälligkeiten und Verschiedenheiten an ihm hat, die ihm das Ding bald so bald anders darstellen und ihn darauf aufmerksam machen, dass er selbst oder ein anderes Subject ebenso unmittelbar aus demselben Grunde, d. h. aus keinem, sagt: „Es ist 'nicht' so, sondern es 'ist' vielmehr das Gegenteil." Der Sinn dieser Tropen hat also noch immer sein Gelten. Soll der Glaube oder das Recht durch ein 'Gefühl' begründet werden, so ist dieses Gefühl in mir, und da kann denn der Andere sagen, „dieses ist nicht' in mir." Soll das 'Finden' das Gelten sein, so ist das Aufzeigen des 'Nichtfindens' nicht schwer; damit ist das 'Seiende' aber zu einem 'Scheinenden' heruntergesetzt, da bei jeder Versicherung ebenso gut die entgegengesetzte gilt.

2. *Neuere Tropen.*

Die fünf anderen skeptischen Tropen haben einen durchaus anderen Charakter. Und es erhellt sogleich, dass sie einen ganz anderen Standpunkt und Bildung des philosophischen Denkens bezeichnen, denn sie gehören mehr der denkenden Reflexion an und enthalten die Dialektik, welche der bestimmte Begriff an ihm hat. Sextus Empiricus [1]) setzt sie folgendermaassen auseinander.

a. Der erste Tropus ist die Verschiedenheit der Meinungen (ἀπὸ τῆς διαφωνίας), und zwar hier bestimmt nicht der Tiere und Menschen sondern der Philosophen, wovon bereits die Rede gewesen ist. Sextus und ein Epikureer bei Cicero führen die Vielheit der Dogmen an, woraus der Schluss gezogen wird, dass das Eine wie das Andere nur behauptet werde. Philosophen und Andere bedienen sich noch jetzt häufig dieses skeptischen Tropus, der somit sehr beliebt ist: wegen der Verschiedenheit der Philosophen sei von der Philosophie nichts zu halten und man könne nicht zur Wahrheit kommen, weil die Menschen so entgegengesetzt über sie gedacht hätten. Diese Verschiedenheit der philosophischen Meinungen soll eine unüberwindliche Waffe gegen die Philosophie sein; die Kategorie der 'Verschiedenheit' ist aber sehr kahl, und im Eingang ist gesagt worden, wie dieselbe aufzufassen ist. Die Idee der Philosophie ist in allen Philosophen eine und dieselbe, wenn sie auch selbst kein Bewusstsein darüber haben, aber diejenigen, die so viel von ihrer Verschiedenheit sprechen, kennen sie ebensowenig. Die wahrhafte Verschiedenheit ist nicht substantial, sondern eine Verschiedenheit in den verschiedenen Stufen der Entwickelung, und enthält die Verschiedenheit Einseitigkeit, wie bei den Stoikern, Epikur und der Skepsis, so ist dann freilich erst die Totalität das Wahre. [2])

b. Das 'Verfallen in den unendlichen Progress' (ἡ εἰς ἄπειρον ἔκπτωσις) ist ein sehr wichtiger Tropus, wodurch der Skeptiker zeige, dass der Grund, der für eine Behauptung beigebracht wird, wieder selbst einer Begründung bedarf, und diese wiederum einer anderen, und so fort ins Endlose, woraus also ebenso die Zurückhaltung der Zustimmung erfolge, da nichts sei, wo die Befestigung angefangen werden könnte. Folglich lasse sich kein fester Grund nachweisen, da jeder vielmehr immer weiter zurückschiebe, man aber doch endlich aufhören müsse. In neueren Zeiten haben sich viele mit diesem Tropus breit gemacht und in der Tat ist er gegen den Verstand und gegen den 'sogenannten' Vernunftschluss ein sehr richtiger Tropus. Soll nämlich das Ableiten aus Gründen die Kraft des Erkennens sein, so ist dagegen zu erinnern, dass man bei einem solchen Verfahren doch ganz ungegründete Præmissen hat. [3])

---

[1]) 'Pyrrh. Hyp.' 1 : 15, 164—169 (Diog. Laërt. 9 : 88—89).

[2]) *Eben deshalb schreibt schon Fichte: „Die Wissenschaftslehre hat absolute Totalität; in ihr führt Eins zu Allem und Alles zu Einem." (1 : 59.) Hegel: „Aus Allem kann für das Bewusstsein die Idee hervorgehen." (12 : 321.) Anders gesagt: jede vernünftige Ausführung besonderer Denkbarkeit ist Einführung in das Ganze der Begreiflichkeit.* (B.)

[3]) *Diogenes von Apollonia: „Beim Anfang jeder Erörterung muss meines Erachtens der Ausgangspunkt unanfechtbar und die Formulierung einfach und würdig sein." (D. L. 9 : 57.) Clemens von Alexandrien: „Die Philosophen gestehen, dass die Anfänge von allem unbewiesen sind." (Strom. VIII, S. 771 Sylb.) Aristoteles: „Der Anfang nämlich einer Beweisführung ist nicht (selbst) Beweis."*

c. Der Tropus des 'Verhältnisses', die Relativität der Bestimmungen (ὁ ἀπὸ τοῦ πρός τι), ist unter den vorigen schon da gewesen: dass das Behauptete sich zeige, so wie es erscheine, teils nur in Beziehung auf das urteilende Subject, teils auf andere Dinge, nicht wie es an sich von Natur sei.

d. Der vierte Tropus ist der der 'Voraussetzung' (ὁ ἐξ ὑποθέσεως): „Wenn die Dogmatiker sehen, dass sie in das Unendliche zurückgeworfen werden, so stellen sie etwas als Princip auf, das sie nicht beweisen, sondern schlechthin und ohne Beweis sich zugegeben wissen wollen" — das ist ein 'Axiom'. So gut nun der Dogmatiker das Recht hat, ein Axiom als unbewiesen vorauszusetzen, so hat der Skeptiker gleiches Recht, oder — wenn man so sagen will — gleiches Unrecht, das Gegenteil als unbewiesen vorauszusetzen; eins gilt wie das andere.[1]) So sind alle Definitionen Voraussetzungen. Spinosa z. B. setzt Definitionen voraus vom 'Unendlichen', von der 'Substanz', dem 'Attribut' u. s. w., und das Uebrige folgt dann consequent daraus. Heutigestages giebt man lieber Versicherungen, und spricht von 'Tatsachen des Bewusstseins'.

e. Der letzte Tropus ist der der 'Gegenseitigkeit' (διάλληλος), oder der Beweis im Cirkel: „Dasjenige, wovon die Rede ist, wird durch etwas begründet, das selbst wieder eines anderen zu seiner Begründung bedarf; hierzu wird nun das gebraucht, was von ihm begründet werden sollte, so dass jedes durch das andere begründet ist." — Soll man mit dem Beweise nicht ins Endlose hinausgehen und auch nichts vorausgesetzt werden, so wird der Grund wieder durch das Begründete begründet. Auf die Frage: „Was ist der Grund der Erscheinung?" antwortet man: „Die Kraft"; diese ist aber selbst nur aus den Momenten der Erscheinung hergeleitet.

(Metaph. 1011 a.) „Mit Recht hat sich deshalb auch Platon gefragt, ob man auf dem (wissenschaftlichen) Wege von den Principien aus- oder auf dieselben zugehe." (Eth. Nic. 1:2.) „Was dem Werden nach später kommt, ist dem Wesen nach das Frühere." (Metaph. 989 a.) Fichte: „Der Anfang kann nur das Unbestimmteste, Unfertigste sein, weil wir sonst von ihm aus weiter zu gehen und ihn durch Fortdenken schärfer zu bestimmen gar keine Ursache hätten." (Nachlass 3:371.) Hegel: „Auf diese Weise ist es, dass jeder Schritt des Fortgangs im Weiterbestimmen, indem er von dem unbestimmten Anfang sich entfernt, auch eine Rückannäherung zu demselben ist, dass somit das, was zunächst als verschieden erscheinen mag, das rückwärts gehende Begründen des Anfangs und das vorwärts gehende Weiterbestimmen desselben, in einander fällt und dasselbe ist. Die Methode, die sich hiermit in einen Kreis schlingt, kann es in einer zeitlichen Entwicklung nicht vorwegnehmen, dass der Anfang als solcher schon ein Abgeleitetes sei; für ihn in seiner Unmittelbarkeit genügt es aber, dass er einfache Allgemeinheit ist. Insofern er dies ist, hat er seine vollständige Bedingung, und es braucht nicht depreciert zu werden, dass man ihn nur vorläufig und voraussetzungsweise gelten lassen möge." (5:339—340.) Der Weg der Vernunft ist der Weg der Analysis und Synthesis, der Deduction und Reduction in Einem (Enc. § 239 Anm.), und Hegels Forderung der Voraussetzungslosigkeit am Eingange der Vernunftlehre (Enc. § 78) nur die Aufforderung zum Entschluss, unparteiisch denken zu wollen, worauf sich der Anfang aufheben wird, damit sich am Ende das Wahre zeige. (B.)

[1]) *Lässt sich schon der Satz der Identität 'behaupten', — lässt es sich sagen, dass etwas sich selbst gleich und etwas eben etwas sei? Es lässt sich sagen, — 'und' verneinen: es lässt sich eben auch sagen, dass etwas nur anderem 'gleichen' könne und früher gesagtes Etwas nicht später gesagtes Etwas sei; dass ohnehin die Behauptung, A sei A und Etwas Etwas, nicht vernünftiges sondern leeres Gerede sei, und in unsere Reden Sinn nur kommen könne, wofern Etwas... Anderes sei und heissen dürfe.* (B.)

Dass auf diese fünf Wendungen überhaupt alle skeptische Untersuchung hinauslaufe, zeigt nun Sextus (Pyrrh. Hyp. 1 : 15, 169—177) auf folgende Art, woraus zugleich erhellt, dass der Skepticismus nicht überhaupt ein Räsonnieren gegen etwas aus 'Gründen' ist, die sich 'finden' werden, die der Scharfsinn am besonderen Gegenstande 'entdeckt', sondern dass er über die Kategorien ein hohes Bewusstsein hat. — „Der vorliegende Gegenstand ist entweder ein empfundener" (nach Epikur), „oder ein gedachter" (nach den Stoikern). „Wie er aber auch bestimmt werden möge, immer ist über ihn eine Verschiedenheit der Meinungen," und besonders der philosophischen, „vorhanden." Dies ist nun der erste Tropus. „Denn einige halten das Empfundene, andere das Gedachte allein für das Wahre," d. i. das Kriterion; „andere aber wieder einiges Gedachte und einiges Empfundene." Es ist hiermit ein Widerspruch vorhanden. — „Ist nun dieser Widerspruch übereinstimmend zu machen oder nicht? Wenn nicht, so müssen wir unsere Zustimmung zurückhalten. Ist er aber zu lösen, so ist die Frage: Wodurch soll entschieden werden?" — Was soll das Kriterion, den Maassstab, das 'Ansich' enthalten? — „Das Empfundene, soll es vom Empfundenen oder vom Gedachten beurteilt werden?" — Jede Seite, einzeln als das Ansich betrachtet, geht nach den Skeptikern ins Unendliche; es ist dies aber eine Beschreibung, die für sich zu erweisen wäre. — „Wenn das Empfundene vom Empfundenen beurteilt werden soll, giebt man zu (da eben vom Empfundenen die Rede ist), dass dieses Empfundene eines anderen Empfundenen zur Begründung bedürfe," denn die Ueberzeugung davon ist nicht ohne Widerspruch. „Wenn aber das Begründende wieder ein Empfundenes ist, so bedarf was das Begründende sein soll damit ebensosehr einer Begründung; so kommt man in das Unendliche fort," — zweiter Tropus. Ebenso ist es aber, wenn das Gedachte Kriterion sein, oder in ihm das Ansich liegen soll: „Soll das Gedachte das Beurteilende des Empfundenen sein, so bedarf dasselbe gleichfalls, da es selbst ein solches ist, über welches keine Uebereinstimmung herrscht, eines Anderen zur Begründung. Dieses Begründende ist aber ebenso ein Gedachtes und bedarf auch wieder der Begründung, womit auch dieses ins Unendliche fällt." Von der Wirkung kommt man so auf die Ursache; diese ist indessen auch nichts Ursprüngliches, ist selbst eine Wirkung u. s. f. Wenn man aber so in den Fortgang in das Unendliche verfällt, hat man keine 'Begründung', denn was man als Ursache annimmt, ist selbst nur Wirkung, und da man nur immer so fortgeht, liegt darin, dass kein Letztes gesetzt ist. Die falsche Meinung, als ob dieser 'Fortgang' eine wahrhafte Kategorie wäre, findet sich auch bei Kant und Fichte[1]); damit ist dann aber kein wahrhaft Letztes, oder, was dasselbe ist, Erstes gesetzt. Das unendliche Fortgehen stellt sich der Verstand als etwas 'Erhabenes' vor; der Widerspruch ist jedoch der, dass man von einer 'Ursache' spricht und es sich dann zeigt, sie sei nur 'Wirkung'. Man kommt nur bis zum Widerspruch und zur beständigen Wiederholung desselben, aber nicht zur Auflösung und damit zum wahrhaften Prius. Sollte nun aber ferner dieser unendliche Fortgang nicht genügen, was auch die Skeptiker ein-

---

1) *„Der Progress ins Unendliche, der bei Kant erst im Praktischen einbricht, ist bei Fichte auch ins Theoretische gedrungen." C. L. Michelet in seiner Geschichte der deutschen Philosophie von Kant bis Hegel (1 : 470); vgl. Kant 5 : 128 und Fichte 4 : 151.* (B.)

sahen, er also abgeschnitten werden müssen, so könne dies auf die Weise geschehen, dass das Sein oder das Empfundene seine Begründung im Gedanken hätte und umgekehrt ebenso zur Begründung des Gedankens das Empfundene herbeigenommen werden muss. Damit wäre zwar jedes begründet, ohne dass zur Unendlichkeit fortgegangen würde, das Begründende wäre dann aber auch das Begründete, und es würde nur von einem zum anderen gegangen. So falle dieses drittens in den Tropus der Gegenseitigkeit, wo aber eine wahrhafte Begründung ebensowenig vorhanden sei, denn da jedes nur durch das andere sei, so sei keines eigentlich an und für sich gesetzt, sondern jedes das Ansich nur 'für' das andere; was sich 'aufhebe'. Werde aber dieses vermieden durch ein unbewiesenes 'Axiom', welches als ein Ansich, als Erstes und absoluter Grund angenommen werde, so falle diese Argumentation in die Wendung der 'Voraussetzung', — den vierten Tropus. Wenn aber ein solches Annehmen gelte, so gelte es ebenso, das Gegenteil anzunehmen. So wird gegen die absolute Behauptung des Idealismus „das Absolute ist das Ich", mit gleichem Rechte geradezu behauptet, „das Absolute ist das Sein." Der eine in der unmittelbaren Gewissheit seiner selbst sagt: „Ich bin mir absolut", der Andere ebenso in der Gewissheit seiner selbst: „Das ist mir absolut gewiss, dass Dinge sind." Der Idealismus hat jenes nicht erwiesen, dieses nicht aufgehoben, bleibt neben ihm stehen, und behauptet nur aus seinem Princip heraus, aber alles läuft dann darauf hinaus, dass, weil 'Ich' absolut ist, 'also' nicht das 'Nicht-Ich' absolut sein kann. Umgekehrt kann man ebenso gut sagen: „Weil das Ding absolut ist, so ist nicht das Ich absolut." Wenn es so gilt, sagt Sextus weiter, etwas als unbewiesen unmittelbar vorauszusetzen, so sei es ungereimt, etwas anderes vorauszusetzen zum Beweise desjenigen, zu dessen Behuf es vorausgesetzt werde; man brauche nur geradezu das an sich seiend so zu setzen, von dem die Rede sei. Aber wie es ungereimt sei, dies zu tun, so auch das andere. So geht man auch in den endlichen Wissenschaften zu Werke. Wenn man sich aber, wie solcher Dogmatismus, das Recht nimmt, etwas 'vorauszusetzen', so hat auch jeder andere ebensogut das Recht, Anderes vorauszusetzen. Damit kommt denn die moderne unmittelbare Offenbarung des Subjectes hervor. Jeder tut nichts als das er versichert, er finde z. B. in seinem Bewusstsein, dass Gott sei; da hat denn jeder das Recht zu sagen, er finde in seinem Bewusstsein, das Gott nicht sei. Mit diesem unmittelbaren Wissen in neuerer Zeit ist man so gar weit nicht, — etwa nicht weiter als die Alten. Fünftens habe nach dem Tropus des 'Verhältnisses' alles Empfundene eine 'Beziehung' auf etwas Anderes, auf das Empfindende; sein Begriff ist eben dies, für ein Anderes zu sein. Ebenso verhalte es sich mit dem Gedachten; als allgemeiner Gegenstand des Denkens habe es auch die Form, etwas für ein anderes zu sein.

Fassen wir dieses allgemein zusammen, so ist das Bestimmte, es sei Seiendes oder Gedachtes: 1⁰ wesentlich, als Bestimmtes, das Negative eines Anderen, d. h. es ist auf ein Anderes bezogen und für dasselbe, also im 'Verhältnis'; darin ist eigentlich alles erschöpft. 2⁰ In dieser Beziehung auf ein Anderes ist dieses, als seine Allgemeinheit gesetzt, der 'Grund' desselben, aber dieser Grund, als dem Begründeten entgegengesetzt, ist selbst ein Bestimmtes, hat seine Realität somit erst an dem Begründeten. Dadurch, dass ich dieses Allgemeine überhaupt wieder als ein Bestimmtes betrachte, ist es also durch ein Anderes bedingt, wie das Vorhergehende, und so fort 'ins Unendliche'. 3⁰ Damit dieses Bestimmte,

für welches, wie im Bewusstsein, Anderes ist, Sein habe, muss eben dieses Andere sein, dieweil es an diesem seine Realität hat, und indem dieser sein Gegenstand ebenso für Anderes ist, bedingen sie sich gegenseitig und sind durch einander vermittelt, keines aber ist an sich. Indem das Allgemeine als Grund seine Realität am Seienden und dieses Seiende seine Realität am Allgemeinen hat, ist das die 'Gegenseitigkeit', wodurch an sich Entgegengesetzte sich wechselseitig begründen. 4⁰ Was aber an sich ist, ist eben ein solches, das nicht durch ein Anderes vermittelt ist; als das Unmittelbare, das ist, weil es ist, ist es jedoch ein 'Vorausgesetztes'. 5⁰ Wird nun 'dieses' Bestimmte als vorausgesetzt angenommen, so auch 'anderes'. — Noch kürzer können wir sagen, der Mangel aller Verstandesmetaphysik ist teils die 'Demonstration', womit sie ins Unendliche verfällt, teils 'Voraussetzungen', die ein 'unmittelbares' Wissen sind.

Diese Tropen sind also eine gründliche Waffe gegen die Verstandesphilosophie, und die Skeptiker richteten sie teils gegen das gemeine Bewusstsein, teils gegen Principien der philosophischen Reflexion mit grossem Scharfsinn. Diese skeptischen Tropen 'treffen' in der Tat dasjenige, was eine 'dogmatische' Philosophie nicht in dem Sinne genannt wird, dass sie einen positiven 'Inhalt' hat, sondern etwas 'Bestimmtes' als das 'Absolute' behauptet, und sie muss, ihrer Natur nach, sich selbst in allen jenen Formen herumwerfen. Der Begriff 'dogmatischer' Philosophie ist bei den Skeptikern überhaupt, dass etwas als das Ansich behauptet werde; sie ist also dem Idealismus darin entgegengesetzt, dass sie ein Sein als das Absolute behauptet. Es ist aber ein Missverstand oder formales Verstehen, als ob alle Philosophie, die nicht 'Skepticismus' ist, 'Dogmatismus' sei.[1] Der Dogmatismus, wie die Skeptiker ihn ganz richtig beschreiben, besteht darin, etwas Bestimmtes, z. B. Ich 'oder' Sein, Gedanke 'oder' Sinnliches, als das Wahre zu behaupten. So ist mit dem Geschwätze von Idealismus, dem man den Dogmatismus entgegengesetzt hat, ebensoviel Missbrauch und Unverstand getrieben worden. Dem 'Kriticismus', der überhaupt kein Ansich, nichts Absolutes weiss, gilt alles Wissen von dem Ansichseienden als solchen für Dogmatismus, während er — der ärgste Dogmatismus ist, indem er festsetzt, dass das Ich, die Einheit des Selbstbewusstseins, entgegengesetzt dem Sein, an und für sich ist, und draussen das Ansich ebenso, beide also absolut nicht zusammenkommen können. Dem Idealismus galt ebenso das als Dogmatismus, worin, wie z. B. bei Plato und Spinosa, das Absolute als Einheit des Selbstbewusstseins und des Seins, nicht als Selbstbewusstsein dem Sein entgegengesetzt ausgesprochen war. Die speculative Philosophie 'behauptet' also wohl auch, jedoch nicht so ein 'Bestimmtes', oder sie kann ihr Wahres nicht in der einfachen Form eines Satzes ausdrücken, wiewohl die Philosophie oft fälschlich so verstanden wird, dass sie einen obersten Grundsatz voraussetze, aus dem alles Andere hergeleitet werden soll.[2] Indem dann aber ihrem Principe auch die Form eines Satzes gegeben

---

[1] *George Henry Lewes (1817—'78): „Remark also that this absolute idealism is Hume's scepticism in a dogmatical form." ('The Hist. of Phil.', fifth ed. 2 : 596.) Ist nun die Hegelei Skepticismus, oder redet man missverständlicherweise von einem Hegel'schen System?* (B.)

[2] *Kant: „Die Philosophie hat also keine 'Axiome'." (3 : 489.) Schelling: „Keine 'Voraussetzung' gilt." (3 : 429.) „Weder das Princip absoluter 'Differenz' noch das absoluter 'Identität' ist das Wahre; die Wahrheit liegt in der Vereinigung beider." (2 : 390.) Thomas: „Opposita sunt circa idem." (S. Th. 1 : 71, 1.) Plu-*

werden kann, ist der Idee dieses nicht wesentlich was dem Satze als solchem angehört, und der Inhalt so beschaffen, dass er dieses unmittelbare Sein selbst aufhebt, wie bei den Akademikern. In der Tat das, was jetzt ein 'Satz' genannt wird, bedarf an und für sich der 'Vermittelung' oder eines 'Grundes', denn er ist ein unmittelbar Bestimmtes, das einen anderen Satz gegen sich hat, der wieder von derselben Beschaffenheit ist, u. s. f. ins Unendliche. Als 'Satz' ist mithin jeder die Verbindung zweier Momente, die eine Verschiedenheit an ihnen haben und deren Verbindung zu vermitteln ist. Die 'dogmatische' Philosophie nun, welche diese Manier hat, Ein Princip in einem bestimmten Satze als Grundsatz aufzustellen, meint, er sei darum allgemein und das Andere unter ihm enthalten. Allerdings. Aber zugleich ist eben dies seine Bestimmtheit, dass er 'nur' allgemein ist; solches Princip ist daher immer bedingt und hat mithin die zerstörende Dialektik an ihm selbst.

Gegen alle diese dogmatischen Philosophien, solchen Kriticismus und Idealismus nicht ausgenommen, haben die skeptischen Tropen die negative Kraft, es aufzuzeigen, dass das nicht an sich ist, was jene als das Ansich behaupten. Denn solches Ansich ist ein Bestimmtes, und kann der Negativität, seinem Aufgehobenwerden, nicht widerstehen. Es macht dem Skepticismus Ehre, über das Negative dieses Bewusstsein sich gegeben und die Formen des Negativen sich so bestimmt gedacht zu haben. Der Skepticismus verfährt nicht so, dass man, wie man es nennt, einen Einwurf vorbringt, eine Möglichkeit, sich die Sache 'auch noch anders' vorzustellen: das wäre nur irgend ein Einfall, der gegen dieses behauptete Wissen zufällig bliebe. Der Skepticismus ist nicht solch' 'empirisches' Tun, sondern enthält eine 'wissenschaftliche' Bestimmung; seine Tropen gehen auf den Begriff, das Wesen der Bestimmtheit selbst, und sind gegen das Bestimmte erschöpfend. In diesen Momenten will der Skepticismus sich behaupten, und der Skeptiker erkennt darin die eingebildete Grösse seines Individuums; diese Tropen beweisen ein höher gebildetes dialektisches Bewusstsein in dem Fortgehen der Argumentation als in der gewöhnlichen Logik, der Logik der Stoiker und der Kanonik des Epikur, vorhanden ist. Diese Tropen sind notwendige Gegensätze, in welche der Verstand fällt; vorzüglich sind der Progress ins Unendliche und die Voraussetzung (das unmittelbare Wissen) noch in neueren Zeiten häufig.

Solches ist nun das Verfahren des Skepticismus überhaupt, und es ist von der höchsten Wichtigkeit. Indem das skeptische Bewusstsein in allem unmittelbar Angenommenen aufzeigt, dass es nichts Festes, nichts an und für sich ist, haben die Skeptiker alle besonderen Bestimmungen der einzelnen Wissenschaften vorgenommen und gezeigt, dass 'sie' nichts Festes sind. Das Nähere dieser Anwendung auf verschiedene Wissenschaften anzugeben gehört nicht hierher —

---

tarch: Σύμφωνον ἐξ ἀσυμφώνων τὸ πᾶν. *('De Is. et Os.' 55.) Heinrich Seuse (1300—'65): „Das wahre Erkennen ist ein Verstehen zweier Entgegengesetzter in Einem." (Drittes Buch, sechstes Hauptstück.) Schopenhauer: „Gegensätze zu vereinen ist eigentlich das Thema der Philosophie." (5: 288.) Édouard Le Roy: „La pensée moderne, fidèle au précepte de Leibniz, s'efforce de plus en plus de démontrer jusqu'aux anciens 'axiomes'." ('Dogme et Critique' p. 6.) Später, eingeschüchtert: „Il n'est pas vrai que je nie tout, jusqu'au principe de contradiction." (P. 35.) Les contradictions dans le raisonnement disparaissent pour peu qu'on devienne... raisonnable: p. 288* (B.)

welche klare Kraft der Abstraction auch erforderlich ist, diese Bestimmungen des Negativen oder der Entgegensetzung überall in allem concreten Stoffe, in allem Gedachten zu erkennen, und an diesem Bestimmten seine Schranke zu finden. Sextus z. B. nimmt die einzelnen Wissenschaften mit vieler Kraft der Abstraction concret vor und zeigt an allen ihren Bestimmungen das Andere ihrer selbst auf. So setzt er die Bestimmungen der Mathematik sich entgegen, und zwar nicht äusserlich, sondern in sich; er greift ('adv. Math.' 3:20—22) dies an, dass man sagt, 'es gebe' einen Punkt, Raum, Linie, Fläche, Eins u. s. f. Wir lassen den Punkt unbefangen als ein einfaches Eins im Raume gelten, wonach er keine Dimension hat; hat er aber keine Dimension, so ist er nicht im Raume, und so kein Punkt mehr. Er ist einerseits die Negation des Raumes, andererseits aber, insofern er die Grénze des Raumes ist, 'berührt' er den Raum; diese 'Negation' des Raumes hat also an dem Raum einen 'Anteil', ist selbst räumlich, und so ist er ein in sich Nichtiges, damit aber auch ein Dialektisches in sich. Der Skepticismus hat also auch eigentlich speculative Ideen behandelt und ihre Wichtigkeit aufgezeigt, denn das Aufzeigen des Widerspruchs beim Endlichen ist ein wesentlicher Punkt der speculativ philosophischen Methode. [1])

Die zwei formalen Momente in dieser skeptischen Bildung sind erstens die Kraft des Bewusstseins, von sich selbst zurückzutreten, und das Ganze, das vorhanden ist, sich und seine Operation mit eingeschlossen, sich zu seinem Gegenstande zu machen. Das zweite Moment ist, die Form aufzufassen, in der ein Satz ist, mit dessen Inhalt unser Bewusstsein auf irgend eine Weise beschäftigt ist, während ein ungebildetes Bewusstsein von dem was ausser dem Inhalte noch vorhanden ist, nichts zu wissen pflegt. Im Urteil z. B. „dieses Ding ist eins" bemüht man sich nur mit dem Eins und dem Dinge, nicht damit, dass hier ein Etwas, ein Bestimmtes auf das Eins, bezogen wird. Diese Beziehung aber ist das Wesentliche und die Form des Bestimmten, wodurch dieses Haus, das ein Einzelnes ist, sich eins mit dem Allgemeinen setzt, das verschieden von ihm ist. Dieses Logische, d. h. eben das Wesentliche, ist es, was der Skepticismus zum Bewusstsein bringt und woran er sich hängt, — z. B. die 'Zahl', das 'Eins', als das vorausgesetzte Fundament der Arithmetik. Nicht die 'Sache' will er geben, noch streitet er, ob sie so oder so sei, sondern ob die Sache selbst etwas sei; das Wesen des Ausgesprochenen fasst er auf, dieses ganze Princip des Behauptens greift er an. So z. B. von 'Gott' fragt er nicht, ob er solche oder solche Eigenschaften habe, sondern die Skeptiker wenden sich an das Innerste, zu Grunde

---

[1]) *Kant: „Unsere reine Vernunft ist an sich selbst und natürlicherweise 'dialektisch'." ('Reflexionen', II n. 215.) Schelling im Jahre 1803: „Ganz zu den empirischen Versuchen in der Philosophie gehört was man insgemein Logik nennt; wenn diese eine Wissenschaft der Form, gleichsam die reine Kunstlehre der Philosophie sein sollte, so müsste sie das sein, was wir unter dem Namen 'Dialektik' charakterisiert haben; eine solche existiert noch nicht." (1, 5:269; vgl. 2, 1:326.) Im Jahre 1806 wird von Schleiermacher „der denkende, 'dialektische', überverständige Mensch" erwähnt. ('Weihnachtsfeier'.) Hegel: „Die Einsicht, dass die Natur des Denkens selbst die 'Dialektik' ist, dass es als 'Verstand' in das Negative seiner selbst, in den Widerspruch geraten muss, macht eine Hauptseite der Logik aus." (Enc. § 11 Anmerkung.) „Alles Endliche ist dies, sich aufzuheben." (Enc. § 81 Anmerkung.) „Was überhaupt die Welt bewegt, das ist der Widerspruch, und es ist lächerlich zu sagen, der Widerspruch lasse sich nicht denken." (Enc. § 119 Zusatz.)* (B.)

Liegende dieses Vorgestellten, und fragen, ob es 'Realität' habe. „Da wir nicht das 'Wesen' Gottes kennen," sagt Sextus ('Pyrrh. Hyp'. 3 : 1, 4), „so werden wir auch nicht dessen 'Eigenschaften' erkennen und einsehen können." Ebenso wird in den vorhergehenden Büchern (2 : 4, sqq.) untersucht, ob das Kriterion der Wahrheit, wie der Verstand es fixiert [1]), etwas ist, ob wir die 'Dinge-an-sich' erkennen [2]), oder das Ich nur sich die absolute Gewissheit ist. Das ist der Weg, ins Wesen einzudringen.

Auf solche Weise findet der Skepticismus allerdings gegen das Endliche seine Anwendung. So viel Kraft nun aber auch diese Momente seiner negativen Dialektik gegen das eigentlich dogmatische Verstandesbewusstsein haben, so unkräftig und ungenügend sind seine Angriffe gegen das wahrhaft Unendliche der speculativen Idee. Denn was diese selbst anbetrifft, so ist sie eben nicht ein Endliches, Bestimmtes [3]), hat nicht die Einseitigkeit, welche im Satze liegt, sondern sie hat das absolut Negative an ihr selbst, ist in sich rund, enthält das Bestimmte und sein Entgegengesetzes in deren Idealität an ihr selbst. Insofern diese Idee als die Einheit dieser Gegensätze selbst nach aussen wieder eine bestimmte ist, steht sie der Macht des Negativen offen, ja eben dies ist ihre Natur und Realität, sich selbst sofort zu bewegen, so dass sie als bestimmte sich wieder in Einheit mit dem ihr entgegengesetzten Bestimmten setzt und sich so zum Ganzen organisiert, dessen Ausgangspunkt mit dem Endresultate wieder in Eins zusammenfällt. Die Identität ist eine andere als die des Verstandes: der Gegenstand als in sich concret ist damit sich selbst entgegengesetzt; ebenso ist aber die dialektische Auflösung dieses Endlichen und Anderen schon selbst im Speculativen enthalten, ohne dass der Skepticismus dies erst aufzuzeigen brauchte, da das erkannte Vernünftige selbst das gegen das Bestimmte tut, was der Skepticismus tun will. Wagt sich nun der Skepticismus dennoch an dieses eigentlich Speculative, so kann er ihm nichts anhaben, noch anders ankommen, als wenn er dem Speculativen selbst etwas angetan hat; sein Verfahren gegen 'das Vernünftige' ist also überhaupt dies, dass er es zu einem

---

[1]) *„Der Verstand ist Verstand, bloss insofern etwas in ihm fixiert ist, und alles was fixiert ist, ist bloss im Verstande fixiert." (Fichte 1 : 233.)*

[2]) *„Wie jedes der 'unterliegenden' Dinge mir erscheint, vermag ich zu sagen; wie es aber dem Wesen nach ist, darüber werde ich mich zurückzuhalten genötigt sein." (Sext. Hypot. 1 : 78.) Arnobius: „Ut quisque est factus, ad extrinsecus rei venientis attactum ita afficitur; qualitatem non accipit ex rerum impulsionibus natam, sed ex sui sensus contagiique natura." ('Adv. Nat.' 7 : 28.) Proklos: „Das Erkennende erkennt gemäss der eigenen Natur." ('In Plat. Parm.' p. 748 ed. Stallbaum.) Boëthius: „Omne quod cognoscitur non secundum sui vim sed secundum cognoscentium potius comprehenditur facultatem. — Omne quod scitur non ex sua sed ex comprehendentium natura cognoscitur." ('De Cons. Phil.' 5 : 4, 6.) Joh. Sc. Eriugena: „Corpora vero si sensibus non percipiuntur, corpora non sunt." ('De Div. Nat.' 1 : 36.) Thomas: „Species cogniti est in cognoscente. — Scitum enim est in sciente secundum modum scientis." (S. Th. 1 : 14, 1.) „Supposito agente contingit diversimodo recipi ejus similitudinem in diversis, propter eorum dispositionem diversam." (S. Th. 1 : 79, 3; cf. (Quodlib. 8 : 3.) Thomas Campanella: „Non videntur res prout sunt, neque videntur extare nisi respectus." (Metaph. I, 1.) Fr. Burgersdijk (1590—1636): „Substantia enim per se non incurrit in sensus." ('Coll. Phys.' p. 207 ed. Amst. 1650.) „Sequitur idem numero accidens non posse migrare de subjecto (i. e. de re) in subjectum." ('Inst. Metaph.' p. 368 ed. Lugd. 1651.)* (B.)

[3]) *Also auch nicht ein 'bestimmtes' System!* (B.)

'Bestimmten' macht, immer eine endliche Denkbestimmung oder einen Verhältnisbegriff erst in dasselbe hineinbringt, an den er sich hält, der aber gar nicht im Unendlichen ist, und dann gegen dasselbe argumentiert, d. h. dass er es fälsch auffasst, und es nun so 'widerlegt'. Oder also er giebt dem Unendlichen erst die Krätze, um es kratzen zu können. Besonders ist darin der Skepticismus neuerer Zeit merkwürdig, dem an Rohheit des Verstehens und Andichtens der alte nicht gleich kommt. So wird noch jetzt das Speculative in etwas Rohes verwandelt; man kann bei dem Worte bleiben und doch ist die Sache verkehrt, indem man die Identität des Bestimmten dem Speculativen genommen hat. Das, was hier am unbefangensten scheint, ist, dass aufgesucht wird, was der Grundsatz einer speculativen Philosophie sei; es scheint damit ihr Wesen ausgesprochen zu werden und ihr nichts angedichtet oder angeheftet, noch etwas an ihr verändert zu werden. Hier wird ihr nun, nach der Vorstellung der nicht speculativen Wissenschaften, das Dilemma entgegengestellt, dass der Grundsatz entweder eine unbewiesene 'Voraussetzung' ist, oder einen 'Beweis' erfordert, der erst den 'Grund' enthalte. Der 'Beweis', der von diesem Grundsatze gefordert wird, setzt selbst schon etwas Anderes, etwa die logischen 'Régeln' des Beweises, voraus; diese 'logischen Regeln' sind aber selbst solche Sätze, die bewiesen werden müssten, und so geht es fort ins Unendliche, wenn man nicht eine 'absolute' Voraussetzung machen will, der — eine andere entgegengestellt werden kann. Allein eben diese Formen von 'Satz', einem folgenden 'Beweise' u. s. f. kommen ja in dieser Gestalt dem Speculativen nicht zu, als ob hier der Satz, und getrennt davon der Beweis vorhanden sei, sondern der Beweis fällt da in den Satz hinein. Der Begriff ist' dieses 'Selbstbewegen', nicht, wie in einem Satze, 'Ruhenwollen', noch so, dass der Beweis einen anderen 'Grund' oder 'Mittelbegriff' herbeibringt und eine andere Bewegung ist, sondern er hat diese an ihm selbst.

Sextus Empiricus ('adv. Mathemat.' 7 : 310—312) kommt so z. B. auf die speculative Idee über die Vernunft, die als das Denken des Denkens sich selbst begreift und in ihrer Freiheit also bei sich selbst ist. Dies sahen wir bei Aristoteles. Um diese Idee zu widerlegen, argumentiert Sextus auf folgende Weise: „Die Vernunft, die begreift, ist 'entweder' das Ganze 'oder' sie ist nur ein Teil." — Zum Wissen des Speculativen gehört aber, dass es ausser dem 'Entweder-Oder' noch ein Drittes giebt: es ist 'Sowohl-Als-auch' und 'Weder-Noch'.[1] „Ist die Vernunft als das Begreifende das Ganze, so bleibt nichts übrig für das Begriffene. Ist die begreifende Vernunft aber nur ein Teil, der sich selbst begreift, so ist dieser Teil als begreifender wieder entweder das Ganze, und dann bleibt wieder nichts dem Begriffenen übrig, oder wäre das Begreifende so ein Teil, dass das Begriffene der andere Teil ist, so begriffe das Begreifende nicht sich selbst" u. s. f. — Es erhellt aber erstens, dass bei dieser Argumentation eben weiter nichts geschieht, als dass der Skepticismus hier in das Verhältnis des Insichselbstdenkens des Denkens die so flache Kategorie vom Verhältnis des 'Ganzen' und der 'Teile' nach der gewöhnlichen Verstandesbestimmung erst mit hineinträgt, das nicht in jener Idee liegt, obwohl doch

---

[1]) *Der aufmerksame Leser dürfte nachgerade schon eingesehen haben, dass die begreifende Vernunft weder 'Ganzes' noch 'Teil', — dass sie ebensowohl realiter Nichts als auch idealiter Alles ist.* (B.)

auch schon bei endlichen Dingen das Ganze eben von allen Teilen gebildet wird und diese Teile das Ganze ausmachen, mithin 'Teile und Ganzes identisch' sind. 'Ganzes und Teil' ist nun aber gar kein Verhältnis der Vernunft zu sich selbst, sondern viel zu untergeordnet und ganz ungehörig, um in die speculative Idee gebracht zu werden. Zweitens hat der Skepticismus Unrecht, dieses Verhältnis in dem Sinne der gemeinen nichtigen Vorstellung, die kein Arges daran hat, unmittelbar gelten zu lassen. Wenn die Reflexion von einem Ganzen spricht, bleibt ihr ausser demselben nichts übrig. Aber das Ganze ist eben dies, 'sich- entgegengesetzt' zu sein: einmal als Ganzes einfach dasselbe zu sein als die Teile, wie andererseits die Teile dasselbe sind was das Ganze, indem sie zusammen das Ganze ausmachen. Das Sichselbstbegreifen der Vernunft ist gerade wie das Ganze alle seine Teile [1]) begreift, wenn es in seinem rechten speculativen Sinne genommen wird, und nur so könnte hier von diesem Verhältnisse die Rede sein. So aber wie Sextus sagt, dass es nichts ausser dem Ganzen gebe, verharren beide Seiten, das Ganze und die Teile als Andere gegen einander; im Speculativen sind beide zwar auch 'Andere', ebenso sind sie aber auch 'nicht' Andere, sondern das Anderssein ist 'ideell'. Ausser dem Ganzen existiert also allerdings noch ein Anderes, nämlich es selbst als die Vielheit seiner Teile. Die Argumentation beruht also darauf, dass in die Idee zuerst eine fremde Bestimmung hineingebracht wird und dann gegen die Idee argumentiert wird, nachdem sie so durch Isolierung einer einseitigen Bestimmung ohne dass das andere Moment der Bestimmung hinzugenommen würde, verunreinigt ist. Ebenso ist es, wenn man sagt: „Objectivität und Subjectivität sind verschieden, also kann nicht ihre Einheit ausgedrückt werden." Man behauptet zwar, man halte sich ganz an die Worte, aber eben in diese Worte gefasst ist die Bestimmung einseitig und es gehört zu ihr auch das Andere, so dass diese Unterschiedenheit nicht das ist, was gilt, sondern 'aufzuheben' ist. [2])

Dies mag genug sein vom wissenschaftlichen Wesen des Skepticismus, und wir haben damit — den zweiten Abschnitt der griechischen Philosophie beendet. Der allgemeine Standpunkt des Selbstbewusstseins in dieser zweiten Periode, die Freiheit des Selbstbewusstseins durch das Denken zu erringen, ist allen diesen Philosophien gemein. Im Skepticismus sehen wir nun die Vernunft so weit gekommen, dass alles Gegenständliche, es sei des Seins oder des Allgemeinen, für das Selbstbewusstsein verschwunden ist. Der Abgrund des Selbstbewusstseins des reinen Denkens hat alles verschlungen, den Boden des Denkens vollkommen rein gemacht, hat nicht nur das Denken erfasst und ausser ihm ein erfülltes Universum, sondern positiv ausgedrückt ist das Resultat, dass das Selbstbewusstsein sich selbst das Wesen ist. Æusserliche Objectivität ist nicht als ein gegenständlich Seiendes, noch als allgemein Gedachtes, sondern nur dies ist, dass das 'einzelne' Bewusstsein ist und dass es 'allgemein' ist. Wenn es aber auch für úns Gegenstand ist, für 'es' ist dies doch nicht sein Gegenstand, und so hat es eben selbst noch die Weise der Gegenständlichkeit. Der Skepticismus zieht kein Resultat, oder drückt seine Negation nicht als

---

[1]) *Der wirkliche allgemeine Begriff in seiner Vieleinigkeit seine sämtlichen Besonderungen als besondere Begriffe.* (B.)

[2]) *Die wirkliche Einheit 'ist' eben 'nicht'; sie verkehrt sich beharrlich.* (B.)

etwas Positives aus. Allein das Positive ist nichts Anderes als das Einfache [1]), oder wenn der Skepticismus auf das Verschwinden alles Allgemeinen geht, so ist sein Zustand, als Unerschütterlichkeit des Geistes, in der Tat selbst dieses Allgemeine, Einfache, Sichselbstgleiche, — aber eine Allgemeinheit (oder ein Sein), welche die Allgemeinheit des einzelnen Bewusstseins ist. Das skeptische Selbstbewusstsein aber ist dieses entzweite Bewusstsein, dem einerseits die Bewegung eine Verwirrung seines Inhalts ist; es ist eben diese alles sich vernichtende Bewegung, in der ihm ganz zufällig und gleichgültig ist was sich ihm darbiete: es handelt nach Gesetzen, die ihm nicht für wahr gelten und ist ein vollkommen empirisches Dasein. Auf einer anderen Seite ist sein einfaches Denken die Unerschütterlichkeit des Sichselbstgleichwerdens; aber seine Realität, seine Einheit mit sich selbst, ist etwas vollkommen Leeres, und die wirkliche Erfüllung jeder beliebige Inhalt. Als diese Einfachheit und zugleich reine Verwirrung ist der Skepticismus in der Tat der sich völlig aufhebende Widerspruch. Da in ihm der Geist dazu gekommen ist, sich in sich selbst als das Denkende zu vertiefen, wo er sich im Bewusstsein seiner Unendlichkeit als das Letzte erfasst, so fällt namentlich der Flor des Skepticismus in die römische Welt, weil eben, wie wir sahen, bei dieser äusserlichen, toten Abstraction des römischen Princips (dem republikanischen und dem Despotismus der Kaiser) der Geist aus einem Dasein, das ihm keine Befriedigung geben könnte, in die Intellectualität zurückgeflohen ist. Indem dann hier der Geist nur innerlich durch gebildetes Denken Versöhnung und Eudämonie suchen konnte und der ganze Zweck der Welt nur auf die Befriedigung des Individuums geht, kann Gutes nur in jedem einzelnen Falle als individuales Wirken hervorgebracht werden. Unter den römischen Kaisern sehen wir zwar berühmte Männer, vorzüglich Stoiker, wie Antonin und Andere; sie sahen dies aber als Befriedigung ihres Individuums an und sind nicht zum Gedanken gekommen, durch Institutionen, Gesetze, Verfassungen, der Wirklichkeit Vernünftigkeit zu geben. Diese Einsamkeit des Geistes in sich ist also wohl zugleich Philosophieren, das Denken ist aber abstract bei sich als totes Erstarren, und passiv nach aussen, und bewegt es sich auch in sich, so geschieht dies doch nur mit Verachtung aller Unterschiede. Der Skepticismus gehört so dem Verfall der Philosophie und der Welt an. [2])

Die nächste Stufe, welche das Selbstbewusstsein erreicht, ist dass es ein Be-

---

[1]) *und Unentwickelte.* (B.)

[2]) *Der Skepticismus hat seine Wirklichkeit gerade durch dasjenige, was in demselben verneint wird, und verneint dessen Wahrheit, ohne selbst welche zu haben; so ist seine Verneinung eine Verneinung ohne Wahrheit und wahrhaftes Resultat. „Die Unerschütterlichkeit des Skepticismus machte zum Zweck des Willens die Zwecklosigkeit selbst: diese Philosophie hat nur die Negativität alles Inhalts gewusst und ist der Rat der Verzweiflung für eine Welt gewesen, die nichts Festes mehr hatte." (9 : 387.) So musste auch das Resultat ein verkehrtes sein, — das unglückliche Bewusstsein des positiv (oder unvernünftig) christlichen Mittelalters, welches an einer versteckten Einheit des Stoicismus und Skepticismus, der hellenistischen Gnosis alexandrinischer Juden, zufolge ihrer 'frohen' Botschaft einer nicht geschehenen Erlösung als finsterer Aberglaube hervortreten sollte. Freilich war die Frucht wieder nur zunächst verkehrt und sollte dieselbe sich als der Keim erweisen, aus dem sich die wahre Lehre selbst hervorringen musste; die christliche Lehre war 'an sich' auch wieder das Wahre selbst.* (B.)

wusstsein über das erhält, was es so geworden, oder ihm sein Wesen zum Gegenstande wird. Das Selbstbewusstsein ist sich das einfache Wesen; es giebt keine andere Wesenheit mehr für es, als diese, die sein Selbstbewusstsein ist. Diese ist ihm noch nicht im Skepticismus Gegenstand, sondern sein Gegenstand ist ihm nur Verwirrung. Indem es Bewusstsein ist, ist etwas für es; in diesem Gegensatze ist für das skeptische Bewusstsein nur der verschwindende Inhalt, ohne dass er in seinem einfachen Bleiben zusammengefasst wäre. Die Wahrheit desselben aber ist das Zusammensinken desselben ins Selbstbewusstsein, und das Sich-zum-Gegenstandwerden des Selbstbewusstseins, so dass das Wesen die Form eines seienden oder gedachten Allgemeinen zwar hat, aber dass ihm in diesem wesentlich sein Selbstbewusstsein nicht ein Fremdes ist, wie im Skepticismus. Es ist sich zugleich erstens nicht das unmittelbar nur seiende Einfache, ein völlig Anderes, wie wenn wir etwa sagen, die Seele sei einfach, sondern diese ist das einfache Negative, das aus der Bewegung, aus dem Anderssein als das Allgemeine in sich zurückkehrt. Zweitens hat diese allgemeine Macht, die ausspricht „Ich bin bei mir selbst", ebenso die Bedeutung des Seins, das als gegenständliches Wesen ein Bleiben fürs Bewusstsein hat, nicht bloss wie bei den Skeptikern verschwindet; die Vernunft weiss, nur sich in ihm zu haben und zu finden. Diese Innerlichkeit des Geistes bei sich selbst hat sich in sich eine[1]) Idealwelt aufgebaut, den Grund und Boden der Intellectualwelt gelegt, eines 'Reichs Gottes', das zur Wirklichkeit herabgekommen und in Einheit mit ihr ist, und das ist der Standpunkt der[2]) alexandrinischen Philosophie.

---

1) *bald wieder verschwindende.* (B.)
2) *dem Christentum unmittelbar verwandten und entgegengesetzten.* (B.)

DRITTER ABSCHNITT.

Dritte Periode: Neuplatoniker.

Indem der Skepticismus die 'Vernichtung' der Gegensätze ist, welche wir im Stoicismus und Epikurismus als die allgemeinen Principien aufgefasst sahen, aus denen alle übrigen Gegensätze entsprangen, so ist er die Einheit, in der sie als ideelle Bestimmungen sind, so dass die Idee jetzt als 'in sich concrete' zum Bewusstsein kommen muss. Mit diesem Dritten, welches das concrete Resultat des ganzen Vorhergehenden ist, geht eine ganz neue Epoche an.[1] Ein ganz anderer Boden ist vorhanden, indem, mit dem Wegwerfen des Kriterions für's subjective Erkennen, zugleich überhaupt endliche Principien fortfallen, denn auf diese geht das Interesse des Kriterions. Es ist dies die Gestalt der Philosophie bei den 'Neuplatonikern', die mit der Revolution, welche sich durch das 'Christentum' in der Welt gemacht hat, auf das engste zusammenhängt.[2] Die letzte Stufe, die wir gehabt haben, — jene durch das Aufgeben alles Festen, Objectiven, durch die Flucht in die reine unendliche Abstraction in sich, durch die absolute Armut an allem bestimmten Inhalt gesetzte subjective Befriedigung und Rückkehr des Selbstbewusstseins in sich selbst, — hatte sich im Skepticismus vollendet, wiewohl das stoische und epikureische System dasselbe Ziel haben. Mit dieser vollkommenen Erinnerung und Innerlichmachung der unendlichen Subjectivität hatte die Philosophie aber den Standpunkt erreicht, dass sich das Selbstbewusstsein in seinem Denken als das Absolute wusste, und indem sie nunmehr dessen subjective endliche Stellung und Differenz gegen ein nichtiges äusseres Object verwarf, erfasste sie in sich selbst den Unterschied und bildete das Wahre als eine intelligible Welt aus. Das Bewusstsein hievon, das sich im Geiste der Welt ausdrückte, macht jetzt den Gegenstand der Philosophie aus;

---

1) *Was anhebt, ist eigentlich das christliche Zeitalter, was ausgeht, die griechische Philosophie selbst und überhaupt, die sich an ihrem esoterischen, sich verbergenden und aufhebenden Ziel oder Ende dem christlich exoterisch gemachten Resultat ihrer selbst verneinend entgegensetzt, ohne dem gegenüber etwas Besseres als das alte und veraltete Heidentum hervorkehren, bzw. exoterisch machen zu können.*

2) *Jüdisch alexandrinische Religionsphilosophie, jüdische Gnosis, evangelische und (späterhin sogenannt) häretische Gnosis, sowie der sogenannte Neuplatonismus oder ethnisch betonte hellenistische Religionsphilosophie und Philosophie überhaupt, sind in verschiedenen Formen der nämliche, zwischen Altertum und Neuzeit vermittelnde Weltgeist gewesen; das Wesentliche an allem ist eine unter dem Zeichen des Theosophischen und Unentwickelten stehende philosophische Rundschau und Vereinigung.* (B.)

es geschah dies vornehmlich mit Gebrauch und auf den Grund platonischer, aber auch aristotelischer und pythagoreischer Begriffe und Ausdrücke.

Diese in die Menschen gekommene Idee, dass das absolute Wesen nichts Fremdes für das Selbstbewusstsein ist, dass ihm nichts das Wesen ist, worin es nicht sein unmittelbares Selbstbewusstsein hätte, — dieses Princip sehen wir nun als das allgemeine des Weltgeistes, als allgemeines Glauben und Wissen aller Menschen erscheinen; es verändert auf einmal das ganze Aussehen der Welt, zerstört alles Bisherige, und bringt eine Wiedergeburt der Welt hervor. Die mannigfaltigen Formen und Gestalten dieses Wissens gehören nicht der Geschichte der Philosophie, sondern der Geschichte des Bewusstseins und der Bildung an. Dieses Princip erscheint als allgemeines Rechtsprincip, wonach der einzelne Mensch dadurch, dass er ist, als ein allgemein von allen anerkanntes Wesen an und für sich gelte. So ist, was das äusserliche Politische anbetrifft, diese Zeit die der Ausbildung des 'Privatrechts', das sich auf das Eigentum der einzelnen Person bezieht. Indem aber der Charakter der römischen Cultur, worein diese Form der Philosophie fällt, zugleich die abstracte Allgemeinheit gewesen ist, in deren Leblosigkeit alle eigentümliche Dichtkunst und Philosophie, alles Staatsleben zerstört ist, — Cicero z. B. zeigt, wie wenige Philosophen, eine gänzliche Bewusstlosigkeit über die Natur des Zustandes seines Staats, — so hat sich die Welt in ihrer Existenz nun in zwei Teile geteilt: einerseits die Atome, die Privatleute, und andererseits ein nur äusserliches Band derselben, welches, als Gewalt, ebenso in das eine Subject des Kaisers verlegt worden ist. Die Römermacht ist so der 'reale Skepticismus'. Diesen Charakter der abstracten Allgemeinheit als vollkommenen Despotismus, der im Untergange des Volkslebens unmittelbar mit der Vereinzelung der Atomistik, als dem Sich-Zurückziehen in die Zwecke und Interessen des Privatlebens, verbunden ist, sehen wir nunmehr auch ganz entsprechend im Gebiete des Denkens vollendet.

Von hier nun ist es, dass der Geist aus diesem Bruche, aus seiner Subjectivität wieder herausgeht zum Objectiven, aber zugleich zu einer intellectualen Objectivität, die nicht in äusserlicher Gestalt einzelner Gegenstände, nicht in der Form von 'Pflichten' und einzelner 'Moralität' erscheint, sondern als absolute Objectivität aus dem Geist und der wahrhaften Wahrheit geboren ist. Oder mit anderen Worten, wir sehen hier die 'Rückkehr zu' Gott einerseits, andererseits die 'Erscheinung' Gottes, wie er an und für sich in seiner Wahrheit für den menschlichen Geist ist. Dies bildet den Uebergang dazu, dass der Geist sich wiederherstellt, indem das Denken, das sich nur subjectiv erfasst hatte, sich jetzt gegenständlich wird. So ist in der römischen Welt mehr und mehr das Bedürfnis rege geworden, aus der schlechten Gegenwart, dieser götterlosen rechtlosen unsittlichen Welt, sich in den Geist zurückzuziehen und hier das zu suchen, was dort nicht mehr zu finden war. In der griechischen Welt namentlich ist die Freude der geistigen Lebendigkeit verflogen und der Schmerz über diesen Bruch eingetreten. Diese Philosophien sind so 'Momente', nicht bloss in der[1]) Entwickelung der Vernunft, sondern auch in der der Menschheit überhaupt; es sind Formen, in den sich der ganze Weltzustand durch das Denken ausspricht.

In anderen Gestalten aber ist hier teils die Verachtung der Natur eingetreten,

[1]) *der Philosophiegeschichte als solcher oder.* (B).

dass sie gar nichts mehr für sich ist, sondern ihre Mächte dem Menschen dienen, der, ein Magier, sie seinem Gehorsam und seinen Wünschen als dienend unterwerfen kann. Vorher wurden Orakel durch Bäume, Tiere u. s. f. gegeben, wo das göttliche Wissen als Wissen des Ewigen vom Wissen des Zufälligen nicht unterschieden war. Jetzt tun nicht die Götter Wunder, sondern die Menschen, welche, die Notwendigkeit der Natur verachtend, etwas in ihr hervorbringen, das ihr als Natur widerstreite.[1] Mit diesem Wunderglauben, welcher zugleich ein Unglaube an die gegenwärtige Natur ist, ist eben so der Unglaube an das Vergangene verbunden, oder daran, dass die Geschichte nur dies gewesen sei, was sie war.[2] Alle wirkliche Geschichte und Mythologie der Römer, Griechen, Juden, selbst die einzelnen Worte und Buchstaben, erhalten eine andere Bedeutung: sie sind ein in sich Gebrochenes, haben eine 'innere' Bedeutung, die ihr 'Wesen', und einen leeren Buchstaben, der ihre 'Erscheinung' ist.[3] Die sich in der Wirklichkeit befindenden Menschen haben hier Sehen und Hören vollkommen, überhaupt den Sinn der Gegenwart, verlernt.[4] Das sinnlich Wahre gilt ihnen nichts mehr; sie lügen an Einem fort[5], denn sie sind des Auffassens eines Wirklichen unfähig, weil es für ihren Geist alle Bedeutung verloren hat. Andere verlassen die Welt, weil sie in ihr nichts mehr finden können und das Reale[6] nur in sich finden. Wie alle Götter in Ein Pantheon sich versammeln, so stützen alle Religionen in eine, alle Vorstellungsarten absorbieren sich in einer; sie ist diese, dass das Selbstbewusstsein — ein wirklicher Mensch — das absolute Wesen ist. In Rom dringen alle jene mysteriösen Culte[7] ein, aber die echte Befreiung des Geistes ist im Christentum erschienen, denn in ihm kommt er zu seinem Wesen. Was 'das absolute Wesen' ist, wird dem Menschen jetzt geoffenbart: es ist — 'ein Mensch', jedoch noch nicht 'der Mensch' oder das Selbstbewusstsein überhaupt.[8]

Die eine Form dieses Princips ist also die Unendlichkeit des Selbstbewusstseins

---

[1]) *Vgl. hier zunächst die zahlreichen Wundergeschichten in der griechischen und lateinischen Literatur jener Tage, und näher etwa Jos. A J. 8:2. 5 (B. J. 7:6. 3), Just. Mart. Apol. 2:6 u. Dial. 85, Min. Fel. Oct. 27, Clem. Alex. Cohort. p. 39c Sylb., Tertull. Apol. 23, Orig. c. Cels. 7:67, Cypr. ad Demetr. 15, Lact. I. D. 4:27, 7:13, Philostr. vit. Apoll. Tyan. 4:20; — — Apg. 19:13 u. s. w.* (B.)

[2]) *Religionsgeschichtlich: Geist der Allegorese und symbolischen Erzählung, zunächst in die hellenistische Synagoge eindringend, um sich darauf wieder nach aussen 'evangelisch' und neue Gemeinden bildend zu historisieren.* (B.)

[3]) *Vgl. 2 Cor. 3:6.* (B.)

[4]) *Hegels Phantasie ist eine Phantasie der Vernunft, die etwas Geistigeres ist als Empfindung und Anschauung ohne Weiteres, nichts aber vernimmt oder vernehmen lässt, bei dem sie die Augen nicht offen behielte. Kein tüchtiges Wissen ohne reinen Begriff, und keine Reinheit des Begriffes ohne Tüchtigkeit des Wissens.* (B.)

[5]) *Hegel deutet an, mit welcher Schattenseite der Sinn für ewige Wahrheit im Christentum von vorn herein behaftet ist.* (B.)

[6]) *Lies: das 'wahre' Wirkliche (oder wirkliche Wahre, welches draussen als Reales nie... gefunden wird).* (B.)

[7]) *Auch der über den Mosaismus hinausgehende und aus Alexandrien kommende evangelische Josuanismus.* (B.)

[8]) *Christliche Ueberzeugung ist von vorn herein als Glaube der Gemeinde Glaube an eine befreiende, erlösende und also heilsame Tatsache, nicht aber klare Einsicht vernünftiger Selbstbestimmung oder endgültige Freiheit des Geistes.* (B.)

in sich, das sich weiss, sich in sich unterscheidet, darin aber vollkommen durchsichtige Einheit mit sich selbst bleibt und nur als dieses sich concret in sich bestimmende Denken hat der Geist überhaupt Sinn. Dass das Absolute jetzt in der Weise des Selbstbewusstseins gewusst wird, so dass die Bestimmungen von jenem in allen Formen von diesem entwickelt sind, das ist ein wirkliches Selbstbewusstsein; diese Sphäre gehört eigentlich nicht der Philosophie an, sondern ist die Sphäre der Religion, die in einem 'diesen' Menschen das Göttliche weiss.[1]) Dieses Wissen, dass das Selbstbewusstsein das absolute Wesen oder das absolute Wesen Selbstbewusstsein ist, ist jetzt — der Weltgeist. Er 'ist' dieses Wissen, aber weiss dieses Wissen nicht; er schaut es nur an, oder er weiss es nur unmittelbar, nicht im Gedanken.[2]) Er weiss es unmittelbar, heisst: dieses Wesen als Geist ist ihm wohl absolutes Selbstbewusstsein, aber es ist in seiender Unmittelbarkeit ein einzelner Mensch.[3]) Dieser einzelne Mensch, der 'zu einer bestimmten Zeit' und 'an einem bestimmten Orte' gelebt hat, aber nicht der Begriff des Selbstbewusstseins ist ihm der absolute Geist, oder das Selbstbewusstsein ist noch nicht erkannt, nicht begriffen. Als gedachte Unmittelbarkeit ist das absolute Wesen unmittelbar im Selbstbewusstsein, oder nur als innere Anschauung, wie wir im Geiste Bilder gegenwärtig haben.

Die andere Form ist, dass dieses Concrete in abstracterer Weise aufgefasst wird, als die reine Identität des Denkens, und so geht dem Gedanken noch der Punkt der Selbstischkeit ab, der dem Concreten zukommt. Diese Seite, wie das absolute Wesen als Geist im begreifenden Denken ausgesprochen worden, aber zum Teil wie im Selbstbewusstsein als absolutes Wesen unmittelbar seiend, fällt in die Philosophie. Der Geist, nach allen Seiten vollendet, muss aber auch die natürliche Seite haben, welche in dieser Gestalt der Philosophie noch fehlt. Wie nun im Christentum die Weltgeschichte diesen Fortschritt des Geistes in seinem Selbstbewusstsein tat, so muss dieses Umschlagen auch im innersten Mysterion derselben, in der Philosophie, ebenso notwendig erfolgen; in der Tat tut die Philosophie in ihrer weiteren Entwickelung nichts anderes, als diese im Christentum bloss 'vorgestellte' Idee des absoluten Wesens zu 'begreifen'. Der absolute Geist ist dieses, dass er das ewige sich selbst gleiche Wesen ist, das sich ein Anderes wird und dieses als sich selbst erkennt, das Unwandelbare, welches sich so das Unwandelbare ist, dass es aus seinem Anderssein beständig in sich zurückkehrt, — die skeptische Bewegung des Bewusstseins, aber so, dass das verschwindende Gegenständliche zugleich bleibt, oder in seinem Bleiben die Bedeutung des Selbstbewusstseins hat.

In der christlichen Religion ist dieses geistige Wesen zunächst so 'vorgestellt' worden, dass das ewige Wesen sich ein Anderes wird, die Welt erschafft, welche rein als 'ein Anderes' gesetzt ist.[4]) Hierzu tritt dann späterhin dieses Moment hinzu, dass dieses Andere 'an ihm selbst' nicht ein Anderes des ewigen Wesens ist, sondern das ewige Wesen an ihm selbst erscheint.[5]) Darin ist drittens die

---

[1]) *Vgl. Matth. 27 : 54. (Man beachte, dass dort der römische Hauptmann und seine Leute reden).* (B.)

[2]) *Die Selbstobjectivierung der chrestlichen Gemeinde* ἐν τῷ Χρηστῷ *ist eine naive und bzw. reflexionslose.* (B.)

[3]) Ὁ χρηστὸς Ἰησοῦς, ὁ γνήσιος τοῦ Πατρὸς υἱὸς. (B.)

[4]) *Vgl. 1 Joh. 5 : 19.* (B.)

[5]) *Vgl. Gal. 4 : 4, Joh. 10 : 30, 14 : 9.* (B.)

Gleichheit des Anderen und des ewigen Wesens, der Geist, das Zurückgekehrtsein des Anderen in das Erste enthalten, und zwar des Anderen nicht nur nach jenem Punkte, woran das ewige Wesen erschienen war, sondern des Anderen im Allgemeinen. Die Welt erkennt an diesem erscheinenden absoluten Wesen sich selbst; sie ist es also, die in das Wesen zurückgekehrt ist, und der Geist ist allgemeiner Geist.[1]) Indem aber diese Idee des Geistes den Christen zuerst in dieser blossen Form der Vorstellung erschien, so war ihnen Gott, das einfache Wesen der Juden, ausserhalb des Selbstbewusstseins; ein solcher Gott denkt wohl, aber er ist' nicht das Denken, sondern steht jenseits der Wirklichkeit[2]), ist nur das Anderssein der sinnlich angeschauten Welt. Entgegen steht jenem ebenso ein einzelner Mensch, das Moment der Einheit der Welt und des Wesens, und der Geist, die Allgemeinheit dieser Einheit, als eine glaubende 'Gemeinde', die diese Einheit nur in der Vorstellung, deren Wirklichkeit aber in der Hoffnung einer Zukunft hat.[3])

Die Idee im reinen Gedanken — dass Gott dies nicht äusserlich als ein Subject tut, alles dies also nicht als ein zufälliger Entschluss und Ratschluss Gottes geschehe, dem es einmal eingefallen sei, so zu handeln, sondern dass Gott diese Bewegung als die erscheinenden Momente seines Wesens, als seine ewige Notwendigkeit an ihm selbst ist, die gar nicht in die Bedingungen des Geschehens fällt, — finden wir bei philosophischen oder bestimmter platonischen Juden ausgesprochen.

---

[1]) *Vgl. 1 Cor. 3 : 16, 12 : 4, 12 : 11.* (B.)

[2]) *„Wisset, dass euer Herr im Himmel ist." Eph. 6 : 9. — „Dass ihr auch einen Herrn im Himmel habt." Kol. 4 : 1; vgl. Matth. 6 : 9, Marc. 12 : 25, 1 Kor. 15 : 47, Gal. 1 : 8, u. s. w. — „Der erste und oberste Himmel — es giebt deren zehn — steht still und dreht nicht; er heisst auf lateinisch Empyreum, zu deutsch Feuerhimmel, weil er in übernatürlich hellem Scheine glüht und leuchtet. In ihm wohnt Gott mit seinen Auserwählten." Konrad von Megenberg († 1374), 'Das Buch der Natur' 2 : 1. — Jakob Böhme: „Die Menschen haben je und alleweil gemeint, der Himmel sei viele hundert oder tausend Meilen von diesem Erdboden entfernt und Gott wohne allein in diesem Himmel... Der rechte Himmel ist allenthalben, auch an dem Orte, wo du stehest und gehest." ('Aurora', Cap. 19.) — „Ich selbst bin Himmel und Hölle," soll der Perser Omar Kajjám (Rubáiját) geschrieben haben. — In der Tat gestattet Gottes Allgegenwart weder Himmel noch Hölle in den einseitigen und beschränkten Bedeutungen jener Wörter und hat die neuere Astronomie die Wohnung Gottes, an die bis dahin die gelehrtesten und freisinnigsten Männer geglaubt hatten, geradezu vernichtet. Uebrigens hat schon Philo Judæus geschrieben, die wirkliche Hölle sei das Leben des Bösen: 'de congr. erud. grat.' 11. — Dio Chrysostomus:* Οὐκ εἰσιν ἔξωθεν τῶν ἀνθρώπων οἱ πονηροὶ καὶ ἀγαθοὶ δαίμονες, οἱ τὰς συμφορὰς καὶ εὐτυχίας φέροντες αὐτοῖς, ὁ δὲ ἴδιος ἑκάστου νοῦς, οὗτός ἐστι δαίμων τοῦ ἔχοντος ἀνδρός. *(4 : 79.) Vgl. Gal. 2 : 20, Matth. 12 : 43—45, u. s. w. — Hieronymus: „Ignes quoque Gehennæ et tormenta quæ Scriptura Sacra peccatoribus minatur (Matth. 5 : 22. 29, 23 : 33) non ponit Origenes in suppliciis, sed in conscientia peccatorum." (Ep. 94 ad Avit.) Hieronymus sagt selbst, die Kirche habe die Vorstellung von den ewigen Höllenstrafen nur des Nutzens wegen bewahrt und man müsse dies denen verheimlichen, welche dadurch vom Sündigen abgehalten würden, — „quæ nunc abscondenda sunt ab his quibus timor utilis est, ut dum supplicium reformidant, peccare desistant." (Comm. ad Is. cap. ult.) — „Der Mensch hat die Hölle in ihm selbst," hat auch Luther geschrieben: 'Vierzehn Trostmittel' 1 : 1. Und Fichte sagt: „Das, was sie Himmel nennen, liegt nicht jenseits des Grabes; es ist schon hier um unsere Natur verbreitet und sein Licht geht in jedem Herzen auf." — Hegel: „Das Jenseits Gottes aufgehoben!" (12 : 287.)* — (B.)

[3]) *Vgl. Joh. 10 : 16, Röm. 8 : 24.* (B.)

Die Geburtsstätte für diesen Standpunkt fällt in die Gegend, wo das Morgenland und das Abendland an einander gerungen, denn die orientalische freie Allgemeinheit und die europäische Bestimmtheit sind in ihrer Durchdringung der Gedanke. Bei den Stoikern ist auch die Allgemeinheit des Denkens vorhanden; sie steht aber der Empfindung, dem äusserlichen Dasein gegenüber. Die orientalische Allgemeinheit ist dagegen ganz frei, und das Princip der Allgemeinheit, selbst als Besonderes gesetzt, ist das abendländische Denken. Vornehmlich in Alexandrien ist diese Form der Philosophie ausgebildet worden[1]), aber zugleich mit Rücksicht auf die frühere Ausbildung des Gedankens, in welcher die zum Teil unscheinbaren Anfänge der Gedankenbildung des Concreten liegen, die jetzt zur Hauptsache wird. Schon in der pythagoreischen Philosophie sahen wir den Unterschied als 'Trias'; bei Plato sahen wir dann die einfache Idee des Geistes, als die Einheit der unteilbaren Substanz und des Andersseins, wenn auch nur als ein Zusammengemischtsein aus beiden, auftreten. Das ist das Concrete, aber

---

[1]) *Strabo:* ἡ μὲν Ἀντιόχεια μετρόπολίς ἐστι τῆς Συρίας, ἡ δὲ Ἀλεξάνδρεια μέγιστον ἐμπόριον τῆς οἰκουμένης ἐστίν *16 : 2, 5 und 17 : 1, 13. — Le Christ lui-même, quoique d'origine juive, nous est venu de l'Égypte. (Matth. 2 : 15.) Alfred Loisy, en traitant de notre second évangile canonique, parle du „document exploité par l'évangéliste,... des souvenirs de Pierre" ('Les évangiles synoptiques' 1907 1 : 113), et le voilà bien près de l'origine évangélique, mais à son insu, car ces 'souvenirs de Pierre' étaient des souvenirs fictifs alexandrins. La première épitre de Pierre, écrit romain, parle de Marc 'son fils' en présupposant le même évangile de Pierre, c'est à dire l'évangile appelé plus tard celui des Égyptiens, ces chrétiens ouvertement gnostiques. Jules Cassien, qui venait de l'école de Valentin et a été chef de 'docètes' au deuxième siècle, a fait usage de l'évangile des Égyptiens (Clém. Strom. 3 : 13), présupposé aussi par Irénée 3 : 11. 9 et par Tertullien de Præscr. Hær. 49, et Sérapion d'Antioche a écrit que les 'docètes' se servaient de l'évangile de Pierre. (Eus. H. E. 6 : 13.) Les souvenirs de Pierre, écrits, comme on a raconté à Papias, par son interprète Marc (Eus. H. E. 3 : 39, 15), le fondateur de l'église d'Alexandrie (Eus. H. E. 2 : 24), ont été connus de Justin (Dial. 106), mais après l'arrivée de celui-ci à Rome ils ont été obscurcis dans son esprit par les livres évangéliques trouvés à la capitale. Mangenot, érudit catholique, en parlant de nos évangiles synoptiques, dit à bon droit qu'il existe entre eux un lien étroit; et nous autres, nous aurons à dire qu'ils sont tous les trois des redactions romaines d'un original venu d'Alexandrie et en honneur à Rome aussi jusqu' au milieu du deuxième siècle, mais rejeté par l'église de la capitale après la rupture de ses chefs avec le gnosticisme, nommément celui de Valentin, qui continuait de contester l'autorité des autres. (Irénée 3 : 2, 1.) Tatien, disciple de Valentin et de Justin et auteur du Diatessaron syrien (Eus. 4 : 29, 6), a vécu à Rome (Eus. H. E. 5 : 13, 1), et Clément d'Alexandrie, qui conservait une sympathie timide pour le vieil évangile de sa ville, mais reconnaissait que les autres valaient mieux, se rattache à la tradition romaine par Tatien son maître (Strom. I p. 274 d Sylb.); Irénée, le bonhomme des quatre colonnes (3 : 11, 8), a visité Rome aussi (Eus. H. E. 5 : 4), et c'est la volonté de Rome en cette matière qui a prévalu autour de la Méditerranée dans la seconde moitié du deuxième siècle. Mais si jamais on retrouvait en Égypte le livre entier dont nous avons déja le fragment qui va par le nom de Pierre, nous y verrions à sa place non seulement les sentences déja retrouvées, mais aussi l'histoire de la femme adultère (mise par Loisy après Mc 12 : 17), et nous y trouverions Mc 14 : 53 a. 54. 66 — 15 : 1 à peu près immédiatement avant ce que nous avons déja du livre original, qui ne connaissait ni notre Judas ni la condamnation par le conseil juif. La fin du livre montrerait que 'Paul' a cité le livre alexandrin en écrivant 1 Cor. 15 : 1—7 et qu' Ignace aux Smyrnéens 3 : 2 ainsi que Luc 24 : 34 sont de la même provenance, pour ne dire rien, par exemple, de l'épitre de Barnabé, de celles de Clément et des Homilies de Pierre.* (B.)

nur in einfachen Momenten, nicht auf die umfassende Weise, dass das Anderssein überhaupt alle Wirklichkeit der Natur und des Bewusstseins ist, — und die zurückgekehrte Einheit als solche Selbstbewusstsein, nicht nur ein Gedanke, sondern lebendiger Gott ist. Bei Aristoteles endlich ist die ἐνέργεια, als das sich selbst denkende Denken, das Concrete. Heisst diese Philosophie also auch neupythagoreisch und neuplatonisch, so kann man sie doch auch neuaristotelisch nennen [1]), denn die Alexandriner haben ebenso den Aristoteles bearbeitet als den Plato und beide sehr hoch geschätzt, wie sie denn deren Philosophien zu Einer Einheit verbanden.

Aber der 'Unterschied' zwischen diesem Standpunkte und dem früheren ist näher aufzufassen. Schon in den früheren Philosophien haben wir gesehen, dass der Noûs das Wesen der Welt ist, und ebenso fasste Aristoteles die ganze Reihe der lebendigen und geistigen Dinge so, dass er den Begriff für das Wahrhafte derselben anerkannt hat. Bei den Stoikern ist diese Einheit, dieses Systematische auf das bestimmteste herausgehoben worden, während Aristoteles mehr dem Einzelnen nachgegangen ist. Diese Einheit des Gedankens haben wir besonders bei den Stoikern einerseits als die Rückkehr des Selbstbewusstseins in sich gesehen, so dass der Geist durch die Reinheit des Denkens selbstständig in sich ist; andererseits haben wir daselbst eine Objectivität gesehen, in der der λόγος wesentlich die durchdringende Grundlage der ganzen Welt geworden ist. Bei den Stoikern ist diese Grundlage nun aber nur substantial geblieben, und hat so die Form des 'Pantheismus' angenommen, denn das ist das Nächste, auf das man verfällt, wenn man als das Wahre das Allgemeine bestimmt. Der Pantheismus ist der Anfang der Erhebung des Geistes, indem er alles in der Welt als ein Leben der Idee auffasst. Wenn nämlich das Selbstbewusstsein aus sich, aus seiner Unendlichkeit, seinem Sich-selbst-Denken heraustritt zum Bestimmten, zu besonderen Dingen, Pflichten, Verhältnissen, oder wenn der Gedanke, der diese allgemeine Substanz denkt, von da zum Besonderen übergeht, den Himmel, die Gestirne, den Menschen u. s. f. denkt, so fällt er von dem Allgemeinen unmittelbar in's Besondere oder unmittelbar in's Endliche; denn alles dies sind endliche Gestalten. Das Concrete aber ist das Allgemeine, was sich besondert, und in diesem Besonderen, in dieser Verendlichung doch bei sich selbst unendlich bleibt. Beim Pantheismus dagegen verendlicht sich bloss die eine allgemeine Substanz und tritt damit herunter. Das ist die Weise der 'Emanation', wonach das Allgemeine, indem es sich besondert, Gott, indem er die Welt erschafft, durch das Besondere sich verschlechtert [2]), sich eine Grenze setzt, so dass diese Verendlichung ohne Rückkehr in sich selbst ist. Dasselbe Verhältnis findet sich auch in der Mythologie der Griechen und Römer; das Bestimmen und Gestalten des Gottes, der kein blosses Abstractum bleibt, ist eine Verendlichung Gottes, der nur bis zum Kunstwerk fortgeht, aber das Schöne bleibt selbst eine endliche Gestalt, die nicht dazu gebracht wird, der freien Idee zu

---

[1]) *Die Schreibart Plotins erinnert sogar unmittelbar weit mehr an die aristotelische als an die platonische und neuplatonisch ist in ihm auch der Begriff nur durch 'absolute Verkehrung'.* (B.)

[2]) *Dass sich das Hervorbringende und das Hervorgehende wie das Bessere und das Schlechtere verhalten, ist auch noch die Meinung des Proklos (410—485), mit dessen Dreieinigkeit von Verharrung, Hervorgang und Wiederkehr die alte Philosophie am Ende das Wahre sagt, und es gleich wieder verkehrt sagt.* (B.)

entsprechen.[1]) Das Bestimmen, das Besondern, die Realität der Objectivität muss nun von der Art sein, dass sie dem anundfürsichseienden Allgemeinen adæquat ist; dieses Adæquatsein fehlt den Göttergestalten, wie den Gestalten, die natürlich sind, und denen, die Pflichten heissen.

Das Bedürfnis ist also jetzt, dass der wissende Geist, der so aus der Gegenständlichkeit in sich zurückkehrt und sich erinnert, die Welt, die er verlassen hat, mit sich versöhne, so dass ihre Objectivität zwar eine vom Geist unterschiedene, aber mit ihm adæquate Welt sei. Dieser concrete Standpunkt, der, wie er der der Welt ist, so auch der Standpunkt der Philosophie wird, ist das Hervorgehen des Geistes[2]) denn dieses erst ist der Geist, nicht nur reines Denken zu sein, sondern Denken, das sich gegenständlich macht und darin selbst bei sich ist und sich erhält. Die früheren Objectivierungen des Gedankens sind ein Heraustreten nur in die Bestimmung, in die Endlichkeit, nicht in eine objective Welt, die dem Anundfürsichseienden selbst adæquat ist. Der allgemeine Standpunkt der neuplatonischen oder alexandrinischen Philosophie ist hiernach, aus dem Verluste der Welt sich eine Welt zu erzeugen, die zugleich in ihrer Æusserlichkeit eine innerliche bleibt und so eine 'versöhnte' ist, und dies ist die Welt der Geistigkeit, die hier beginnt. Die Grundidee war so 'das Denken, das sich selbst denkt', also mit seinem Gegenstande, dem Gedachten, identisch ist, so dass wir das Eine und das Andere und die Einheit Beider haben.

Diese concrete Idee ist wieder hervorgekommen, und in der Ausbildung des Christentums, als das Denken auch in ihm aufging, als die 'Dreieinigkeit' gewusst worden, und diese Idee ist das Wesen an und für sich. Diese Idee entwickelte sich von Platon und Aristoteles aus nicht unmittelbar, sondern nahm den Umweg des Dogmatismus. Bei den ersteren trat sie zwar unmittelbar als Höchstes hervor, aber neben ihr und ausser ihr kommt noch der andere Inhalt, der Reichtum der Gedanken des Geistes und der Natur vor und wird so aufgefasst. Aristoteles hat so das Reich der Natur begriffen, und bei Plato ist das Entwickelte nur in einer losen Mannigfaltigkeit dargestellt. Dass aber die Idee als das eine alles umfassende und in sich enthaltende Wahre erscheine, dazu gehörte, dass dieses Endliche, dieser gesammte weitere Inhalt

---

1) *„Das Schöne ist wesentlich das Geistige, das sich sinnlich äussert, sich im sinnlichen Dasein darstellt." (11 : 345.) „Das Schöne bestimmt sich als das sinnliche Scheinen der Idee." (10, 1 : 141.) „In den Künsten liegt, dass der Mensch aus sich das Göttliche hervorbringt." (Unten) „Das Reich der schönen Kunst ist das Reich des absoluten Geistes." (10, 1 : 121.) „Die Kunst hat keinen anderen Beruf, als das Wahre, wie es im Geiste ist, seiner Totalität nach mit der Objectivität und dem Sinnlichen versöhnt vor die sinnliche Anschauung zu bringen." (10, 2 : 255.) „Das wäre die ursprüngliche wahre Stellung der Kunst als nächste unmittelbare Selbstbefriedigung des absoluten Geistes." (10, 1 : 131.) „Sie hat in sich selbst eine Schranke und geht deshalb in höhere Formen über." (A. a. O.) „Die Poesie ist diejenige besondere Kunst, an der zugleich die Kunst selbst sich aufzulösen beginnt und für das philosophische Erkennen ihren Uebergangspunkt zur religiösen Vorstellung als solcher, sowie zur Prosa des wissenschaftlichen Denkens erhält. Die Grenzgebiete der Welt des Schönen sind auf der einen Seite die Prosa der Endlichkeit und des gewöhnlichen Bewusstseins, aus der sich die Kunst zur Wahrheit herausringt, auf der anderen Seite die höheren Sphären der Religion und Wissenschaft, in welche sie zu einem sinnlichkeitsloseren Erfassen des Absoluten übergeht." (10, 3 : 232—233.)* (B.)

2) Ἡ τοῦ πνεύματος ἐκπόρευσις. *(Vgl. Joh. 15 : 26.)* (B.)

von Bestimmungen auch auf seine endliche Weise aufgefasst, d. h. in der endlichen Form eines allgemeinen Gegensatzes zusammengefasst wurde. Das war die Function des Dogmatismus, der dann durch den Skepticismus aufgelöst worden ist. Die Auflösung alles Besonderen und Endlichen, welche das Wesen des Letzteren ausmacht, ist von Platon und Aristoteles nicht vorgenommen und somit die Idee von ihnen nicht als das alles Enthaltende 'gesetzt' worden. Jetzt ist der Gegensatz aufgelöst und der Geist zu seiner negativen Ruhe gekommen. Das Affirmative dagegen ist die Ruhe des Geistes in sich selbst[1]), und zu dieser Freiheit von allem Besonderen geht der Geist jetzt fort. Es ist das Wissen von dem, was der Geist an sich ist, nachdem er durch die Auflösung aller Endlichkeit in sich zur Versöhnung gekommen ist. Diese ewige Ruhe des Geistes in sich selbst macht nun seinen Gegenstand aus; er weiss davon und strebt, sie denkend weiter zu bestimmen und zu entwickeln. Darin ist auch das Princip der 'Evolution', der freien 'Entwickelung', enthalten; alles andere ausser dem Geiste ist nur endlich und sich auflösend. Wenn dann der Geist zum Besonderen fortgeht, ist dieses Besondere bestimmt als ein in dieser Idealität schlechthin Enthaltenes, was der Geist als ein Unterworfenes weiss. Das ist das 'affirmative' Resultat der skeptischen Philosophie. — Es ist einleuchtend, dass auf 'diesem' Standpunkte auf ganz andere Weise geredet werden wird: Gott, der an und für sich reine, absolute Geist, und dessen Tätigkeit in sich ist jetzt der Gegenstand.[2]) Gott wird aber nun nicht mehr als das Abstracte gewusst, sondern als das Concrete in sich selbst, und dieses Concrete ist eben der Geist.[3]) Gott ist lebendig, das Eine und das Andere und die Einheit der unterschiedenen Bestimmungen, denn das Abstracte ist nur das Einfache, das Lebendige hat aber den Unterschied in ihm selbst und ist darin doch bei sich.

Näher haben folgende Punkte das Interesse des Geistes besonders für sich in Anspruch genommen. Erstens dass dieses subjectiv gewordene Bewusstsein das Absolute als das Wahre sich zum Gegenstande macht, dieses Anundfürsichseiende aus sich heraussetzt, oder dass es zum 'Glauben' an Gott kommt[4]), dass Gott nun manifestiert wird, in die Erscheinung tritt, d. h. für das Bewusstsein ist. Eben das Anundfürsichseiende, ganz Allgemeine, zugleich als gegenständlich gesetzt, ist 'Gott'.[5]) Damit tritt das Verhältnis des Menschen zu diesem seinem Gegenstande, dem absolut Waren, ein. Dieser neue Standpunkt, der von jetzt an absolutes Interesse gewinnt, ist also nicht ein Verhältnis zu äusserlichen Dingen, Pflichten u. s. f.: diese sind alle ein Bestimmtes, Beschränktes, nicht das alles umfassende Bestimmen, wie das ist, was so eben genannt worden ist. Es ist in diesem Verhältnis ebenso aufgehoben die blosse Richtung des Subjectes auf sich, dieses Reden von dem 'Weisen' nach seiner Einseitigkeit. Dieselbe Freiheit, Säligkeit, Unerschütterlichkeit, welche Zweck des Epikurismus, Stoicismus und Skepticismus war, soll zwar immer noch für das Subject erreicht werden, aber

---

[1]) Ἡ ἡσυχία τοῦ πνεύματος ἐν ἑαυτῷ. (B.)

[2]) *Vgl. Apg. 17 : 24—28, 1 Kor. 12 : 6, 1 Joh. 4 : 13.* (B.)

[3]) *„Gott ist Geist" (Joh. 4 : 24); „der Geist ist die Wahrheit." (1 Joh. 5 : 6.)* (B.)

[4]) *Der Glaube ist das als Bejahung bewusst werdende Gefühl des Zusammenhangs mit dem zunächst Unbegriffenen.* (B.)

[5]) *Man übersehe nicht das 'ruhig Zerstörende' des Satzes.* (B.)

jetzt wesentlich vermittelt nur durch die Richtung auf Gott, durch das Interesse für das anundfürsichseiende Wahre, nicht durch die Flucht aus dem Objectiven, so dass durch das Objective selbst die Freiheit und Säligkeit für das Subject erworben wird. Dies ist der Standpunkt der 'Verehrung', 'Betrachtung' Gottes, so dass durch die Richtung des Menschen auf dieses sein Object, was als frei und fest gegenübersteht, der Zweck der eigenen Freiheit des Subjectes erreicht wird. [1])

Es sind nun hierin zweitens Gegensätze enthalten, die notwendig das Interesse des Geistes erregen und um deren Vermittelung es wesentlich zu tun ist. Wird jene Stellung einseitig genommen, so ist Gott 'jenseits' und der Mensch in seiner Freiheit 'diesseits'. Eine solche dem Objectiven gegenüberstehende Freiheit, worin der Mensch als denkendes Selbstbewusstsein die Beziehung seiner reinen Innerlichkeit auf sich als das Absolute erfasst, ist aber nur formal absolut, nicht concret. Insofern nun auch der menschliche Wille sich als negativ gegen das Objective bestimmt, entsteht das 'Böse', das 'Uebel' im Gegensatz gegen das absolut Affirmative. [2])

Ein dritter wesentlicher Hauptpunkt des Interesses ist die Form, in welcher nun Gott überhaupt gefasst werden muss; denn indem es wesentlich zum Begriffe des Geistes gehört, Gott als concreten, lebendigen Gott zu bestimmen, ist es

---

1) *Die 'Andacht' zu Gott, zum gegenständlich gemachten Wahren, das Daranhindenken, welches als solches vor dem Wahren als vor dem Unbegriffenen weil Undurchdachten steht, wird sich als geistige Richtung auf dieses concret gewordene Eine in seiner Innigkeit zu einem Durchdenken erheben, in welchem die Vernunft die göttliche Wahrheit als ihre eigene Wahrheit erkennen lernt.* (B.)

2) *„Wenn wir uns an die Wahrnehmung, wenden, so findet sich in der Welt viel Gutes, aber auch unendlich viel Böses." (12 : 534.) — „Quærunt itaque a nobis unde sit malum." August. c. Julian. 1 : 3. —* Ἔφασαν οἱ Πυθαγόρειοι μὴ δύνασθαι τὸν θεὸν πάντ' ἐπὶ τὸ ἄριστον ἄγειν· *ap. Theophrastum. — Chrysippus:* Ἡ κακία οὐκ ἀχρήστως γίνεται πρὸς τὰ ὅλα· οὔτε γὰρ τἀγαθὰ ἦν. Κακίαν καθόλου ἆραι οὐ δυνατόν ἐστιν. *Ap. Plut. de St. rep. 35. 37. —* Οἱ Ἡγησιακοί· ἡ εὐδαιμονία ἀνύπαρκτός ἐστιν. *(D. L. 2 : 94.) — Jesua ben Sira: „Man darf nicht sagen, dieses sei schlechter als jenes, denn alles ist schätzbar zu seiner Zeit." (39 : 34.) — Die alexandrinische Weisheit zu Gott: „Denn du liebst alles was da ist, und hast gegen nichts Abscheu von den Dingen, die du geschaffen hast." (Sap. 11 : 24.) — Das Evangelium: „Er lässt seine Sonne aufgehen über die Bösen und über die Guten und lässt regnen über Gerechte und Ungerechte." (Matth. 5 : 45; vgl. Sen. de Ben. 4 : 26.) — „Unde (ergo) malum et quare?" (Tertull. de Præscr. Hær. 7.) — Als blosse 'Negation' wird das Böse von Origenes aufgefasst: 'de Princ.' 2 : 2. — Augustin: „Nihil est malum nisi privatio boni." (Contra Jul. 1 : 3.) „Mali nulla natura est, sed amissio boni mali nomen accepit." ('De C. D.' 11 : 9.) — Thomas: „Nomine mali significatur quædam absentia boni." (S. Th. 1 : 48, 1.) — Proklos:* Τῶν κακῶν ἑαυτῷ τὸ θνητὸν ζῷον αἴτιον. *('In Plat. Tim.' 335 b.) Eine* ἀπόστασις *oder defectio a principio findet sich schon beim Plotin (Enn. 5 : 5, 1), was sich nachher als 'Abfall' bei Schelling (6 : 38. 552) wiederfindet. Spinosa: „Non possum concedere peccata et malum quid positivum esse." (Ep. 19 oder 32.) Leibniz: „Le mal ne vient que de la privation." (Erdm. 549 b.) — Das Gute jedoch und das Uebel, bzw. das Böse, sind gleichmässig positiv und negativ, je nachdem sich das Wahre in demselben betrachtet, dessen Wirklichkeit ewiglich als Anfang Verkehrtsein setzt, damit Gutsein der Zweck sein könne. Das Uebel hat keinen anderen Grund als das Gute und ist in der als Tätigkeit und Wirksamkeit gefassten Wirklichkeit dessen Kehrseite als dasjenige, von dem sich das Wirkliche entfernt, indem es ein Anderes anstrebt; das Böse und das Gute verhalten sich wie Selbstentzweiung und Selbstvereinigung der nämlichen Wirklichkeit.* (B.)

unerlässlich, dass Gott im Verhältnis zur Welt, zum Menschen, gedacht wird. Dieses Verhältnis zur Welt ist dann ein Verhältnis zu einem Anderen, was damit zunächst 'ausserhalb Gottes' erscheint; aber weil dieses Verhältnis 'seine' Tätigkeit ist, so ist dies, dass Verhältnis in sich zu haben, ein Moment seiner selbst. Weil der Zusammenhang Gottes mit der Welt eine Bestimmung in ihm selbst ist, so ist das Anderssein des Einen, die Zweiheit, das Negative, die Unterscheidung, das Sich-Bestimmen überhaupt wesentlich ein in ihm zu denkendes Moment, oder Gott schliesst sich in sich selbst auf, setzt also unterschiedene Bestimmungen in sich. Dieses Unterscheiden in ihm selbst, seine concrete Natur, ist der Punkt, wo das Anundfürsichseiende mit dem Menschen, mit dem Weltlichen zusammenhängt und dieses mit ihm vermittelt wird. Wir sagen, Gott hat den Menschen, die Welt erschaffen; dies ist eine Bestimmung seiner in ihm selbst und zugleich der Punkt des Anfangs, die Wurzel des Endlichen in Gott selbst. Auf diese Weise ist also das, was nachher endlich erscheint, noch sein Erzeugnis in ihm selbst, die besonderen Ideen, die Welt in Gott selbst, die göttliche Welt, an der Gott angefangen hat sich zu unterscheiden und seinen Zusammenhang mit der zeitlichen Welt hat. Darin, dass Gott als concret vorgestellt wird, haben wir unmittelbar eine göttliche Welt in ihm selbst.

Indem die Gestaltungen des Göttlichen als Natürliches und Politisches sich von dem Wahren getrennt haben und die zeitliche Welt den Menschen als das Nichtwahre erschienen ist, hat viertens der Mensch 'Gott im Geist' erkannt; er hat erkannt, dass die natürlichen Dinge und der Staat nicht, wie in der Mythologie, die Weise seien, in der Gott da sei, sondern die Weise sei in ihm selbst, als eine intelligible Welt. Das Unglück der römischen Welt lag in der Abstraction von dem, worin der Mensch bisher seine Befriedigung fand; diese Befriedigung entsprang eben aus jenem Pantheismus, wonach der Mensch in den natürlichen Dingen, wie Luft, Feuer, Wasser u. s. f., und dann in seinen Pflichten, im politischen Leben des Staats sein Wahres und Höchstes hatte. Jetzt ist hingegen in dem Schmerze der Welt über ihre Gegenwart die Verzweiflung eingetreten, der Unglaube an diese Gestaltungen der natürlichen endlichen Welt und an die sittliche Welt des Staatslebens; dieser Gestaltung der Wirklichkeit in der äusserlichen und sittlichen Natur ist der Mensch ungetreu geworden. Der Zustand, den man das Leben der Menschen in der Einheit mit der Natur nennt und in welchem der Mensch Gott mit der Natur hat, weil er darin seine Befriedigung findet, hat aufgehört. Die Einheit des Menschen mit der Welt ist so gebrochen, damit sie auf höhere Weise wieder hergestellt, die Welt in Gott als intelligible Welt aufgenommen werde. Das Verhältnis des Menschen zu Gott bestimmt sich damit als Ordnung des Heils im Cultus, besonders aber auch als Philosophie, mit dem ausdrücklichen Bewusstsein des Zwecks, dass das Individuum sich dazu fähig machen soll, dieser intelligiblen Welt anzugehören. Die Art und Weise, wie der Mensch sich 'sein Verhältnis' zu Gott denkt, wird besonders dadurch bestimmt, wie der Mensch sich Gött denkt. Es ist falsch, was man jetzt wohl sagt, man brauche Gott nicht zu kennen und könne dieses Verhältnis doch erkennen. Indem Gott das Erste ist, bestimmt er das Verhältnis, und um daher zu wissen, was das Wahre des Verhältnisses sei, muss man Gott kennen. Indem also das Denken bis zur Negation des Natürlichen fortgeht, ist es jetzt daran, das Wahre nicht in einer existierenden Weise zu suchen, sondern aus der Erinnerung wieder herauszu-

gehen zu einem wahrhaft Objectiven, was seine Bestimmung aus der eigenen Natur des Denkens schöpft.

Das sind die Hauptmomente des jetzigen Standpunktes, und hierher gehört, was die Neuplatoniker gedacht haben. Vorher ist jedoch im Vorbeigehen noch von Philo dem Juden zu sprechen, und einiger Momente zu erwähnen, die in der Kirchengeschichte vorkommen.

A. PHILO.

Philo, ein gelehrter Jude zu Alexandrien [1]), lebte um und nach Christi Geburt unter den ersten römischen Kaisern; er wurde nämlich zwanzig Jahre vor Christus geboren, war aber noch später als dieser am Leben. Er ist derjenige, in dem wir zuerst diese Wendung des allgemeinen Bewusstseins als philosophisches Bewusstsein aufgehen sehen. Unter Caligula, bei dem von Apion die Juden sehr übel angeschrieben worden, wurde er bei Jahren als Gesandter seines Volks nach Rom geschickt, um den Römern über die Juden eine bessere Vorstellung beizubringen. Legendenhaft ist es, dass er auch unter dem Kaiser Claudius nach Rom gekommen sei und dort den Apostel Petros kennen gelernt habe. [2])

Philo hat eine ganze Reihe von Werken verfasst, von denen noch viele vorhanden sind, z. B. 'Vom Bau der Welt', 'Von den Belohnungen und Strafen', 'Von den Opfernden', 'Von den Allegorien des Gesetzes', 'Von den Träumen', 'Dass Gott unveränderlich sei' u. s. w.; sie sind 1691 zu Frankfurt in Folio herausgekommen, und dann von Pfeiffer in Erlangen. [3]) Philo war wegen seiner Vielwisserei berühmt und mit den griechischen Philosophien sehr gut bekannt.

Ihn zeichnet besonders aus die platonische Philosophie, und dann, dass er

---

[1]) *Philo der Jude,* ὁ πυθαγόρειος Φίλων, *wie ihn der alexandrinische Clemens (Strom. I) nennt,* ἐξ οὗ οἶμαι καὶ πᾶς ὁ ἀλληγορικὸς τῆς γραφῆς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ λόγος ἔσχεν ἀρχὴν εἰσρυῆναι *(Photius Cod. 105), redet von 'unserem' Alexandrien ('leg. ad Gaium' 22) und nennt sich einen 'Hellenisten'; 'unsere Sprache' ist ihm ('De conf. ling.' 26) das Griechische, wogegen noch einem Josephus (A. J. 3 : 1, 6) 'unsere Sprache' das Aramäische ist. „Hebräisch konnte er nicht," sagt 1907 der katholische William Barry S. 68 eines italiänischen Buches über 'la tradizione scritturale'. Und in der Tat, Philo nennt nicht bloss die aramäische (d. h. eigentlich nicht 'chaldäische' oder babylonische, sondern vielmehr aus Syrien eingedrungene) Wortform* πάσχα *'chaldäisch' ('De vit. Mos.' 3 : 29), sondern lässt auch das Gesetz anfangs 'chaldäisch' geschrieben sein (a. a. O. 2 : 5); der Name 'Baithuêl', der nach Josephus (A. J. 1 : 19, 3)* θεία ἑστία *und wirklich 'Haus Gottes' bedeutet, heisst unserem vorchristlichen Kirchenvater ('De Fug.' 9) 'Tochter' Gottes, und 'Phanuêl', nach Josephus (A. J. 1 : 20, 2) so viel wie* πρόσωπον θεοῦ *oder 'Antlitz Gottes', fasst er als Gottes 'Abwendung'. ('De Conf. Ling.' 26.) Philo hat nicht einmal gewusst, dass in der von ihm gebrauchten und für inspiriert ausgegebenen alexandrinischen Uebersetzung des jüdischen Gesetzes 'Kyrios' oder 'Herr' verheimlichend (vgl. Jos. über 'die jüdischen Altertümer' 2 : 12, 4) statt des Namens JHVH oder JHV eingesetzt worden war; man sehe nur seine Schrift vom Leben Mosis 3 : 8 14 (vgl. 'de Abr.' 24).* (B.)

[2]) Bruck. Hist. crit. philos. T. II, p. 797, 799, et notæ; Phil. De legatione ad Gajum, p. 992 (ed. Francf. 1691); Joseph. Antiq. Jud. 18 : 10, p. 649; Euseb. Hist. Eccles. 2 : 18; cf. Fabric. Biblioth. Gr. Vol. III, p. 115 (Hamburg 1708).

[3]) *In Bohn's libraries, London, ist seit 1854—'55 eine von C. D. Yonge besorgte englische Uebersetzung zu haben, die noch immer ihren Nutzen haben kann, obgleich sie höheren Anforderungen nicht genügt.* (B.)

bemüht war, die Philosophie in den... heiligen Schriften der Juden aufzuzeigen. Indem er die Geschichte des jüdischen Volks erklärt, haben die Erzählungen und Darstellungen darin die unmittelbare Bedeutung der Wirklichkeit für ihn verloren. Ueberall legt er einen mystischen und allegorischen Sinn in sie hinein, findet Plato in Moses, kurz, Philo zeigt dasselbe Streben, vermöge dessen die Alexandriner Philosopheme in der griechischen Mythologie erkannt haben. Seine Ideen enthalten die Natur des Geistes, im Elemente des Denkens zwar eben nicht begriffen, aber doch ausgedrückt, — ein Ausdruck, der zugleich noch höchst unrein und auf die mannigfaltigste Weise mit Gestalten der Einbildung vermischt ist. Durch den Geist der Philosophie sind die Juden genötigt worden, in ihren heiligen Büchern, wie die Heiden im Homer und in der Volksreligion, eine tiefere speculative Bedeutung zu suchen, und ihre religiösen Schriften als ein vollkommenes System göttlicher Weisheit darzustellen.[1]) Das ist der Charakter der Zeit, demzufolge in den Vorstellungen das Verständige nicht mehr ausgehalten hat. Das Hauptmoment hierbei ist dies, dass einerseits die Vorstellung noch an die Formen der Wirklichkeit gebunden ist; indem aber andererseits auch nicht mehr genügt was diese Formen nur unmittelbar aussprechen, entsteht das Bestreben, sie 'tiefer' zu fassen. Obgleich man die äusserlichen Geschichten in der jüdischen und heidnischen Religion als Autorität und Ausgangspunkt der Wahrheit vor sich hatte, fasste man doch den Gedanken, dass die Wahrheit nicht äusserlich gegeben sein könne. So hat man in das Geschichtliche den tiefen Gedanken hineininterpretiert, wie man sagt, — oder herausinterpretiert, und das ist die wahrhaftere Vorstellung. Denn beim göttlichen Buch, dessen Urheber der Geist ist[2]), kann man nicht sagen, dass diese Geistigkeit nicht darin gewesen sei. Es kommt aber darauf an, ob dieselbe tiefer oder oberflächlicher vorhanden ist; hatte also auch der Mann, der das Buch geschrieben hat, diese Gedanken nicht, so sind sie doch im Intensiven des Verhältnisses 'an sich' enthalten. Es ist überhaupt ein grosser Unterschied zwischen dem, was darin 'liegt', und dem, was 'ausgesprochen' ist. In der Geschichte, Kunst, Philosophie u. s. f. kommt es immer darauf an, dass das, was darin ist, auch heraus sei; die wesentliche Arbeit des Geistes ist ganz allein, das zum Bewusstsein zu bringen, was darin ist. Das Andere ist, dass, wenn auch aus einer Gestaltung, Religion u. s. f. das nicht 'herausgebracht' wird vor das Bewusstsein, was darin 'gelegen' hat, man doch nicht sagen kann, es sei nicht im menschlichen Geiste gewesen; im Bewusstsein war es nicht, in der Vorstellung auch nicht, aber darin ist es doch gewesen. Einerseits ist das

---

[1]) *Zu vergleichen: D. L. 2 : 11, Xen. Conv. 3 : 6, Tat. adv. Gr. 21, Dion. Chrys. or. 53, Cic. de D. N. 3 : 24, Orig. c. Cels. 4 : 48, Aristeas 150, Sap. Sal. 10 : 17, 18 : 24, Phil. Jud. de Jos. 6 (de Somn. 2 : 38), auct. de vita contempl. 10, 4 Esra 5 : 24. 26, 7 : 26; Ps. 62 : 11, 119 : 18, Hos. 14 : 10, Matth. 7 : 7, Röm. 2 : 20, 1 Cor. 10 : 4, Gal. 4 : 22—26, Eph. 5 : 25, Barn. 9 : 8, Clem. Hom. 6 : 18, Iren. 1 : 3. 6, Orig. contra Cels. 2 : 6, Porph. ap. Eus. H. E. 6 : 19, Porph. de Antro Nympharum (Ol. 13 : 102—112), Eus. Pr. Ev. 2 : 6, etc.* (B.)

[2]) *Das Concilium Vaticanum von den heiligen Schriften: „Spiritu Sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem." 'Petrus' im zweiten Jahrhundert: „Die heiligen Menschen Gottes haben geredet, getrieben von dem heiligen Geiste." (2 Petri 1 : 21.) Diodor:* Παρὰ μὲν τοῖς Ἀριανοῖς Ζαραθύστρην ἱστοροῦσι τὸν ἀγαθὸν δαίμονα προσποιήσασθαι τοὺς νόμους αὐτῷ διδόναι, παρὰ δὲ τοῖς Ἰουδαίοις Μωυσῆν τὸν Ἰαὼ ἐπικαλούμενον θεόν. *(Bibl. Hist. 1 : 94, 2.)* (B.)

Zum-bestimmten-Bewusstsein-Bringen des Gedankens ein 'Hineinlegen', aber andererseits, der Materie nach, ist es nicht' ein Hineinlegen.[1] Philo's Manier hat vornehmlich diese Seite. Das Prosaische ist verschwunden und so sind bei Schriftstellern der 'folgenden' Zeiten — Wunder etwas Gewohnliches, indem der äusserliche Zusammenhang nicht mehr nach seiner Notwendigkeit gefordert wird. — Die 'Grundvorstellungen' des Philo, und sie allein haben wir zu betrachten, sind nun etwa folgende.

1. Die Hauptsache ist bei Philo, 'Gott zu erkennen'. Hier sagt er erstens: Gott kann nur durch das Auge der Seele, durch das Schauen (ὅρασις) gewusst werden. Dies nennt er auch 'Entzuckung'[2], 'Verzückung', 'Einwirkung Gottes'; das finden wir jetzt oft. Zu diesem Behufe muss sich die Seele von dem Körper losreissen, das sinnliche Wesen aufgeben, und sich zu dem reinen Gegenstande des Gedankens erheben, wo sie Gott naher ist. Wir können dieses ein 'intelligibles Anschauen' nennen. Das Andere aber ist, dass Gott von dem Auge der Seele auch nicht erkannt werden kann: sie kann nur wissen, 'dass' er ist, nicht, 'was' er ist. Sein Wesen ist das 'Urlicht'.[3] Philo spricht hier ganz in morgenländischer Weise, denn das Licht ist freilich das Einfache, wogegen 'Erkennen' heisst etwas als ein Bestimmtes, in sich selbst Concrétes zu wissen. So lange also die Bestimmung des Einfachen festgehalten wird, lasst sich dieses Urlicht allerdings nicht erkennen, und indem Philo sagt „dieses Eine ist Gott als solcher", kann man nicht wissen, was Gott ist. Im Christentum dagegen ist das Einfache nur ein Momént, und erst das Ganze ist Gott der Geist.

Philo fahrt fort: „Das Erste ist der 'Raum' des Universums, das er umschliesst und erfullt; dieses Wesen ist sich selbst der Ort und von sich selbst erfüllt. Gott ist sich selbst genugsam, alles andere ist durftig und leer, und alles dieses erfullt er dann und hält es zusammen; selber aber wird er von Nichts umschlossen, weil er selber Einer und das All ist. Ebenso lebt Gott im Urbilde der Zeit (αἰών)"[4] — d. h. in dem reinen Begriffe derselben. Warum hat Gott nötig, sich mit sich zu erfüllen? Eben das Subjective, Abstracte, bedarf auch eines Objectes. Auch das All ist aber, wie bei Parmenides, das Abstractum, weil es nur die Substanz ist, die bei ihrer Erfullung leer bleibt. Die absolute Fulle dagegen ist das Concrete, und das ist erst der λόγος, worin man Erfüllendes, Erfulltes und das Dritte aus beiden hat.

2. Hierzu kommt Philo nun zweitens: „Das Ebenbild und der Abglanz Gottes ist die denkende Vernunft (λόγος)[5], der erstgeborene Sohn, der die Welt regiert und in Ordnung halt. Dieser λόγος ist der Inbegriff aller Ideen; Gott selber

---

[1] *Implicite und unentwickelt enthalten die heiligen Bücher unendlich viel mehr als unmittelbar in denselben zu lesen steht, — was sich freilich von jeder Schrift sagen lässt; die Bibel aber ist gleichwohl ein ganz besonders 'an sich' inhaltreiches Buch.* (B.)

[2] Ἔκστηθι σεαυτοῦ *Qu. rer. div. her. 14.* (B.)

[3] Phil. De confusione linguarum, p. 358; De special. legib. II, p. 806—807; De mundi opificio, p. 15; De migratione Abrahami, p. 393, 417—418; Quis rer. divin. hæres, p. 518; Quod Deus sit immutabilis, p. 301—302; De monarchia I, p. 816; De nomimum mutatione, p. 1045; De Cherub. p. 124; De somniis p. 576.

[4] Phil. De somniis, p. 574—575; Legis allegor. I, p. 48; Quod Deus sit immut., p. 298.

[5] Διάνοια καὶ λόγος ταὐτόν *Plat. Soph. 263 c.*

dagegen als der Eine, als solcher, ist nur das reine Sein (τὸ ὄν)[1] — wie auch Plato sich ausdrückte. Eigentlich ist dies schon ein Widerspruch, denn das Ebenbild kann nur darstellen was die Sache ist; ist also das Bild concret, so ist auch das Ursprüngliche als concret zu fassen. Consequent ist es übrigens, nachdem Philo einmal den Namen Gottes auf das Urlicht oder das reine Sein eingeschränkt hatte, zu behaupten, dass nur 'der Sohn' erkannt werden könne.[2]) Denn als dieses Sein ist Gott nur das abstracte Wesen, oder nur sein Begriff, und es ist ganz richtig, dass von der Seele nicht erkannt werden kann, 'was' dieses Sein sei, da es eben nur eine leere Abstraction ist. Was also erkannt werden kann, ist, dass 'das reine Wesen' nur eine Abstraction, mithin das Nichtige, nicht der wahrhafte Gott ist. Es kann also von Gott als 'Einem' gesagt werden, es werde nur gesehen, 'dass' er sei. Das Erkennen ist das Wissen von dem concreten Insichselbstbestimmtsein des lebendigen Gottes. Will man also Gott erkennen, so muss man zum Sein, als dem Ersten, auch das andere Moment rechnen; jenes ist mangelhaft, und ebenso abstract, als wenn wir sagen: „Gott der Vater"[3]), d. h. dieser unaufgeschlossene Eine, dieser Bestimmungslose in sich, der noch nicht geschaffen hat; das Andere aber ist das Bestimmen und Unterscheiden seiner in sich selbst, das Erzeugen. Das Erzeugte[4]) ist sein Anderes, was zugleich in ihm ist, ihm auch angehörig ist, und also Moment seiner selbst ist, wenn Gott concret und lebendig gedacht werden soll; dies ist es, was hier von Philo λόγος genannt wird.[5]) Im Christentum wird daher der Name Gottes nicht auf das Wesen eingeschränkt, sondern 'der Sohn' als eine Bestimmung aufgefasst, die selbst zum wahren Wesen Gottes gehört. Was Gott ist, ist er also nur als Geist, und das ist die Einheit dieser Momente.

Gottes 'Unterschiede' machen mithin nach Philo eben den Verstand (λόγος) selbst aus, der dann der herrschende 'Engel' (ἀρχάγγελος) ist, ein Reich des Gedankens, was das Bestimmtsein enthält. Das ist der Mensch als himmlischer Mensch, der 'Urmensch', der auch unter dem Namen der Weisheit (σοφία, 'Hhokmâ'), als Adam Kadmon, als der Aufgang der Sonne vorkommt, — der Mensch in Gott.[6])

---

1) Phil. De mundi opificio, pp. 4—6; De agricultura, p. 195; De somniis, pp. 597, 599.

2) Οὗτος γὰρ ἡμῶν τῶν ἀτελῶν ἂν εἴη θεός· *L. A. 3:73.*

3) Ὁ θεὸς ὁ πατήρ· *L. A. 2:17.*

4) *D. h. gleich* ὁ πρωτόγονος υἱός. *(De C. L. 14.)*

5) *Wenn Philo, beiläufig gesagt, die von Platon zunächst einfach als Wesenheiten gedachten Ideen zu einer vorbildlichen Gedankenwelt in der göttlichen Vernunft gemacht hat, die als* θεῖος λόγος περιέχει τὰ ὅλα καὶ πεπλήρωκεν *(II 655), so bleibt immerhin zu beachten. dass auch die platonische Epinomis (986 c) die Ordnung erwähnt, welche die allergöttlichste Vernunft, oder* λόγος ὁ πάντων θειότατος, *sichtbar hingestellt habe.* (B.)

6) *Historiquement la Sagesse en question est pour nous avant tout la sagesse qui s'est faite le Christ; comparer Luc. 11:49 et Matthieu 23:34. Le livre de la sagesse alexandrine (Sap. Sal. 2:12—20) contient la pensée historisée plus tard par un juif alexandrin pour en faire* τὰ παθήματα τοῦ χρηστοῦ, *que l'on concevait comme l'union du Josué de Num. 13:16 (14:6) et de celui de Zach. 3:1—6, ce qui veut dire que le Josué évangélique a été dès l'origine un successeur de Moïse (Jean 5:46, 1:17) spiritualisé, un chef sacerdotal et médiateur de Dieu et des hommes. Le* χριστὸς *évangélique, dont le titre a été emprunté à Lév. 4:5 et non à Sam. 24:7 par exemple, n'est pas un Messie palestin, mais un* σωτὴρ *helléniste: il n'est plus le 'Juste' juif serviteur du Seigneur mais l'homme divin qui est le vrai Fils de Dieu le Père et dont un quiproquo alexandrin a fait le*

Dieser Verstand teilt sich nun in die 'Ideen', die von Philo auch 'Engel' oder Boten (ἄγγελοι) genannt werden. Diese Auffassungsweise ist noch nicht eine Auffassung im reinen Gedanken, sondern Gestalten der Einbildungskraft sind noch darin verwoben. Erst hier tritt auch weiter das Bestimmende ein, wo Gott als 'Tätigkeit' angesehen wird, — was das Sein noch nicht war. Dieser λόγος ist daher selbst einmal die erste ruhende Gedankenwelt, wenngleich schon unterschieden; ein anderer λόγος aber ist der hervorbringende (λόγος προφορικός), als 'Rede'.[1]) Das ist die Wirksamkeit, das Schaffen der Welt, wie jener ihre Erhaltung, ihr bleibender Verstand ist. Die Rede ist immer als Erscheinen Gottes betrachtet worden, weil sie nicht körperlich ist; als Klang ist sie zeitlich und gleich verschwunden, ihr Dasein also immaterial. „Gott sprechend schuf sogleich, nichts zwischen beide setzend" — das Geschaffene bleibt ein Ideelles, wie die Rede. „Wenn man ein wahrhafteres Dogma angeben will, so ist der Logos das **Werk** Gottes."[2])

Dieser Logos ist zugleich für das Selbstbewusstsein der 'Lehrer' der Weisheit.[3]) Die natürlichen Dinge nämlich werden nur in ihren Gesetzen 'gehalten'; die selbstbewussten Wesen 'wissen' aber auch von diesen Gesetzen, und das ist die Weisheit. So ist der λόγος der 'Hohepriester', der Gott und den Menschen vermittelt, der 'Geist' der Gottheit, der die Menschen belehrt, — eben die selbstbewusste Rückkehr Gottes in sich selbst, in jene erste Einheit des Urlichts. Das ist die reine intelligible Welt der Wahrheit selbst, die nichts anderes als das 'Wort' Gottes ist.[4])

---

remplaçant céleste du délivreur expecté par l'idéalisme impur de la Palestine. (Comp. Marc, 1:23—27.) Josèphe a écrit ὅτι ὁ Μωυσῆς διάδοχον ἑαυτοῦ Ἰησοῦν κατέστησεν *(A. J. 4:7. 2), et cela veut dire qu'un chrétien comme Anaxagore (Lég. 7) a pu écrire:* ἔχομεν προφήτας μάρτυρας. *Selon la tradition l'histoire évangélique a été écrite par Marc l'interprète de Pierre, c'est à dire d'une autorité solide venue de la Palestine elle-même (Eus. H. E. 3:39, 15), et nous savons que l'église alexandrine a toujours été appelée l'église de Marc. (Eus. H. E. 2:24.) C'est une histoire révélatrice alexandrine qui fut l'évangile primitif dit de Pierre ou de Marc, et l'évangile dit des Égyptiens n'était autre chose que ce même 'évangile des hébreux' hellénistes, qu'on cite partout parmi les chrétiens du deuxième siècle là où l'on ne sait pas encore que ce qui s'appelle 'l'Évangile' tout court a été remplacé à Rome d'abord et puis rejeté à Alexandrie aussi. Origène dit encore que l'évangile dit des Égyptiens a été écrit avant celui de Luc (ad Luc. 1:1), et Clément son prédécesseur avait appris des anciens que notre premier et notre troisième évangile avaient été composés avant les deux autres. Notre évangile 'selon Marc', en effet, est un livre romain, moins judaïsant que celui 'selon Matthieu' et plus agréable à l'esprit évangélique primitif, qui préférait l'instruction par des contes symboliques à l'esprit esséen de la sagesse sentencieuse, sans que pour cela il ait été écrit avant notre premier évangile, qui, lui-même, n'est qu'une modification relativement tardive (110—120) de l'histoire évangélique venue d'Alexandrie et composée entre les ans 75 et 100 de notre ère.* (B.)

1) *Auf dem Naos von Saft, im Museum von Bulaq, heisst es, wie ich lese, von einem königlichen Befehle: „das Wort (oder die Rede) 'ward' sofort, als wäre es aus dem Munde des Gottes Rê hervorgegangen." Siehe H. Brugsch über 'Religion und Mythologie der alten Ægypter', S. 59.* (B.)

2) Phil. Leg. allegor. I, p. 46, et II, p. 93; Quod deterius potiori insidiari soleat, p. 165; De temulentia, p. 244; De somniis, p. 578, 586 et 588; De confus. ling. p. 341 et 345; Euseb. Præp. ev. VII, c. 13. Phil. De vita Mosis III, p. 672; De sacrif. Abel, p. 140.

3) Ὁ λόγος ἑρμηνεύς ἐστιν *Ph. de L. A. 3:73; vgl. Joh. 1:18.* (B.)

4) Buhle: Lehrbuch d. Gesch. d. Phil. T. IV, S. 124; Phil. De mundi opificio, p. 5.

3. Indem der Gedanke drittens zur Negativität gekommen ist, steht dieser Idealwelt die 'sinnliche' seiende Welt gegenüber. Das Princip derselben ist bei Philo, wie bei Plato, die Materie, das Negative (οὐκ ὄν).[1] Wie Gott das Sein, so ist 'ihr' Wesen das Nichtsein: nicht das Nichts, wie wenn wir sagen, dass Gott die Welt aus Nichts geschaffen habe, sondern das Nichtsein, das Entgegengesetzte des Seins, ist selbst ein Positives, und so gut als das Sein. Es existiert, insofern ein Gleichnis des an sich Wahren hineingelegt wird.[2] Philo hatte die richtige Einsicht, dass das Entgegengesetzte des Seins eben so positiv ist als das Sein. Wem dieses ungereimt scheint, der braucht nur daran erinnert zu werden, dass eigentlich, wenn wir das Sein setzen, 'das Nichts des Seins' das Denken ist[3]), — etwas sehr Positives. Aber das Nähere, der Begriff dieses Gegensatzes und der Uebergang des Seins in Nichtsein, findet sich bei Philo nicht. Ueberhaupt ist diese Philosophie weniger Metaphysik des Begriffes oder Denkens selbst, als dass der Geist nur im reinen Denken erscheint, nicht hier in der Weise der Vorstellung ist, — aber die Begriffe und Ideen noch als selbstständige Gestalten vorgestellt sind. So heisst es z. B.: „Das Wort Gottes hat im Anfang den Himmel erschaffen, der aus dem reinsten Sein besteht und der Aufenthalt der reinsten 'Engel' ist, die nicht erscheinen und den Sinnen nicht offenbar werden," — nur dem Gedanken; das sind die Ideen. „Der Schöpfer hat vor allem der intelligiblen Welt den unkörperlichen Himmel und die unsinnliche Erde gemacht und die Idee der Luft und des Leeren, hierauf die unkörperliche Essenz des Wassers und ein unkörperliches Licht, und ein unsinnliches Urbild (ἀρχέτυπος) der Sonne und aller Sterne"[4]), und die sinnliche Welt ist das Gegenbild davon. Philo geht nun nach der mosaischen Urkunde fort. In der Schöpfungsgeschichte des alten Testaments werden am dritten Tag Gras, Kraut, Bäume, am vierten Tag Lichter an der Veste des Himmels, Sonne und Mond geschaffen. Philo sagt daher (De mundi opificio, pp. 9—10), am vierten Tag habe den Himmel eine Zahl geschmückt, die Vier, die Tetraktys, die vollkommenste u. s. f. — Das sind die Hauptmomente der Philosophie Philo's.

B. KABBALA UND GNOSTICISMUS.

Die kabbalistische Philosophie und die gnostische Theologie beschäftigen sich beide mit diesen Vorstellungen, die auch Philo hatte.[5]) Das Erste ist auch ihnen

---

[1]) Phil. De mund. opific. p. 4; De victimas offerentibus, p. 857 (Buhle, a. a. O. S. 125).

[2]) *„Die Natur haben wir deshalb selber als die absolute Idee in sich tragend zu begreifen, aber sie ist die Idee in der Form, durch den absoluten Geist als das Andere des Geistes gesetzt zu sein." (10, 1 : 119.)*

[3]) *Das Nichts des Etwas ist Anderes, 'sein' Anderes.* (B.)

[4]) De mundi opificio, pp. 5—6 (Brucker. Hist. crit. phil. Tom. II, pp. 802—803).

[5]) *Der Gnosticismus ist ursprünglich vorchristlich jüdische Religionsphilosophie und als solche in Alexandrien einheimisch gewesen; „eorum qui ante adventum Christi haereseos arguunter primi sunt Ophitae" (Philaster),* οἱ Νααστηνοί... ἑαυτοὺς γνωστικοὺς ὀνομάζοντες *(Hippolyt. 5 : 11),* φάσκοντες μόνοι τὰ βάθη *(Röm. 11 : 33, vgl. Offenb. 2 : 24)* γινώσκειν *(Hipp. 5 : 6.) Ihre 'Kenntnis' war jüdisch gefärbte Theosophie;* τοῦ γὰρ ἀεὶ ὄντος ἡ γεωμετρικὴ γνῶσις ἐστιν, *hatte Plato (Staat 527 b) geschrieben und schon der ethnisch alexandrinische 'Hermes' bemerkt:* τοῦτο μόνον σωτήριον τοῦ ἀνθρώπου ἐστίν, ἡ γνῶσις τοῦ θεοῦ. *(1 : 10, 15.)* Αὐτὸς μοι ἔδωκε τῶν ὄντων γνῶσιν ἀψευδῆ, *sagt (Sap. 7 : 17) die alexandrinische Weisheit... 'Salomonis', und*

das Seiende, Abstracte, Unerkannte, Namenlose, das Zweite die Enthüllung, das Concrete, was in die Emanation fortgeht. Zum Teil findet sich aber auch die Rückkehr zur Einheit, vorzüglich bei christlichen Philosophen, und diese Rückkehr, welche als das Dritte angenommen wird, kommt dem λόγος zu; so war bei Philo die 'Weisheit', der 'Lehrer', der 'Hohepriester' das, was in dem Schauen Gottes das Dritte zum Ersten zurückführt.

1. *Kabbalistische Philosophie.*

Kabbala heisst die geheime Weisheit der Juden, in die aber viel Trübes hineingemengt ist; auch über ihren Ursprung ist viel gefabelt worden.[1]) Es wird von ihr gesagt, dass sie enthalten sei in zwei Büchern, 'Jezira' (Schöpfung) und 'Sohar' (Glanz). Jezira, das Hauptbuch derselben, welches einem Rabbi Aqiba († 135) zugeschrieben wird, erwartet von Herrn v. Mayer in Frankfurt eine vollständigere Ausgabe. Das Buch hat gewisse recht interessante allgemeine Grundbestimmungen, und dieses Bessere darin sind Ideen, die zum Teil an Philo hingehen, aber mehr für die Phantasie vorgestellt sind und oft ins Phantastische

---

nachher sagt in Alexandrien auch 'Petros', der angebliche Gewährsmann des von Marcus den Alexandrinern hinterlassenen Evangeliums: ἐπιστάμεθα τὸν Θεὸν κατὰ τὴν γνῶσιν τὴν τελείαν. *(Clem. Alex. Strom. 6 : 5.)* Τὰ κεκρυμμένα τῆς ἁγιάς ὁδοῦ γνῶσιν ἐκάλουν· *Hippol. Rom. 5 : 10. Und diese Gnosis hat es ans Licht gebracht, dass der Heiland 'Jesus' heissen musste. „Jesus heisst des Herrn Erlösung," schreibt Philo Jud. 'de mut. nom.' 21; im evangelischen Traume heisst es deshalb: „Er muss Jesus heissen, indem er sein Volk von dessen Sünden erlösen wird." (Matth. 1 : 21.) Dem alexandrinischen Verfasser des Barnabasbriefes (1 : 5, 9 : 8) und dem römischen Verfasser des ersten Clemensbriefes (40 : 1) ist noch die Gnosis Allegorese oder symbolisches Verständnis alttestamentlicher Ordnung, und indem wir jetzt diese allegorisierende Gnosis, die wir beim alexandrinischen Clemens (Strom. 6 : 5) als eine in Alexandrien geradezu einheimische wiederfinden, an Stellen wie Matth. 1 : 21, 13 : 11, Luc. 24 : 25—27, 1 Kor. 1 : 5, 2 : 6, 12 : 8, Gal. 8 : 24 voraussetzen, verfügen wir ein für allemal über den leitenden Gedanken, der in die evangelische Leidensgeschichte geschichtliches Licht bringt. Die 'häretische' Auslegung, dass 1 Mose 3 : 1. 5 (vgl. 3 : 22) die Schlange 'die weise Rede der Eva' (Hippol. 5 : 16) sei, ist die Auslegung des Geistes, der noch Barn. 12 : 8, Just. Mart. Dial. 75. 113, Clem. Pæd. 1 : 7, Tert. adv. Marc. 3 : 16 den evangelischen und den mosaischen Jesus, Jesua oder Josua zusammenhält. — Dass die Urgnostiker nicht bloss Nahassener oder 'Schlangenverehrer', sondern auch Barbeliten oder Barbelioten (vgl. Aug. de H. 6) genannt worden sind, dürfte bedeuten, dass ihnen die Natur unzertrennlich vom Geiste gewesen ist und unter den Ægyptern an deren Acht- und Vierheitslehre der Gedanke gekommen war, dass 'in den Vier Gott' ('Barbelo') sei; übrigens hiessen die enkratitischen Glieder der Sippschaft Sethianer, wogegen die Kainiter, von denen die Nikolaïten herkamen, die sittlich anstössigere Seite ihrer höheren Bildung hervorkehrten. Dass die Sethianer fromme Leute gewesen sind, lässt sich schon beim Philon ('de post. Caini' 13) herauslesen, wogegen die Kaïniten, die ebenfalls für ihn (a. a. O. 14. 16) bereits dawaren, „das Gesetz verhöhnten." (Aug. de H. 18.) Man vergleiche hier noch u. A. Gal. 4 : 10, 5 : 2, 2 : 16 u. Phil. Jud. de migr. Abr. 16.* — (B.)

[1]) *Die Kabbala dürfte aus einer ursprünglich 'essäischen' Geheimlehre, d. h. aus einem palästinensischen Seitenstück zur alexandrinisch jüdischen Gnosis, erwachsen sein, die man als vorchristliche noch in der, ehemals für philonisch gehaltenen, alexandrinischen Schrift vom beschaulichen Leben angedeutet findet; 'Hhâschâ heisst schweigsam sein und Essäer sind als solche vielleicht 'Verschwiegene' gewesen. Vgl. Jos. 'de B. J.' 2 : 8, wo man offenbar ein palästinensisches Seitenstuck zum alexandrinischen Mutterboden unseres Evangeliums verspürt. — Der Name 'Qabbala' als solcher bedeutet eine (stille) 'Ueberlieferung'.* (B.)

verfallen. Ein so hohes Alter, als die Verehrer der Kabbala ihm zuschreiben, hat es wohl nicht; sie erzählen nämlich, dass dieses Himmelsbuch dem Adam zum Trost seines Sündenfalles gegeben worden sei. Es ist ein astronomisches, magisches, medicinisches, prophetisches Gebräu; geschichtlich verfolgte Spuren zeigen, dass dieses in Ægypten cultiviert wurde. Aqiba lebte nicht lange nach der Zerstörung Jerusalems, und war bei einer Revolte der Juden gegen Hadrian (117—138) tätig, in welcher sie ein Heer von zweimalhunderttausend Mann zusammengebracht hatten, um (Simeon) Bar Kocheba für den Messias geltend zu machen; der Aufstand wurde aber unterdrückt und der Rabbiner lebendig geschunden. Das zweite Buch soll von seinem Schüler, Rabbi Schimeon Ben Jochai, herrühren, der das grosse Licht, der Funke Mosis hiess. [1]) Beide Bücher sind im siebzehnten Jahrhundert ins Lateinische übersetzt. Ein speculativer Israelit, der Rabbi Abraham Cohen Irira, hat auch ein Buch geschrieben: 'Das Himmelstor' (Porta Cœlorum); es ist später, aus dem fünfzehnten Jahrhundert, und enthält schon Beziehungen auf die Araber und Scholastiker. Das sind die 'Quellen' der hohen kabbalistischen Weisheit.

Früher findet sich bei den Juden nichts von den Vorstellungen Gottes als eines Lichtwesens, von einem Gegenteile desselben, der Finsternis, und von dem Bösen, das im Streit mit dem Lichte sei, nichts von guten und bösen Engeln, von dem Abfalle der Bösen, ihrer Verdammnis, ihrem Aufenthalte in der Hölle, einem künftigen Weltgerichte über die Guten und Bösen, von der Verderbnis des Fleisches. Die Juden fangen erst hier an, ihre Gedanken über ihre Wirklichkeit hinauszutragen; erst hier beginnt eine Geistes- oder wenigstens Geisterwelt [2]) sich ihnen aufzuschliessen, da die Juden vorher allein sich galten, indem sie in den Schmutz und den Eigendünkel ihres Daseins und der Erhaltung ihres Volkes und ihrer Geschlechter versenkt waren.

Was das Nähere der Kabbala betrifft, so ist es Folgendes. Das 'Eins' ist als Princip aller Dinge ausgesprochen, wie dasselbe auch der Urquell aller Zahlen ist. Wie die Zahleneinheit selber keine von allen Zahlen ist, so verhält es sich auf gleiche Weise mit Gott, dem Grund aller Dinge, dem 'Ensoph'. [3]) Die damit zusammenhangende Emanation ist die Wirkung aus der ersten Ursache, durch Einschränkung jenes ersten Unendlichen, dessen Grenze (ὅρος) sie ist. In dieser einen Ursache ist alles 'eminenter', nicht 'formaliter', sondern 'causaliter' enthalten. Das zweite Hauptmoment ist der Adam Kadmon, der erste Mensch [4]),

---

[1]) Brucker. 'Hist. crit. phil.' T. II, pp. 834—840, 924—927.

[2]) *Hegel's world of spirit is not a world of ghosts.* (B.)

[3]) *'Kein Ende' = 'ên Sôph.* (B.)

[4]) *Adam Qadmôn, Adam haq-Qadmoni oder Adam ha-Rischôn, ist als 'erster Adam' (vgl. 4 Esra 3:21 und 1 Kor. 15:47) der speculativ gedachte Urmensch, der 'principielle' Mensch in dem Sinne einer in der unendlichen Vernunft zusammengedachten Ideenwelt oder Intellectualwelt. Das allgemeinere semitische Wort für Mensch ist eigentlich Enâsch (später Enôsch) und noch Josephus (A. J. 1:1. 2, 2:1. 1) weiss, dass die Namen Edôm und Adam beide speciell auf rötliche Farbe hinweisen; hier jedoch soll Adam 'der Mensch überhaupt' sein. Was Qadmôn betrifft, so lautet der aramäische Targum des ersten Bibelverses „Be qadmin berâ Jhwh jath schemajjâ we jath ar'â", und obgleich sich in der Bibel das Beiwort qadmôn selbst nur mit der Bedeutung 'östlich' findet, — siehe Hes. 47:8, — begreift es sich leicht, dass Qadmôn semitisch von einem ewigen Anfang steht; semitisches Qdm bedeutet 'vorne sein' und ebenso wie (ein aus 'qadmu' segoliertes) qèdèm 'Vorzeit', 'Uranfänglichkeit', 'Ewigkeit' heisst, bedeutet z. B. miq-qadmê*

Kèthèr, das erste Entstandene, die höchste Krone, der Mikrokosmus, der Makrokosmus, womit die emanierte Welt als der Ausfluss des Lichtes zusammenhängt. Durch weiteres Herausgehen sind dann die anderen Sphären oder Kreise der Welt geworden, und diese Emanation wird als 'Lichtströme' dargestellt. Da geht es erstens fort zu zehn solcher Ausflüsse, 'Sephirôth', welche die reine, 'aziluthische' Welt bilden, die ohne alle Veränderlichkeit in sich ist. Das Zweite ist die 'briathische' Welt, welche veränderlich ist. Die dritte Welt ist die geformte, 'jezirathische' Welt, die reinen Geister in die Materie gesetzt, die Seelen der Gestirne, — d. h. weitere Unterscheidungen, in denen diese trübe Weise fortgeht. Viertens kommt die 'gemachte' Welt, die 'asiathische'; sie ist die unterste, vegetierende und empfindende Welt.[1]

2. *Gnostiker.*

Bei den 'Gnostikern' in vielerlei Secten machen ähnliche Bestimmungen die Grundlage aus. Der Herr Professor Neander hat sie sehr gelehrt gesammelt und ausführlich bearbeitet; einige Formen entsprechen denen, die wir angegeben haben. Ihre Richtung war das 'Erkennen' (γνῶσις), woher sie auch den Namen bekommen haben.

Einer der ausgezeichnetsten Gnostiker ist Basilides.[2] Auch bei ihm ist das

---

'seit Beginn', 'von alters her'. Biblisch wird Adam Qadmon auf den Menschen bei den Tieren im Gesichte Hesekiëls bezogen; als das grosse vom Unendlichen ausgestrahlte 'Licht' ·jedoch ist er vom palästinensischen Rab Jiçhâq Luria (1534—'72) in später und wohl vielfach vermittelter aber gleichwohl unverkennbarer Abhängigkeit von der essenisch-alexandrinischen Theosophie aus den Tagen Philons gedacht worden. Vgl. hier wieder 1 Kor. 15 : 45—46. Ἰησοῦς ὁ χρηστὸς *und Adam Qadmon sind Erzeugnisse einer alsbald entzweiten, ursprünglich aber einheitlich esoterischen jüdischen Speculation. — L. Feuerbach im Jahre 1840: „Der eingeborene Sohn ist nichts Anderes als der Begriff der Menschheit, der von sich selbst präoccupierte Mensch, der sich vor sich selbst und vor der Welt in Gott verbergende Mensch, — der himmlische Mensch; der Logos ist der geheime verschwiegene Mensch, der Mensch der offenbare u. ausgesprochene Logos. Der Logos ist nur Avant-propos des Menschen, was vom Logos gilt, gilt also von dem Wesen des Menschen; aber zwischen Gott und dem eingeborenen Sohne ist kein wesentlicher Unterschied, — wer den Sohn kennt, kennt den Vater, — also auch nicht zwischen Gott und Mensch." ('Das Wesen des Christentums' Cap. 23.) — Merkwürdigerweise ist auch in der Rigwêdasamhitâ (10 : 90) das Púruschalied, freilich eine der spätesten wêdischen Hymnen, ein Lied auf den 'Urmenschen', den zwar indisch phantastisch mythologisierten, aber dennoch speculativ gemeinten, menschlichen Typus, in welchem hier die ganze Natur persönlich und als menschenähnliches Wesen angeschaut wird; die ganze denkbare Welt ist eben Meganthropos, wie jeder Mensch wiederum Mikrokosmos ist.* (B.)

[1] Irira: Porta cœlorum, Dissertatio I. c. 4; c. 6, §. 13. et c. 7, §. 2; IV, c. 4 sqq.; II, c. 1; V, c. 7—8; Tiedemann: 'Geist der speculat. Philosophie', T. III, SS. 149—150, 155—157; Buhle: 'Lehrbuch der Gesch. der Phil.' T. IV, SS. 156, 162, 160, 157. *(Die vier Welten Açilûth. Bcria, Jeçira, 'Asia sollen nach Jes. 43 : 7 benannt worden sein.* B.)

[2] *Der Gnosticismus lässt sich nicht geschichtlich verstehen, indem man so ohne Weiteres mit Basilides den Anfang macht, denn dieser hatte ja schon eine ältere Gnosis hinter sich, eine hellenistisch jüdische Theosophie des ersten Jahrhunderts unserer Æra, deren 'Auserwählte' in der späteren Ekklesia als barbeliotische, nahassenische und kainitische Teufelskerle verschrieen worden sind, ursprünglich*

Erste der unsagbare Gott (θεὸς ἄρρητος), — das Ensoph der Kabbala; er ist, wie auch bei Philo, das Seiende (τὸ ὄν), der Seiende (ὁ ὤν), der Namenlose (ἀνωνόμαστος), — d. h. 'das Unmittelbare'. Das Zweite ist dann der Geist (νοῦς), der Erstgeborene, auch λόγος, die Weisheit (σοφία), das Betätigende (δύναμις), in näherer Bestimmung die Gerechtigkeit (δικαιοσύνη), und der Friede (εἰρήνη). Hierauf folgen weiter bestimmte Principe, die Basilides 'Archonten' nennt, Häupter von Geisterreichen.[1] Eine Hauptsache dabei ist wieder die Rückkehr,

---

jedoch jüdische Minäer waren, die sich selbst einfach Gnostiker, d. h. besser Unterrichtete oder Einsichtsvollere, nannten und die hellenistisch vorliegenden Schriften der Synagoge im Lichte eines nicht bloss orientalischen und ägyptischen sondern zum Teil auch griechisch philosophischen Gedankenwelt auffassten und auslegten. Schon Philo von Alexandrien ist eigentlich solch ein Gnostiker gewesen, der dazu nicht allein stand. Man hat angenommen, Blütezeit des Gnosticismus müsse das Zeitalter der Antonine heissen. 'Blüte' jedoch ist mehrdeutig, wie überhaupt alles Erdenkliche und Sagbare und wofern es sich nicht um die 'vielen' sondern um die 'echten' Gnostiker handelt, dürfte die Gnosis des ersten Jahrhunderts wichtiger als die Gnosis des zweiten und dritten zu nennen sein, wenn auch Valentin auf seine Weise eine Blüte derselben in der Tat herbeigeführt hat. Aber auch Valentin war beziehungsweise nur ein später Gekommener, ein Schüler alexandrinischer Lehrer. Zwischen Philo und 'Paulus' hatte da schon eine alexandrinische Gnosis in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts 'minäische' Allegoresen zum Evangelium vom wahren Erlöser Jesus, Jesua oder Josua historisiert, und die Gnosis von der Mitte des zweiten Jahrhunderts hat ihre Vorstellungen bereits übertreiben müssen, weil jetzt 'die Lehre', das Symbolum für eine psychische oder seelische Gemeinde, eben schon da war; die Gnosis vom Ende des zweiten Jahrhunderts jedoch war das Geheimnis einer Menge geworden, wodurch sie natürlich als eine entartete erscheint. Im Evangelium hat zunächst eine über den Mosaismus zum 'wahren' Josuanismus hinausgegangene alexandrinisch jüdische Einsicht zur Menge geredet, ohne selbst hervorzutreten; die spätere Gnosis aber ist im Grossen und Ganzen genommen eine zur Phantasterei verkommene Phantasie gewesen, und wer die wahre Gnosis versteht, durchschaut das — Evangelium. Denn Letzteres ist bildliche Lehre, eine Allegorie, in der z. B. die stoische Lehre vom spermatischen Logos zu einem für die Vielen eigentlich unverständlichen Gleichnis von Säemann symbolisiert erscheint, welches nur die sogenannten Gnostiker, näher die Nahassener, von Haus aus als Verbildlichung dreigliederiger Seelenlehre richtig lasen und verstehen konnten. Das nachher als 'Evangelium der (heterodoxen) Ægypter' ausgeworfene alexandrinische Urevangelium, welches anfänglich als eine aus dem Munde des 'felsenhaft' zuverlässigen palästinensischen Gewährsmannes von dessen Dolmetschen Marcus niedergeschriebene Geschichte in Alexandrien und Rom gleichmässig geschätzt worden war, hat nicht bloss den Nahassenern sondern auch 'Paulus', dem alexandrinischen Barnabas, den Verfassern der Clemensbriefe und clementinischen Homilien, Justin dem Märtyrer, dem römischen 'Ignatius' und Anderen als 'das Evangelium' ohne Weiteres vorgelegen und nebenbei den Hintergrund unserer kanonisch gewordenen Evangelienschriften abgegeben, die etwa zwischen den Jahren 110 und 140 von selbst noch gnostischen Jesuanern in Rom und Ephesus verfasst worden sind; erst nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts hat die jesuanische Gemeinde ihren gnostischen Ursprung dogmatisch ignoriert, bzw. officiell verläugnet. (B.)

[1] *Vgl. 'die Obersten dieser Welt' 1 Kor. 2:6, sowie Eph. 2:2. Auf einem Diagramm ('Giljôn': Sabb. 116 a) der Ophiten oder Nahassener (Origenes 'gegen Celsus' 6:27. 32) sind die Namen von sieben 'Archonten' verzeichnet gewesen, und vier derselben waren Askarôth oder Gottesnamen: — Jaldebaôth, Jahô, Sabaôth, Adonaios, Elohaios, Astophaios, Horaios; es liegt aber nahe, von diesen Namen abzusehen und, ebenso wie bei den sieben Amschaspands der Mazdajaçnier, bei den sieben Archonten an die alten babylonischen Gestirngötter zu denken, die ja als solche auch in der Astrologie vorauszusetzen sind. Ebenso dürfte die 'Sym-*

der Läuterungsprocess der Seele, die Œkonomie der 'Reinigung' (οἰκονομία καθάρσεων): aus der Materie muss die Seele zur Weisheit, zum Frieden zurückkommen. Das Urwesen trägt alle Vollkommenheit in sich verschlossen, aber nur der Möglichkeit nach; erst der Geist, der Erstgeborene, ist die erste Offenbarung des Verborgenen. Auch alle geschaffenen Wesen können nur durch die Verbindung mit Gott an der wahren Gerechtigkeit und dem daraus herrührenden Frieden Teil erhalten.[1]

Das Erste nennen die Gnostiker, z. B. Marcus[2], auch das 'Undenkbare' (ἀνεννόητος), sogar das Nichtseiende (ἀνούσιος), was nicht zur Bestimmtheit fortgeht, die 'Einsamkeit' (μονότης), und die reine 'Stille' (σιγή); das Andere sind dann die 'Ideen', 'Engel', die 'Æonen'.[3] Diese werden die Begriffe, die Wurzeln, die 'Samen'[4]

---

phonie' der Archonten, von der wir Epiph. de HH. 40:2 (vgl. 2 Kor. 12:2) lesen, als Sphärenharmonie die ἁγία συμφωνία in den sethianischen Verwünschungsformeln sein, die man neuerdings in Rom wiedergefunden hat. (B.)

1) Neander: 'Genetische Entwickelung der vornehmsten gnostischen Systeme', SS. 10. 33—34; Phil. 'De nominum mutat.', p. 1046. *(Die Gnosis des Basilides ist, wie es scheint, alexandrinisierte Theosophie aus Samarien gewesen. B.)*

2) *Ein etwa um 175 in Rom zu denkender, also bereits späterer, Gnostiker aus der Schule Valentins.* (B.)

3) *Die Ideen, schreibt Philo der Jude (qu. det. pot. ins. 21), sind bleibend und gewissermaassen dauerhaft wie die Welt; im Hinblick etwa noch auf Plat. Tim. 37 d hat das den Gnostikern in Alexandrien für die Kategorien den Namen 'Æonen' oder Ewigkeiten unmittelbar nagelegt. Unveränderlich ist nach Aristoteles 'De Cœlo' 1:9. 11 das Göttliche und Plato schon hatte seine Ideen oder bleibend gültigen Allgemeinheiten gelegentlich (Tim. 41) 'Götter' genannt. Philo, wie später (siehe z. B. S. 35 der Phän. in der Leidener Ausg.) noch Hegel selbst, hat bisweilen (z. B. 'de Somn.' 1:21) von 'Seelen' geredet; dass aber diese 'Geister', wie sie Hegel sonst wohl nannte, als lebendige Beharrlichkeiten 'Æonen' heissen konnten, war u. A. auch in dem philonischen Satze enthalten, dass 'Æon' von einem Leben der intelligibelen Welt gesagt werde. ('De mut. nom.' 47.) Eine solche 'Ewigkeit' war den Gnostikern gleich die Idee der Mutter Natur selbst (Iren. 1:29), obgleich es auch wieder hiess, Gott der Vater und die Mutter Natur seien zusammen — „Barbelo!" — die 'Eltern' der Æonen. (Hippol. Rom. 5:6.) Ein ander mal schrieb man, die Æonen habe Gott durch den 'Sohn' gemacht (Hebr. 1:2), oder auch, wir dächten dieselben geordnet durch Gottes Wort. (Hebr. 11:3.) Es ist hier zu beachten, dass nach Philo ('de M. O.' 46) auch der vorbildliche Mensch intelligibel, unkörperlich, geschlechtslos und unsterblich ist, und dass den Nahassenern diese geschlechtslose Ewigkeit geradezu 'Adam' (Hippol. Rom. 5:6) geheissen hat, — der reine Adam Qadmon der Qabbala! Ueberhaupt aber haben die 'Doketen' (oder Läugner eines leibhaften Erlösers) den Satz hingestellt, dass 'alle' Æonen geschlechtslos seien (Hippol. Rom. 8:9); bildlich hat man da von männlich-weiblichen 'Syzygien' geredet und auf diese Weise in einer theosophisch phantastischen Sprache die grosse begriffliche Einsicht ausgesprochen, dass das Wahre Einheit Entgegensetzter sei. Der alexandrinisch geschulte Valentin u. A. hat die Æonen richtig als verbildlichte Ideen gefasst und erst der aus seiner Schule hervorgegangene Ptolemaus (Tertull. adv. Val. 1) hat aus denselben persönliche Wesen ausser Gott gemacht.* (B.)

4) *Der 'Same' der lebendigen göttlichen Vernunft, von der wir 1 Petri 1:23, und die 'Fülle' der Gottheit, von der wir etwa Kol. 2:9 lesen, haben im Zusammenhang mit der ursprünglichen Bedeutung des Gleichnisses vom Säemann ihren urgnostischen und in der alten Literatur ebensosehr ausser- wie innerhalb des Christentums wiederzufindenden Sinn; man bedenke noch einmal, dass in Posidonius die platonische Trichotomie einer pflanzlich, tierisch und menschlich verschiedenen Seele mit der stoischen Lehre vom Vernunftkeim zusammengegangen ist, und frage sich nachher, was für Leute wohl zuerst vom Säemann geredet*

der besonderen 'Erfüllungen' (πληρώματα), die Früchte genannt; jeder Æon trägt dabei seine eigene Welt in sich. [1])

Bei anderen, z. B. Valentin [2]), heisst das Erste auch der „vollendete Æon in den unsichtbaren und unnennbaren Höhen", oder das 'Unergründliche', der 'Urgrund', der absolute 'Abgrund' (ἄβυσσος βυθός), worin alles ist, als aufgehoben; auch was noch vor dem Anfang (προάρχη), vor dem Vater (προπάτωρ) ist. Der tätige Uebergang des Einen ist dann die 'Auseinanderlegung' (διάθεσις) dieses Abgrunds, und dieses Weitere wird auch genannt das 'Sichbegreiflichmachen' des Unbegreiflichen (κατάληψις τοῦ ἀκαταλήπτου), wie wir auch bei den Stoikern dieses Begreifen gesehen haben. Die Begriffe sind die Æonen, die besonderen Auslegungen. Das Zweite heisst auch die Begrenzung (ὅρος), und insofern die Lebensentwickelung näher im Gegensatze gefasst wird, wird diese Explication bestimmt als in zwei Principien enthalten, die in der Form des Männlichen und 'Weiblichen' auftreten. Das Eine ist die Erfüllung des Anderen, jedes hat am Anderen sein Integrierendes (σύζυγος); aus ihrer Verbindung (σύνθεσις, συζυγία), die erst das Reale ist, gehen die Erfüllungen hervor. Der Inbegriff dieser Erfüllungen ist die Æonenwelt überhaupt, das allgemeine Erfülltsein des Abgrunds, welcher daher, insofern das Unterschiedene in ihm noch verschlossen war, auch Hermaphrodit, Mannweib (ἀρρενόθηλυς) heisst [3]), — wie ein Æhnliches schon längst bei den Pythagoreern geschehen war.

Ptolemæus [4]) schreibt dem 'Abgrund' zwei 'Verbindungen' (συζύγους), zwei 'Auseinanderlegungen' zu, welche durch alles Dasein vorausgesetzt werden, das 'Wollen' und die 'Einsicht' (θέλημα καὶ ἔννοια). Krause, bunte Formen treten hier ein, doch ist die Grundbestimmung überall dieselbe und 'Abgrund' und 'Enthüllung' die Hauptsache. Die Offenbarung, was herabgekommen ist, wird auch als die 'Herrlichkeit' (δόξα, Schechina) Gottes gefasst; als himmlische Weisheit, die selbst ein Schauen Gottes ist; als die 'unerzeugten Kräfte', welche, um ihn herum befindlich, das glänzendste Licht ausstrahlen. Diesen Ideen wird vorzugsweise der Name Gottes beigelegt, der in dieser Rücksicht auch der 'Vielnamige' (πολυώνυμος), der 'Demiurg' heisst; das ist das Erscheinen, die Bestimmung Gottes. [5])

Alle diese Formen gehen in das Trübe, haben aber im Ganzen dieselben Bestimmungen zum Principe, und das allgemeine Bedürfnis, welches dabei zugrundeliegt, ist eben ein tiefes Bedürfnis der Vernunft, nämlich, das was an und für

---

haben mögen, wenn auch z. B. Epiktet (Diss. 1: 13 3) gewusst hat, dass 'Vater Zeus' ein Samenverbreiter, ein Säemann heissen dürfe. Jüdische Gnostiker sind die ersten Evangelisten gewesen. (B.)

[1]) Neander: 'Genet. Entwickelung' u. s. w, S.S. 168. 170—171.

[2]) *Den man sich nicht als einen Urgnostiker zu denken hat. Er hat mitten im zweiten Jahrhundert gelebt, ist aber gründlich alexandrinisch gebildet gewesen und hat zunächst innerhalb der Kirche (und zwar in Rom selbst) mächtig gewirkt, so dass er sich sogar Hoffnungen auf den Episkopat machte; dieselben sind aber fehlgeschlagen und Valentin selbst zur Kirche, wie es scheint, hinausgedrängt worden, obgleich noch späterhin die Leute seiner Schule zu derselben gehören wollten.* (B.)

[3]) Neander a. a. O SS. 94—97.

[4]) *Ein Schüler Valentins, von dem ein uns erhaltener 'Brief an Flora' herrührt, der ganz geeignet ist, über die späteren gnostischen Anschauungen und Auffassungen — exoterisch zu belehren.* (B.)

[5]) Neander: 'Genetische Entwickelung' u. s. w., S. 160, 10—13; Phil. Jud 'Quod Deus sit immut.' p. 304.

sich ist als das Concrete zu bestimmen und zu fassen. An diese Formen habe ich jedoch nur erinnern wollen, um auf ihren Zusammenhang mit dem Allgemeinen hinzudeuten.

C. ALEXANDRINISCHE PHILOSOPHIE.

Philosophischer und begriffener tritt die Einheit des Selbstbewusstseins und Seins in der alexandrinischen 'Schule' auf, welche die Hauptgestalt und damit die eigentliche Philosophie in dieser Sphäre bildet. [1]) Alexandrien war nämlich seit längerer Zeit, besonders durch die Ptolemäer, zum hauptsächlichen Sitze der Wissenschaften geworden. Hier, als in ihrem Mittelpunkte, berührten, durchdrangen und vermischten sich alle Religionen und Mythologien der Völker des Orients und Occidents, ebenso ihre Geschichte, — in vielfachen Formen und Gestaltungen. [2]) Die Religionen wurden mit einander verglichen; in jeder teils das gesucht und zusammengestellt, was auch die andere enthielt, teils aber vorzüglich den Vorstellungen der Religionen eine tiefere Bedeutung untergelegt und ein allgemeiner allegorischer Sinn gegeben. Dieses Streben hat allerdings trübe Ausgeburten gehabt. Die reinere Ausgeburt ist die alexandrinische Philosophie; die Vereinigung der Philosophien musste besser gelingen als jene Verbindungen, die nach der religiösen Seite hin nur die trüben Ausgeburten einer sich noch nicht verstehenden Vernunft sind. Denn indem in der Philosophie Eine Idee ist, hebt sie die besondere Form, die sie angenommen hat, die Einseitigkeit, in der sie sich ausspricht, durch sich selbst auf. In dem Skepticismus war dieses Negative erlangt worden, die bestimmten Weisen des Seins, in welchen das Absolute gesetzt wurde, aufgehoben zu sehen.

Indem die Weise der Philosophie, die in Alexandrien entstand, sich hiermit nicht an den bestimmten älteren philosophischen Schulen hielt, sondern die verschiedenen Systeme der Philosophie, insbesondere das pythagoreische, platonische und aristotelische, in ihren Darstellungen als Eines erkannte, wurde sie häufig als 'Eklekticismus' aufgeführt. Brucker ('Hist. crit. phil.' T. II. p. 193) hat dies, wie ich gefunden habe, zuerst getan und Diogenes Laertius gab ihm dazu die Veranlassung, indem er (Procemium, § 21) von einem gewissen Potamon aus Alexandrien spricht, der noch nicht so gar lange (πρὸ ὀλίγου) aus den verschiedenen Philosophien die Hauptsätze und das Beste herausgenommen habe. [3]) Diogenes führt dann mehrere Sätze von ihm an, wobei er sagt, derselbe habe eine eklektische Philosophie gemacht; diese aus dem Aristoteles, dem Plato,

---

[1]) *Die eigentliche Philosophie, aber auch die Hauptgestalt? Die 'jüdisch' alexandrinische Schule, die Urgnosis, wie wir sie jetzt nennen könnten, ist eine Hauptgestalt in der Geschichte, wofern aus ihr das Evangelium und überhaupt die christliche Kirche hervorgegangen ist. (B.)*

[2]) *Aus diesem Umstand ist es auch zu erklären, dass es in den evangelischen Erzählungen Züge giebt, die an den Buddhismus und den Mithracismus mahnen; zunächst sind hier zuverlässig buddhistische Einflüsse anzunehmen, wie denn gerade in Alexandrien der Buddha (von Clemens) zuerst erwähnt wird.* (B.)

[3]) *So hatte wohl im ersten christlichen Jahrhundert Diokles von Magnesia (D. L. 7 : 48) geschrieben. Suidas sagt, Potamon von Alexandrien habe zur Zeit des Augustus und nach demselben gelebt; war er etwa Potamo Lesbius, der Lehrer des Sextiers Sotion? (Vgl. Plut. Alexand. 61.)* (B.)

den Stoikern geschöpften Satze sind aber nicht von Bedeutung, und das, was die Alexandriner auszeichnet, ist darin nicht zu erkennen. Diogenes ist auch früher als die alexandrinische Schule; Potamo aber ist nach Suidas (s. v. Ποτάμων, T. III, p. 161) ein Lehrer der Stiefsöhne des Augustus gewesen, und für einen Prinzenlehrer ist der Eklekticismus vollkommen zweckmässig. Daher, weil dieser Potamo ein Alexandriner ist, hat Brucker auf die alexandrinische Philosophie den Namen der 'eklektischen' angewendet; das ist aber der Sache nach unrecht, und auch ungeschichtlich. Der 'Eklekticismus' ist etwas sehr Schlechtes, wenn er in dem Sinne genommen wird, dass ohne Consequenz aus einer Philosophie dieses, aus einer anderen etwas Anderes aufgenommen wird, wie wenn ein Kleid aus Stücken von verschiedenen Farben oder Stoffen zusammengeflickt wäre. Ein solcher Eklekticismus giebt nichts als ein oberflächliches Aggregat. Dergleichen Eklektiker sind teils die ungebildeten Menschen überhaupt, in deren Kopf die widersprechendsten Vorstellungen neben einander Platz haben, ohne dass sie je ihre Gedanken zusammenbrächten und ein Bewusstsein über ihre Widersprüche hätten, — oder die klugen Leute, die es mit Bewusstsein tun und glauben, so erlangten sie das Beste, wenn sie aus jedem Systeme das Gute, wie sie es nennen, nehmen, und so ein Conto von verschiedenen Gedanken sich anschaffen, worin sie alles Gute, nur die... Consequenz des Denkens und damit das Denken selbst nicht haben. Eine 'eklektische' Philosophie ist eben gerade haltlos, inconsequent; solche Philosophie jedoch ist die alexandrinische nicht. In Frankreich heissen die Alexandriner noch Eklektiker und dort, wo 'système' mit Einseitigkeit gleichbedeutend ist und man einmal einen bestimmten Namen haben muss, der am wenigsten systematisch und verdächtig klingt, mag man jenen ertragen.

Im besseren Sinne des Wortes kann man aber die Alexandriner allerdings 'eklektische Philosophen' nennen; oder es ist überhaupt ein überflüssiges Wort, sie zu bezeichnen. Die Alexandriner legten nämlich die platonische Philosophie zu Grunde, benutzten aber die Ausbildung der Philosophie überhaupt, welche sie nach Plato durch Aristoteles und alle folgenden Philosophien, besonders die stoische, erhalten, oder sie stellten sie, aber ausgerüstet mit einer höheren Bildung, wieder her. Daher finden wir auch bei ihnen keine 'Widerlegung' der Ansichten der Philosophen, die sie anführen. Unter diese höhere Bildung gehört denn vorzüglich das tiefere Princip, dass das absolute Wesen als Selbstbewusstsein begriffen werden muss und dass eben dies sein Wesen ist, Selbstbewusstsein zu sein, und dass es daher im einzelnen Bewusstsein ist; was nicht so zu verstehen ist, dass, wie man zu sagen pflegt, Gott ein Geist sei, der ausser der Welt und ausser dem Selbstbewusstsein bleibe, sondern dass seine Existenz als seiner selbst bewusster Geist eben das wirkliche Selbstbewusstsein selbst ist. Das platonische Allgemeine, das im Denken ist, erhält daher diese Bedeutung, dass es als solches das absolute Wesen selbst ist. Im höheren Sinne ist also ein weiterer Standpunkt der Idee von der Art, dass er die vorhergehenden Principe, die nur einzelne einseitige Momente der Idee enthalten, concret in Eins vereinigt. Dies ist eben eine tiefere Erkenntnis der philosophischen Idee, die concret in sich gewusst wird, so dass die abstracteren Principien in der tieferen Form der Idee enthalten sind. Denn es muss nach vorhergegangener Divergenz von Zeit zu Zeit eintreten, dass die Identität, die an sich ist, anerkannt werde und so der Unterschied nur als Form Geltung habe. So ist auch Plato 'eklektisch' gewesen, indem er Pythagoras, Heraklit, Parmenides

vereinigte[1]), und so sind auch die Alexandriner 'Eklektiker', indem sie ebensowohl Pythagoreer als Platoniker und Aristoteliker waren[2]); nur führt dieser Ausdruck immer gleich die Vorstellung des 'Herauslesens' mit sich.

Alle früheren Philosophien konnten somit in der alexandrinischen ihre Stelle finden. In Alexandrien hatten die Ptolemäer nämlich die Wissenschaften und Gelehrten an sich gezogen, teils durch ihr eigenes Interesse an der Wissenschaft, teils durch die angemessensten Anstalten. Sie legten die berühmte grosse Bibliothek an, für welche auch die griechische Uebersetzung des alten Testaments angefertigt wurde; als Cæsar sie zerstört hatte, wurde sie wieder aufgelegt. Es war daselbst auch ein 'Museum', oder was jetzt Akademie der Wissenschaften genannt wird, wo Philosophen und speciellere Gelehrte Besoldungen erhielten, und kein anderes Geschäft hatten als das, die Wissenschaften zu treiben. In späteren Zeiten waren auch in Athen solche Convente gestiftet worden, und ohne Vorliebe für die eine oder die andere Philosophie hatte jede philosophische Schule ihre eigene öffentliche Anstalt.[3]) So erhob sich die neuplatonische Philosophie teils neben den anderen teils auf den Trümmern derselben, und verdunkelte die übrigen, bis alle früheren Systeme endlich darin ausgelöscht wurden. Sie machte also nicht eine solche eigene philosophische Schule aus wie die bisherigen, sondern indem sie alle in sich vereinigte, hatte sie das Studium Plato's, des Aristoteles und der Pythagoreer zu ihrem Hauptcharakter.

Mit diesem Studium war eine Interpretation der Schriften dieser Männer verknüpft, welche darauf hinausging, ihre philosophischen Ideen in ihrer Einheit aufzuzeigen, und die hauptsächlichste Art, wie die 'neuplatonischen' Lehrer die Philosophie getrieben und bearbeitet haben, bestand eben darin, dass sie die verschiedenen philosophischen Werke, besonders platonische und aristotelische Schriften, erläuterten, oder Abrisse dieser Philosophien gaben. Diese Commentare über die alten Philosophen wurden entweder in Vorlesungen gehalten, oder geschrieben, und wir haben deren noch jetzt viele übrig, welche zum Teil vortrefflich sind. Aristotelische Werke commentierte Alexander Aphrodisiensis, Andronicus Rhodius, Nicolaus Damascenus, auch Porphyrius; platonische Rumenius, Maximus Tyrius. Andere Alexandriner haben den Plato so commentiert, dass sie zugleich die anderen Philosopheme oder Philosophien kannten und den Einheitspunkt der verschiedenen Weisen der Idee sehr wohl erfasst haben.[4]) Die besten Commentare sind aus dieser Zeit; die meisten Werke noch des Proklos sind Commentare über einzelne Dialoge des Plato u. s. w. Diese Schule hat insbesondere auch dieses Eigentümliche, dass sie die Speculation als wirkliches göttliches Sein und Leben aussprach und daher als 'mystisch' und 'magisch'[5]) erscheinen lässt.

---

1) *„Vidimus Platonem omnes respexisse præter unam atomistarum doctrinam: illam nusquam aperte commemorat, illius ne auctores quidem nominat." Julius af Sillén 1880 zu Upsala, auf der letzten Seite seiner akademischen Abhandlung über „Platonis de antiquissima philosophia testimonia".* (B.)

2) *Porphyrios (v. Plot. 14) sagt z. B. von Plotin, derselbe habe den Aristoteles kaum weniger eifrig als den Plato studiert.* (B.)

3) Vgl. Buhle: 'Lehrb. d. Gesch. d. Phil.' T. IV. SS. 195—200.

4) *Zunächst soll Ammonios Sakkas die Lehren des Platon und Aristoteles für wesentlich eine und dieselbe erklärt haben.* (B.)

5) *bzw. als 'theosophisch'*

1. *Ammonius Sakkas.*

Ammonius Sakkas, d. h. der Sackträger[1]), wird als einer der ersten oder berühmtesten Lehrer dieser Schule genannt; er starb 243 Jahre nach Christi Geburt.[2]) Aber von ihm haben wir keine Schriften und auch von seiner Philosophie sind keine Nachrichten auf uns gekommen. Unter seinen sehr zahlreichen Schülern hatte Ammonius viele in anderen Wissenschaften berühmte Männer, z. B. Longin, dann Origenes, doch ist es ungewiss, ob dies der Kirchenvater gewesen sei.[3]) Der berühmteste Schüler desselben als Philosoph ist aber Plotin, durch dessen noch vorhandene Schriften wir die neuplatonische Philosophie am meisten kennen. Das zusammenhangende Gebäude dieser Philosophie wird von den Späteren eigentlich ihm zugeschrieben und diese Philosophie 'seine' Philosophie genannt.

2. *Plotin.*

Da sich die Schüler des Ammonius auf den Wunsch ihres Lehrers das Wort gegeben hatten, seine Philosophie nicht in Schriften niederzulegen, so hat auch Plotin erst spät geschrieben, oder vielmehr die von ihm erhaltenen Werke sind nach seinem Tode von Porphyrius, einem seiner Schüler, herausgegeben. Seine Lebensgeschichte haben wir durch denselben; das Auffallende darin ist, dass die genaue Angabe der Lebensumstände mit einer Menge wunderbarer Dinge vermischt ist. Es ist zwar die Zeit, wo das Wunderbare seine Rolle spielt; wenn man aber das reine Philosophieren, den reinen Sinn eines solchen Mannes kennt, so kann man sich nicht genug über dergleichen Geschichten wundern. Plotin ist ein Ægypter und wurde um das Jahr 205 nach Christus unter der Regierung des Septimius Severus zu Lykopolis geboren. Nachdem er viele philosophische Lehrer schon besucht, wurde er melancholisch und tiefsinnig; er kam achtundzwanzig Jahre alt zu Ammonius, fand sich endlich hier befriedigt und hörte ihn elf Jahre. Da in jener Zeit von indischer und brahmanischer Weisheit hohe Vorstellungen in Umlauf gekommen waren, so machte sich Plotin in dem Heere des Kaisers Gordian nach Persien auf; aber der Feldzug lief so unglücklich ab, dass Plotin seine Absicht nicht erreichte und sich selbst nur mit Mühe rettete. In einem Alter von vierzig Jahren ging er nun nach Rom und blieb daselbst noch sechsundzwanzig Jahre bis an seinen Tod. In Rom benahm er sich äusserlich auf eine auffallende Weise, enthielt sich nach alter pythagoreischer Sitte der Fleischspeisen, legte sich oft Fasten auf, und ging auch in der alten pythagoreischen Tracht. Er gelangte aber als öffentlicher Lehrer unter allen Ständen zu grossem Ansehen. Der damalige Kaiser Gallien, bei dem er, sowie bei dessen Gemahlin, viel galt, war geneigt, sagt man, dem Plotin eine Stadt in Campanien einzuräumen, in welcher derselbe die platonische Republik zu realisieren gedachte. Die Minister aber verhinderten die Ausführung dieses Vorhabens, und daran haben sie auch sehr klug getan, denn in solcher äusserlichen Lage des

---

1) *Bei Späteren häufig 'der Gottgelehrte'.* (B.)
2) Brucker. Hist. cr. phil. T. II. pp. 205. 213—214.
3) *Es war ein Anderer.* (B.)

römischen Reichs und bei der völligen Veränderung des Geistes der Menschen seit Plato's Zeiten, wo ein anderes Princip des Geistes zum allgemeinen werden musste, war dies ein Unternehmen, was viel weniger als zu Plato's Zeit zur Ehre der platonischen Republik ausgefallen sein würde. Es macht der Einsicht Plotins wenig Ehre, diesen Gedanken auch nur gehabt zu haben, doch wissen wir es eben nicht genau, ob sein Plan nur den platonischen Staat enthielt, oder ob er ihm nicht eine Erweiterung oder Modification gab. Ein eigentlicher platonischer Staat war nämlich wider die Natur der Sache, denn der platonische Staat ist ein freier, selbstständiger Staat, was aber dieser im Umfange des römischen Reichs nicht sein konnte. Plotin starb zu Rom im sechsundsechszigsten Jahre seines Alters, 270 nach Christi Geburt. [1]

Plotins Schriften sind vornehmlich als Antworten auf vorgelegte Fragen seiner Zuhörer gelegentlich entstanden; er hat sie in den letzten sechszehn Jahren seines Lebens niedergeschrieben und Porphyr hat sie erst später redigiert. Plotin verhielt sich in seinen Lehren so, wie vorhin erinnert, dass er verschiedene ältere philosophische Schriften in seinen Vorlesungen commentierte. Die Schriften Plotins heissen 'Enneaden', deren sechs an der Zahl sind, und jede derselben enthält neun einzelne Abhandlungen. Wir haben also zusammen vierundfünfzig solcher Abhandlungen oder Bücher, die wieder in viele Capitel zerfallen; es ist mithin ein weitschichtiges Werk. [2] Diese Bücher bilden jedoch nicht ein zusammenhangendes Ganze, sondern es sind eigentlich in jedem Buche besondere Materien vorgenommen und philosophisch behandelt, und so ist es ermüdend, sich durch sie durchzumachen. Die erste Enneade ist vornehmlich moralisch: das erste Buch wirft die Frage auf, was das Tier, was der Mensch sei; das zweite handelt von den Tugenden, das dritte von der Dialektik, das vierte von der Säligkeit (περὶ εὐδαιμονίας); das fünfte untersucht, ob die Säligkeit in Ausdehnung der Zeit (παρατάσει χρόνου) bestehe, das sechste spricht vom Schönen, das siebente vom höchsten (πρώτου) Gut und von den anderen Gütern, das achte fragt, woher das Böse; das neunte handelt von einem vernünftigen Ausgang aus dem Leben. Andere Enneaden sind metaphysischer Natur. Porphyr sagt in

---

[1] Porphyrius: 'Vita Plotini' (præmissa Ennead. Plot., Basil. 1580), p.p. 2—3, 5—8; Brucker. 'Hist. crit. phil.' T. II, pp. 218—221; Tiedemann: 'Geist d. spec. Phil.' Bd. III, S. 272; Buhle: 'Lehrb. d. Gesch. d. Phil.' T. IV, S. 306.

[2] *Siehe 'die Enneaden des Plotin' übersetzt von Hermann Friedrich Müller; zwei Bände, Berlin, Weidmann'sche Buchhandlung 1878—1880. — Der Name 'Enneaden', beiläufig gesagt, erregt Erinnerungen an die alten Ægypter; eine zu Dêr el-Behari gefundene Inschrift für einen verstorbenen Propheten Ammons u. A. lässt den Toten sagen: „Ich bin Zwei, die Vier werden; ich bin Vier, die Acht werden; darüber hinaus bin ich Eins." Die 'Zwei' sind hier wohl als Schu und Tafnut Raum und Zeit, die 'Vier' (vgl. Sen. Qu. N. 3 : 12) sind die Naturelemente und die Acht die geschlechtliche Selbstentzweiung derselben, worauf alles zurückgeht in die Einheit Atums, mit dem die Natur identisch bleibt. Da haben wir nicht bloss die gnostische Ogdoas und deren Syzygien, sondern auch die Paut Nuteru oder göttliche Neunheit, an die wohl jeder Neuplatoniker gedacht hat, wenn er von Plotins Enneaden redete oder hörte. Wenn in Ægypten die heilige Acht mit dem Urwesen eine heilige Enneade gebildet hat, so ist kaum anzunehmen, dass in den 'Enneaden' Plotins Hervorgang aus dem Einen und Rückkehr in dasselbe ohne bewusste Beziehung auf die Weisheit der Ægypter gelehrt worden sind, wenngleich sich Plotin gelegentlich (5 : 1, 8) mehr nur als Verdeutlicher platonischer Gedanken hinstellt und die ägyptische Schrift (vgl. 5 : 8, 6) wohl nicht mehr lesen konnte.* (B.)

seinem Leben Plotins (pp. 3—5. 9. 17—19), sie seien ungleich. Einundzwanzig Bücher habe Plotin geschrieben gehabt, ehe 'er' zu demselben gekommen, nämlich als Plotin neunundfünfzig Jahre alt war, vierundzwanzig in diesem und den fünf ferneren Jahren, die Porphyr als Schüler bei ihm zubrachte. Während Porphyr dann in Sicilien gewesen, habe Plotin in den letzten Jahren vor seinem Tode noch neun geschrieben, welche letzteren schwächer seien. Creuzer will eine Ausgabe von Plotin machen.[1]) Die Darstellung ist schwierig und nichts weniger als eine systematische Entwickelung. Plotins Geist schwebt über jeder einzelnen Materie und behandelt diese räsonnierend und dialektisch, führt sie aber alle zu Einer Idee zurück. Von Plotin könnte im Einzelnen viel Schönes angeführt werden; indem sich jedoch in seinen Werken gewisse Hauptgedanken unendlich oft wiederholt finden, hat die Lectüre derselben etwas Ermüdendes. Weil dann Plotins Manier ist, das Besondere, das er als Anfang nimmt, immer wieder auf das Allgemeine zurückzuführen, so kann man aus einigen Büchern die Ideen Plotins gut fassen, ohne dass das Lesen der übrigen uns einen eigentlichen Fortgang entdecken liesse. Besonders sind bei ihm Plato's Ideen und Ausdruck herrschend; es finden sich aber bei ihm ebensogut viele sehr weitläufige Expositionen ganz in aristotelischer Weise, denn die von Aristoteles angeführten Formen der Dynamis, Energie u. s. f. sind ihm sehr geläufig, und ihr Verhältnis ist wesentlich Gegenstand seiner Betrachtung. Die Hauptsache ist, dass man ihn nicht nehmen muss als zwischen Plato und Aristoteles einen 'Gegensatz' statuierend; ja, auch den Logos der Stoiker hat er aufgenommen.

Eine systematische Darstellung seiner Philosophie zu geben, ist sehr schwierig. Denn es ist Plotin nicht darum zu tun, die Gegenstände in ihren speciellen Bestimmtheiten aufzufassen, wie Aristoteles, sondern mehr gegen ihren Schein das Substantiale geltend zu machen. Die Hauptsache, das Charakteristische in Plotin ist die hohe reine Begeisterung für die Erhebung des Geistes zum Guten und Wahren, zu dem, was 'an und für sich' ist. Er hält sich an das Erkennen, an dieses bloss Ideelle, den intellectualen Gedanken, der an sich Leben, nicht aber stumm und verschlossen ist. Seine ganze Philosophie ist einerseits 'Metaphysik', aber die Tendenz, die darin vorherrscht, ist nicht so sehr die, bekümmert zu sein, das, was als Wirklichkeit sich aufdringt, zu erklären, auszulegen und zu begreifen, nicht, die Stellung und das Entstehen dieser einzelnen Gegenstände aufzuzeigen, etwa z. B. eine Deduction der Materie, des Uebels zu liefern, sondern den Geist von diesem Æusserlichen abzuziehen und ihm seine Stellung in der Mitte der einfach klaren Idee zu geben. Der ganze Ton seines Philosophierens ist somit ein Hinführen zur Tugend und zur intellectualen Betrachtung des Ewigen, als der Quelle derselben, so dass die Seele zur Säligkeit des Lebens in ihr gebracht werde. Plotin geht dann insofern in's Specielle der Tugend, um die Seele von Leidenschaften, von den unlauteren

---

[1]) *Plotini Enneades cum Marsilii Ficini interpretatione castigata iterum ediderunt Frid. Creuzer et Georg. Henricus Moser. Primum accedunt Porphyrii et Procli institutiones et Prisciani philosophi solutiones. Ex codice Sangermanensi edidit et annotatione critica instruxit Fr. Dübner. Parisiis, editore Ambrosio Firmin Didot, Instituti Franciæ typographo. MDCCCLV. — Eine handliche Textausgabe ist jetzt namentlich die Müller'sche, die seiner Uebersetzung parallel geht.* (B.)

unwahren Vorstellungen über das Böse, das Schicksal, auch vom Unglauben, von der 'Astrologie', 'Magie' u. s. f. zu reinigen. Das ist ungefähr die allgemeine Richtung.

Wenn wir nun an das Nähere der plotinischen Philosophie gehen, so ist hier nicht mehr vom 'Kriterion' die Rede, wie bei den Stoikern und Epikureern, — das ist abgetan; sondern es wird darauf gedrungen, sich in den Mittelpunkt zu stellen, in die reine Anschauung, in's reine Denken. Was also bei den Stoikern und Epikureern das Ziel ist, jene Einigkeit der Seele mit sich selbst in der 'Ataraxie', das ist hier der Ausgangspunkt: Plotin stellt sich auf den Standpunkt, dies in sich zu erwecken als ein Entzücken (ἔκστασις), wie er es nennt, als eine Begeisterung.[1] Teils in diesem Namen, teils auch in der Sache selbst ist dann der Grund gefunden worden, Plotin einen 'Schwärmer' und 'Phantasten' zu nennen[2] und das ist der allgemeine Ruf über diese Philosophie, womit es zugleich sehr contrastiert, dass ihr alle Wahrheit allein in der Vernunft und in dem Begreifen liegt.

Was zunächst den Namen der Ekstase betrifft, so fällt denen, die Plotin einen Schwärmer nennen, nichts anderes ein, als ein Zustand, in den sich die

---

[1] *Richard Garbe: „Die Extasis oder Haplosis bei Plotin ist die Pratibhâ oder das prâtibham jnânam des Yogasystems." ('Die Sâmkhyaphilosophie' Lpz. 1894 S. 101.)* (B.)

[2] *Als Schwärmer und Phantasten sind dem Plotin selbst vielmehr die Christen erschienen, wie sich Enn. 2 : 9 ersehen lässt; die angedeutete Abhandlung geht nämlich wider 'die Gnostiker', die da sagten, der Weltbildner sei schlecht und die Welt sei schlecht, und so auf ihre Weise eine Selbstüberhebung hervorkehrten, welche z. B. 1 Joh. 5 : 19 (vgl. Joh. 12 : 31, 14 : 30, 16 : 33) als eine gut 'christliche' erscheint. Die Gnostiker Plotins sind übrigens die 'Sethianer' oder enkratitischen Nahassener der Hauptstadt, denen der göttliche Sohn des Menschen in Seth ben ha Adam (1 Mose 5 : 3) schon am Anfang der Geschichte erschienen war; dass Plotin sie noch einfach 'die Gnostiker' genannt hat, bedeutet, dass sie selbst noch immer bloss als 'die Wissenden' unter den Christen angesehen sein wollten und in dieser Hinsicht das ursprüngliche alexandrinische Verhältnis in Rom aufrecht zu erhalten sich abmühten. Porphyrios bemerkt in seiner Schrift über Plotins Leben, es habe zu jener Zeit unter den Christen viele aus der alten Philosophie herübergekommene Häretiker gegeben, die mit ihren Schriften und Offenbarungen andere betrogen hätten, wie sie selbst Betrogene waren, und es wird da unter anderen ein 'Allogenes' namhaft gemacht, der nach Epiphan kein anderer als eben der apokryphe Seth gewesen ist: vgl. Porph. vit. Plot. 16 und Epiph. Panar. 40 : 7. Bei den Gnostikern, von denen Epiph. 26 : 8 die Rede ist, waren βίβλια εἰς ὄνομα τοῦ Σήθ ebenfalls im Gebrauch, und das sind wohl wieder gerade die Ἀλλογενεῖς, welche wir als gemeinschaftliche Lectüre bei den Archontiern (Epiph. 40 : 2) und Sethianern (Epiph. 39 : 5) finden. Als Christen überhaupt müssen diese Sethianer das jüdisch Unduldsame zur Schau getragen haben, dass sie die alles andere aufhebende Geltung der wahren Religion und den nur beschränkten (etwa bloss propädeutischen) Wert der älteren griechischen Weisheit betonten; gerade dies ist dem Plotin als eine grosse Anmaassung erschienen und hat ihn aufs höchste empört, wie sich Enn. 2 : 9, 6 ersehen lässt. Einzig diese schwärmerische und phantastische Selbstüberhebung der Christen, im ausschliesslichen Besitze der wahrhaften Wahrheit zu sein, hat unseren sonst theosophisch milden Vertreter der alten bibellosen Weisheit zu einer kurzen Abwehr (Enn. 2 : 9, 10) gedrängt, die für uns geschichtlich mehr nur deshalb wichtig bleibt, weil aus derselben erhellt, wie noch im Rom vom Jahre 265 die bereits ausserhalb der grossen Gemeinde stehende Partei der Gnostiker den Ungläubigen gegenüber die Partei der gebildeten Vertreter und Wortführer gewesen ist.* (B.)

verrückten Indier, Brahmanen, Mönche und Nonnen versetzten, die, zum reinen Zurückziehen in sich selbst sich zu bringen, alle Vorstellungen und alles Sehen einer Wirklichkeit in sich zu tilgen suchen, so dass dieses teils ein beständiger Zustand sei, teils aber in diesem festen Schauen in das Leere, es erscheine nun als Helle oder als Finsternis, keine Bewegung, kein Unterschied, überhaupt kein Denken sei. Die Schwärmerei setzt die Wahrheit in ein Wesen, das zwischen der Wirklichkeit und dem Begriffe steht, das nicht Wirklichkeit ist noch auch begriffen, — also nur ein Wesen der Einbildung. Hiervon aber ist Plotin weit entfernt.

Aber was ihn zweitens der Sache selbst nach gleich in diesen Geruch gebracht hat, ist teils dies, dass häufig alles dasjenige Schwärmerei genannt wird, was über das sinnliche Bewusstsein oder über die bestimmten Verstandesbegriffe, die in ihrer Beschränktheit für Wesen gelten, hinausgeht; zum Teil aber 'seine' Manier, überhaupt von Begriffen, geistigen Momenten als solchen so zu sprechen, als ob sie eigene Substanzen wären. Plotin trägt nämlich teils sinnliche Weisen, Weisen der Vorstellung in die Welt der Begriffe hinein, teils zieht er auch Ideen in die Sphäre des Sinnlichen herab, indem er z. B. den Zusammenhang der Notwendigkeit aller Dinge für die — Magie gebraucht. Denn der 'Magier' ist eben der, welcher gewissen Worten, einzelnen sinnlichen Zeichen eine allgemeine Kraft beilegt, durch Gebete u. s. f. sie in das Allgemeine einzubilden bestrebt ist.[1]) Ein solches Allgemeines ist dies aber nicht an sich, seiner Natur

---

[1]) *Bei der Erwähnung der 'Magie' wollen wir nicht vergessen, dass dieselbe ursprünglich die Weisheit von Priestern ist, welche einem medischen Stamme angehörten und etwa 575 v. Chr. zu bilder- und dêwafeindlichen Reformern geworden sind; dass die 'Magie' als Name für Scheinwissen u. Zauberkunst zunächst wohl eine Verwechselung von zarathustrischen Magiern und astrologischen Chaldäern voraussetzt, und dass sie als Name einer sogar 'schwarzen' Kunst zuletzt an die Ægypter mahnt. Porphyr:* παρὰ τοῖς Πέρσαις οἱ περὶ τὸ θεῖον σοφοὶ καὶ τούτου θεράποντες Μάγοι προσαγορεύονται. *('De Abst.' 4 : 16.) Ammianus Marcellinus: „Chaldæorum regio altrix est philosophiæ veteris... multa ex Chaldæorum arcanis Bactrianus addidit Zoroastres." (23 : 6, 25. 32.) — Bekanntlich hatte übrigens auch Kant (6 : 272. 277. 294) das Beten ein Zaubern und Fetischmachen genannt, obgleich er fand, es müsse seiner grossen rhetorischen Wirkung halber in den Vorträgen an das Volk behalten werden (4 : 505—506); es fragt sich jedoch, ob die Vergleichung zwischen Beten und Zaubern hier eigentlich wohl — am Platze sei. Das 'Beten' hat sich bei den Liebhabern der Weisheit einer besonderen Gunst nie erfreut: schon Sokrates betete zu den Göttern, einfach ihm zu geben was gut sei (Xen. Mem. 1 : 3, 2), und Diogenes (D. L. 6 : 42) hat die Leute wegen ihres Betens bereits entschieden getadelt; Philo der Jude hat ('de Decal.' 15) bemerkt, das beste Gebet sei dies, dass man Gott ähnlich werde und Seneca schreibt: „Gott dient, wer ihn kennt." (Ep. 95 : 47.) „Du brauchst nicht die Hände gen Himmel zu erheben... Gott ist dir nahe, er ist bei dir, in dir; ein heiliger Geist wohnt in uns." (Ep. 41.) Diodor (10 : 9, 7) hat gewusst, dass für den Pythagoreer ein gescheidter Mensch zu den Göttern einfach um 'das Gute' betete und auch Laertios Diogenes (8 : 9) lässt es nicht unerwähnt, dass derselbe das selbstsüchtige Gebet für unerlaubt achtete; „Gott Folge leisten," schreibt weiter Plutarch (de recta aud. rat. 1), „und der Vernunft gehorchen ist dasselbe," und Epiktet erklärt, die Hauptsache in der Frömmigkeit sei, dass man von der Gottheit richtige Vorstellungen habe. (Handb. 31.) Wenn sodann u. A. Apollonius von Tyana (Eus. Pr. Ev. 4 : 13) das lautlose Gebet empfiehlt und nicht lange nachdem Joh. 11 : 42 geschrieben worden war, der Gnostiker Prodikos (Clem. Strom. VII) das Beten geradezu ungebührlich genannt hat, so soll man ja nicht glauben, die (allerdings auf das Volk schauenden) Neuplatoniker seien auf einmal Betbrüder*

nach, sondern ist nur ein gegebenes, oder das Allgemeine des Gedankens hat sich da noch nicht eine allgemeine Wirklichkeit gegeben, während der Gedanke, die Tat eines Helden das Wahre, Allgemeine ist, dessen Wirkung und Mittel ebenso gross wie allgemein ist. In einem gewissen Sinne haben also die Neuplatoniker den Vorwurf der Schwärmerei wohl verdient, wie wir denn auch in den Lebensbeschreibungen der grossen Lehrer dieser Schule, des Plotin, Porphyr und Iamblich, gerade wie vom Pythagoras, manches erzählt finden, was in die Vorstellung von einer Wundertätigkeit und Zauberei fällt. Indem sie ferner den Glauben an die heidnischen Götter aufrecht hielten, behaupteten sie in Bezug auf die Verehrung der Götterbilder, dass diese wirklich von göttlicher Wirksamkeit und Gegenwart erfüllt seien, und so ist die alexandrinische Schule überhaupt vom Wunderglauben nicht freizusprechen.[1]) Denn in der ganzen damaligen Weltperiode unter Christen und Heiden ist dieses Wundertun herrschend gewesen, weil der Geist, zurückgezogen in's Innere, voll Bewunderung der unendlichen Macht und Hoheit dieses Inneren, den natürlichen Zusammenhang der Eräugnisse nicht beachtete und das Eingreifen einer hohen Macht ganz nahe legte. Aber ganz und gar fern davon ist die philosophische Lehre; ausser dem oben bemerkten ganz Theoretischen von den Götterbildern enthalten Plotins Schriften nichts dahin Gehöriges.

Wer dann freilich jede Erhebung des Geistes zum Unsinnlichen, jeden Glauben des Menschen an Tugend, Edles, Göttliches, Ewiges, alle religiöse Ueberzeugung 'Schwärmerei' nennt, der wird auch die Neuplatoniker hierher rechnen dürfen; 'Schwärmerei' ist da aber ein leerer Name, der nur im Munde des kahlen Verstandes und des Unglaubens an alles Höhere vorkommen kann. Nennen wir indessen die Erhebung zu speculativen Wahrheiten, welche den Kategorien des endlichen Verstandes widersprechen, 'Schwärmereien', nun dann haben sich auch die Alexandriner derselben schuldig gemacht, aber mit demselben Recht wird auch die platonische und aristotelische Philosophie 'Schwärmerei' sein. Denn Plotin spricht allerdings mit Begeisterung von der Erhebung des Geistes in das Denken, oder vielmehr das 'ist' die eigentliche und platonische Begeisterung, sich in die Sphäre der Bewegung des Gedankens zu erheben. Diejenigen, die überzeugt sind, dass das absolute Wesen im Denken nicht das Denken selbst ist[2]), sprechen immer davon, dass Gott ein Jenseits des Bewusstseins sei und das Denken seiner der Begriff von ihm, dessen Existenz oder Wirklichkeit aber noch 'ein ganz anderes Ding' sei, wie wenn wir uns ein Tier oder einen Stein denken oder vorstellen, unser Begriff von ihm oder unsere Vorstellung 'etwas ganz Anderes' ist als dieses Tier selbst, — als ob dies das Wahre wäre. Aber es ist nicht von 'diesem' sinnlichen Tiere die Rede, sondern von seinem 'Wesen' und das ist der 'Begriff' desselben.[3]) Das 'Wesen' des

---

gewesen. „Wir dienen Gott," sagt Porphyr ('De Abst.' 2:34), „durch reines Schweigen und reine Gedanken über ihn"; siehe über das reine Gebet auch Porphyr an Marcella 12. — (B.)

[1]) Cfr. Plotin. Ennead. 1:6.7, 4:4. 39—43; Procli Theol. Plat. I, p. 69—70 (ed. Æm. Portus, Hamburg. 1618).

[2]) *Dav. Fr. Strauss im Jahre 1840: „So dachten sich aber dasselbe gleicherweise Anselm und Kant." ('Die chr. Glaubenslehre', 1:399.)*

[3]) *Geist und Natur, Begriff und Ding sind nicht getrennt und der Begriff der Wirklichkeit ist eben ihre Wahrheit.* (B.)

Tiers ist am sinnlichen Tiere nicht als Wesen 'vorhanden', sondern als Eins mit der gegenständlichen Einzelnheit, als einer Weise jenes Allgemeinen; als Wesen ist es unser Begriff, der in der Tat allein das Wahre, während das Sinnliche negativ [1]) ist. So ist unser 'Begriff vom absoluten Wesen' das Wesen selbst, wenn er Begriff des absoluten Wesens, nicht von irgend etwas Anderem ist. Aber in diesem Wesen scheint nicht Gott erschöpft; denn er ist nicht nur Wesen oder sein Begriff, sondern seine Existenz. Seine Existenz, als reines Wesen, ist unser Denken desselben, aber seine reale Existenz ist die Natur. In dieser realen Existenz ist das Ich ein einzelnes Denkendes; es gehört zu dieser Existenz als Moment derselben, aber macht sie nicht aus. Es muss von der Existenz des Wesens als Wesens übergegangen werden zur Existenz als realer Existenz, als solcher. Als solche ist Gott allerdings ein Jenseits des einzelnen Selbstbewusstseins, und zwar einmal als Wesen oder reines Denken; dann insofern er, als einzelnes Wirkliche, die Natur ist, die jenseits des Denkens ist. Aber eben diese gegenständliche Weise kehrt selbst in's Wesen zurück, oder die Einzelnheit des Bewusstseins wird überwunden. Was also dem Plotin den Vorwurf der 'Schwärmerei' zugezogen hat, ist dies, dass er den Gedanken hatte, dass das Wesen Gottes das Denken selbst und gegenwärtig im Denken sei. Wie ihn die Christen auf eine sinnliche Weise einmal zu einer gewissen Zeit und an einem gewissen Orte gegenwärtig sagten, — aber auch, dass er in seiner Gemeinde immerfort wohne und ihr Geist sei, — so Plotin, dass das absolute Wesen im Denken des Selbstbewusstseins gegenwärtig und darin als Wesen, oder das Denken selbst das Göttliche sei. [2])

Das Verhältnis des einzelnen Selbstbewusstseins zur Erkenntnis des absoluten Wesens bestimmt Plotin ('Ennead. 6 : 7, 35—36) dann näher so, dass die Seele, die sich von dem Körperlichen zurückziehe und alle Vorstellungen verliere, ausser der Vorstellung des reinen Wesens, sich der Gottheit nähere. Das Princip der plotinischen Philosophie ist also die Vernunft, die in und für sich selbst ist. Die Verzückung, durch welche allein das wahrhaft Seiende gewusst werde, nennt Plotin (Ennead. 6 : 9, 11) eine Vereinfachung der Seele, wodurch sie in sälige Ruhe versetzt werde, weil ihr Gegenstand selbst einfach und ruhig sei. Dass man sich aber unter dieser Vereinfachung des Selbstbewusstseins keinen Zustand der Schwärmerei vorstellen muss, zeigt sich sogleich darin, dass eben dieses unmittelbare Wissen von Gott ein 'Denken' und 'Begreifen' desselben ist, nicht ein leeres 'Fühlen', oder, was ebenso leer ist, ein 'Anschauen'. Dies, dass die Seele sich vom Körper zurückzieht, geschieht durch den reinen Gedanken; das Denken ist die Tätigkeit und ebenso der Gegenstand. Es ist also ein ruhiges Verhalten ohne Aufwallung des Bluts oder der Einbildungskraft. 'Ekstase' ist ja nicht bloss Entzückung der 'Empfindung' und 'Phantasie', sondern vielmehr ein Heraustreten aus dem Inhalte des sinnlichen Bewusstseins; es ist reines Denken, das bei sich selbst ist und sich zum Gegenstand hat. [3]) Plotin spricht oft von diesem Zustande, auf ähnliche Weise, wie er einmal

---

[1]) *D. h. 'das Andere'.* (B.)

[2]) *D. Fr. Strauss: „In der Darstellung der neuplatonischen Philosophie finden sich überhaupt die wichtigsten Aufschlüsse über Hegels Gotteslehre." (A. a. O., 1 : 516.)* (B.)

[3]) *Auch der 'kantisch' reine Begriff ist 'Ekstasis', freilich die verkehrte, wofern er eingestandenermaassen ausserhalb des Wahren verharrt.* (B.)

sagt: „Oft, indem ich aus dem Körper zu mir selbst erwache, und ausserhalb des Anderen" — des Æusserlichen — „bin, innerlich bei mir selbst, und eine bewundernswürdige Anschauung habe und ein göttliches Leben führe," u. s. f.[1]) So nähert Plotin sich wohl mehr dieser Seite des Anschauens, doch sonderte sich die bildliche Weise seines Aussprechens auch mehr von den zum Teil verworrenen mythischen Vorstellungen ab. Die Idee der plotinischen Philosophie ist also ein Intellectualismus, oder ein hoher Idealismus, der zwar von Seiten des Begriffes noch nicht vollendeter Idealismus ist, aber das, dessen Plotin in jener 'Ekstase' bewusst wird, sind philosophische Gedanken, speculative Begriffe und Ideen.

Was nun den bestimmten Hauptgedanken Plotins betrifft, das Objective, den Inhalt, der in dieser 'Ekstase', in diesem 'Sein des Denkens bei sich' wird, so ist dieser Inhalt nach seinen Hauptmomenten im Allgemeinen das, wovon schon gesprochen worden ist. Die drei Principien sind ihm das Eine, der νοῦς und die Seele.

a. Nämlich das Erste, Absolute, die Grundlage ist auch hier, wie bei Philo, das reine 'Sein', das Unveränderliche, das Grund und Ursache alles erscheinenden Seins ist, dessen Möglichkeit nicht von seiner Wirklichkeit getrennt, sondern die absolute Wirklichkeit an ihm selbst ist. Es ist die ebenso wesentliche 'Einheit', oder die Einheit als 'das Wesen aller Wesen'. Nicht die Vielheit des Daseins, die gemeine Substantialität der Dinge, nach der jedes als ein von dem anderen getrenntes Eins erscheint, ist das wahre Princip, sondern vielmehr schlechterdings 'ihre Einheit ist ihr Wesen'. Diese Einheit ist eigentlich nicht alles; denn alles ist erst Resultat der Einzelnen, das Zusammenfassen derselben, die zugrundeliegen als Wesen, in eine ihnen fremde Einheit. Es ist auch nicht vor allem, denn es ist nicht verschieden von dem seienden allen, weil es sonst eben wieder nur ein Gedachtes wäre.[2]) Die neuere Einheit als Regulativ der Vernunft gilt für ein subjectives Princip; Plotin aber setzt sie als die höchste Objectivität, als das Sein.

Diese Einheit hat keine Vielheit an ihr, oder die Vielheit ist nicht an sich; die Einheit ist, wie bei Parmenides und Zeno, nur das absolute reine Sein, oder auch das absolute Gute, wie wir bei Plato und besonders bei Aristoteles auch das Absolute ausgesprochen sahen. Zuerst was ist das Gute? — „Es ist dasjenige, woran alles hängt (ἀνήρτηται)[3]), und welches alle Dinge begehren (ἐφίεται)" — auch nach Aristoteles — „und zum Princip haben, dessen sie alle bedürftig sind, während es selber unbedürftig, sich selbst genug, das Maass und die Grenze von allem ist, das aus sich den νοῦς und die Wesenheit (οὐσίαν) und Seele und Leben giebt, und die Tätigkeit der Vernunft (περὶ νοῦν ἐνέργειαν). Und bis hierher ist alles schön; 'es' ist aber überschön (ὑπέρκαλος) und über das Beste (ἐπέκεινα τῶν ἀρίστων), das 'Uebergute', frei herrschend, königlich im Gedanken (βασιλεύων ἐν τῷ νοητῷ). Es selbst aber ist nichts von demjenigen, dessen Princip es ist. Denn wenn du gesagt hast, das Gute, so füge und denke weiter nichts hinzu. Wenn du das Sein selbst aufgehoben und es so nimmst, so

---

1) Plot. Ennead. 6 : 8, 1; cf. ibidem, cc. 4—7.

2) Plot. Ennead. 3 : 6, 6; 6 : 9, 1—2; 3 : 8, 8.

3) Dieses aristotelische Wort, oder auch ἐξήρτηται (Procl. 'Theol. Plat.' III, p. 133), kommt oft bei den Neuplatonikern vor. (C. L. M.)

wird dich Erstaunen ergreifen, und dich darauf richtend und in ihm ruhend, wirst du es verstehen und seine Grösse aus demjenigen, was aus ihm ist. Und wenn du so das Sein vor dir hast und es betrachtest in dieser Reinheit, so wird dich Staunen ergreifen." [1])

Vom absoluten Sein behauptete nun Plotin, dass es unerkennbar sei, wie auch Philo sagte, — das Insichbleibende. Hierüber ist dann Plotin weitläufig und kehrt häufig darauf zurück, dass sich die Seele das Denken dieser Einheit wesentlich erst durch die negative Bewegung verschaffen müsse, die etwas anderes als das blosse Sagen, vielmehr die skeptische Bewegung ist, welche alle Prädicate durchmacht und nichts ausser diesem Eins findet. [2]) Alle Prädicate überhaupt, z. B. Sein, Substanz, passen nach Plotin nicht auf es, denn sie drücken irgend eine Bestimmtheit aus. Es empfinde sich nicht, es denke sich nicht, es sei sich seiner nicht bewusst; denn in allem dieser liege eine Unterscheidung. Weil die Bestimmung des Einen so die Hauptsache ist, so ist bei Plotin das Ziel für das subjective Denken sowohl als für das Praktische 'das Gute'; wenn aber schon das Gute das absolut Freie, so sei es doch ohne Entschluss und Willen, denn der Wille habe den Unterschied seiner selbst und des Guten an ihm. [3])

Jenes Sein ist und bleibt 'Gott', ist nicht ausser diesem, sondern eben seine Dasselbigkeit selbst. „Die absolute Einheit erhält die Dinge, damit sie nicht auseinanderfallen, ist das feste Band der Einheit in allem, alles durchdringend, — sammelnd und einend, was im Gegensatz auseinander sich zu entzweien in Gefahr steht. Wir nennen es 'das Eine' und 'das Gute'. Es 'ist' weder noch ist es 'Etwas', noch 'irgend Eins', sondern 'über Alles'. Alle diese Kategorien sind negiert; es hat nicht die Grösse, ist nicht unendlich. Es ist der Mittelpunkt des Universums, die ewige Quelle der Tugend und der Ursprung der göttlichen Liebe, um das sich alles bewegt, nach dem sich alles hinrichtet, aus dem der νοῦς und das Selbstbewusstsein immer seinen Anfang und Ausgang nimmt." [4]) Zu dieser Substanz führt Plotin alles zurück; sie ist allein das Wahre, bleibt sich in allem schlechthin gleich.

Aus diesem Ersten geht aber ebenso alles hervor, indem es sich aufschliesst; das ist der Zusammenhang mit der 'Schöpfung' und aller Production. Diese kann aber aus dem Absoluten nicht begriffen werden, wenn es als Abstractes ein Bestimmtes ist, und nicht vielmehr als das in sich tätige Eine [5]) gefasst wird. Dieser 'Uebergang' zum Bestimmten wird also von Plotin nicht philosophisch oder dialektisch gemacht, sondern diese Notwendigkeit wird in Vorstellungen und Bildern ausgedrückt. Er sagt nämlich (Ennead. 3 : 8, 9) vom νοῦς, diesem Zweiten: Das eine absolute Gute ist eine Quelle, welche kein anderes Princip hat, aber das Princip für alle Flüsse ist, so dass es durch diese nicht aufgezehrt wird, sondern als Quelle ruhig in sich selbst bleibt," und so diese Flüsse als solche in sich enthält, so dass sie, „die herausgehen da- und dorthin, noch nicht

---

[1]) Plot. Ennead. I, 1. 8: Περὶ τοῦ τίνα καὶ πόθεν τὰ κακά, c. 2 (6 : 9, 6); 3 : 8, 9—10.

[2]) *Die Selbstverkehrung und Selbstaufhebung des Endlichen und Einzelnen ist die Wirklichkeit des Allgemeinen und Unendlichen.* (B.)

[3]) Plot. Ennead. 5 : 3, 13—14; 5 : 2, 1; 6 : 2, 9—10; 6 : 8, 8—9; 6 : 9, 3. 6; 6 : 8, 7 (13. 21).

[4]) Steinhart: 'Quæstiones de dialectica Plotini ratione', p. 21; Plotini Ennead. 6 : 9. 1—9, passim.

[5]) *Als das ägyptische Tum, Atum, Atumu.* (B.)

herausgeflossen sind, aber schon wissen, wo hinaus sie und wohin sie fliessen sollen." Dieses Unterscheiden ist der Punkt, auf den Plotin oft zurückkommt, und dieses Fortgehen vom Unaufgeschlossenen zur Offenbarung, dieses Hervorbringen ist ein Hauptpunkt.

b. Das Erste nun, was durch diese Einheit gezeugt worden, der Sohn, ist der 'Verstand' (νοῦς), das zweite göttliche Wesen, das andere Princip. Es tritt hier die Hauptschwierigkeit ein, die bekannte und von alten Zeiten gestellte Aufgabe: zu fassen, wie das Eine sich 'entschlossen' habe, sich zu 'bestimmen', und dieses Bemühen ist noch immer das wesentliche Interesse. Die Alten haben diese Frage noch nicht in dieser Bestimmtheit wie wir aufgefasst; sie machten sich aber darum zu tun.[1]) Denn der νοῦς ist eben das Sich-selbst-Finden seiner selbst; ér sei die reine Zweiheit (δυάς), er selbst und sein Gegenstand; er enthalte alles Gedachte, er sei dieses Unterscheiden, aber das reine, das zugleich sich selbst gleich bleibt. Aber die einfache Einheit sei das Erste. Plotin sagt so auch auf pythagoreische Weise, dass die Dinge in diesem λόγος als 'Zahlen' sind: „Die Zahl aber ist nicht das Erste, denn die Einheit ist keine Zahl. Die erste Zahl ist die Zwei, aber als unbestimmte Zweiheit, und das Eins das Bestimmende derselben; sie ist auch die Seele. Die Zahl ist das Dichte; was die Empfindung für seiend nimmt, ist das Spätere."[2])

Plotin hat hier (Ennead. 5 : 1, 6) allerlei Weisen der Vorstellung, um sich das 'Hervorgehen' aus dem Einen klar zu machen: „Wie nun dieses Hervorbringen beschaffen sei, wie aus der Einheit die Zwei und das Viele überhaupt hervorgegangen, dies zu sagen zu wissen, dazu müssen wir Gott anrufen, aber nicht mit hörbarer Stimme, sondern indem wir uns selbst im Gebete zu ihm ausdehnen; dieses können wir nur, indem wir einsam in uns zu dem Einsamen hinzugehen.[3]) Der Betrachter muss im Inneren wie in einem Tempel bei sich selbst sein, ruhig und über alles erhaben in sich bleiben, und so betrachten, dass es keine Veränderung ist." — Das ist immer die Stimmung der denkenden Seele, zu der Plotin aufruft und alles hinführt. In diesem reinen Denken oder Anschauen ist der νοῦς wirklich; das ist die göttliche Tätigkeit selbst.

Plotin fährt fort: „Diese Hervorbringung ist nicht eine Bewegung, Veränderung; diese, und was durch Veränderung ist, das Veränderliche, ist erst das Dritte." Die Veränderung setzt ein Anderssein und geht auf etwas Anderes, der

---

[1]) *Celsus: „Die Welt ist ungeschaffen und unvergänglich." (Bei Origenes 4 : 79.) Plotin: „Daher haben diejenigen Unrecht, welche die sichtbare Welt, während die unsichtbare bleibe, für vergänglich halten und ihre Erzeugung ansehen als aus einem Ratschlusse des Schöpfers hervorgegangen. Denn die Art einer solchen Schöpfung wollen sie nicht verstehen, noch wissen sie, dass so weit jene leuchtet auch die andere war und wird ewig sein." (Enn. 5 : 8, 12.) Auch Proklos hat noch wider die Christen achtzehn 'Epicheiremata' veröffentlicht, in denen er gegen ihre Schöpfungslehre die Lehre von der Ewigkeit der Welt vertrat, worauf um 536 Zacharias Scholasticus, ein Bischof von Mitylene auf Lesbos, in einem Gespräch 'Ammonios' dieselbe noch einmal bekämpft hat. Hegel: „Die Schöpfung ist aber ewig." (Enc. § 339 Zus. 1.)* (B.)

[2]) Plot. Ennead. 3 : 8, 10 fin.; 4 : 3, 17; 5 : 1, 4—5. 7; 5 : 4, 2; 5 : 5, 4.

[3]) *Hegel in Jena: „Wenn der Mensch das unendliche Leben als Geist des Ganzen zugleich ausser sich, weil er selbst ein Beschränktes ist, setzt und sich zum Lebendigen emporhebt, aufs innigste sich mit ihm vereinigt, so betet er Gott an." ('Leben' S. 95.)* (B.)

νοῦς ist noch das Beisichselbstbleiben der Betrachtung. „Indem so der Verstand ohne Veränderung aus dem absoluten Wesen ist, so ist er der unmittelbare 'Abglanz' desselben, nicht durch einen Willen oder Entschluss gesetzt, sondern Gott," als Eins, das Gute, „ist das Unbewegliche und die Erzeugung ist ein 'Leuchten' aus ihm, der bleibt. Das Eine leuchtet um sich herum; der Verstand fliesst aus ihm, das bleibt, wie das Licht aus der Sonne sie umkreist. Alle Dinge, die ein Bleiben haben, geben aus ihrer Substanz um sie herum ein Wesen, das von ihnen abhängig ist," oder vielmehr Plotin sagt, es sei dasselbe. „Wie Feuer um sich her Wärme, Schnee Kälte verbreitet, besonders aber der Duft der Dinge sie umkreist," so umleuchtet der νοῦς das Sein. „Was zu seinei Vollkommenheit gelangt ist, geht in die 'Emanation', in den Lichtkreis über," duftet um sich herum.[1]) Plotin gebraucht für dieses Hervorgehen (πρόοδον), Producieren auch das Bild des 'Ueberfliessens' (5 : 2, 1), wobei das Eine schlechthin Eines bleibe. „Weil es in sich vollkommen, ohne Mangel ist, fliesst es über, und dieser Ueberfluss ist das Hervorgebrachte. Dieses Hervorgebrachte aber kehrt sich schlechthin nach dem Einen," dem Guten, „das sein Gegenstand, Inhalt und Erfüllung ist, und dies ist der Verstand," — diese Umkehr des Hervorgebrachten zu der ersten Einheit. „Das erste ruhende Sein ist das absolute Wesen, der Verstand das Anschauen dieses Wesens," oder er entsteht dadurch, dass das erste Wesen durch Rückkehr auf sich selbst sich selbst sieht, ein sehendes Sehen ist. Das umfliessende Licht ist ein Anschauen des Einen; dieses Sichinsichzurückbeugen (ἐπιστρέφειν) ist dann das Denken, oder der νοῦς ist die Kreisbewegung (ἐπιστροφή).[2])

Dies sind die Hauptbestimmungen bei Plotin, und er hat auf diese Weise die Natur der Idee in allen ihren Momenten wahrhaft bestimmt. Nur ist darin eine Schwierigkeit, die uns sogleich bedenklich macht; das ist nämlich das 'Hervorgehen'.[3]) Dass das Unendliche sich aufschliesst[4]), kann man sich auf vielerlei

---

[1]) Plot. Ennead) 6 : 1, 6 (4 : 3, 17).

[2]) *„Das Eine ist alles und auch nicht eins... so floss es gleichsam über und seine Ueberfülle brachte anderes hervor. Das Gewordene aber wandte sich hin zu ihm und wurde erfüllt und blickte auf es und wurde so Intellect." (5 : 2, 1.) „Die Wahrnehmung scheint stattzufinden und zu entstehen, wenn der Gedanke sich umbiegt und das seelenhaft lebendig Tätige gleichsam zurückgeworfen worden, wie in einem Spiegel das auf der glatten und glänzenden Fläche ruhende Bild." (1 : 4, 10.) „Wie erzeugt es nun den Intellect? Nun, weil es durch die Hinwendung 'zu sich selbst' sah; dieses 'Schauen' ist Intellect. Denn das, was Anderes gewahrt, ist entweder sinnliche Wahrnehmung oder Intellect; den Intellect verbildlicht ein Kreis, die sinnliche Wahrnehmung eine Linie und das Uebrige. Der Kreis freilich kann seiner Beschaffenheit nach geteilt werden, dieses aber nicht also." (5 : 1, 7.) „Ueberhaupt ist das Eine das Erste, der Intellect aber... indem er sich zu sich selbst wendet, wendet er sich zum Anfang." (6 ; 9, 2.) — Es ist hier zu beachten, dass die Vergleichung des bewussten Erkennens mit einem Spiegel, in welchem nur Bilder der Dinge erscheinen, überhaupt alexandrinisch ist und nach Alexandrien aus Indien könnte gekommen sein, indem sie sich nicht nur beim Clemens (Strom. I S. 316 Sylb.), bei 'Paulus' (1 Kor. 13 : 12) und bei Philo dem Juden ('de Decal.' 21), sondern auch in den Sânkhyaschriften findet.* (B.)

[3]) *Bzw. die 'Apóstasis' (der 'Abfall'), von dem Enn. 5 : 1, 1 die Rede ist, und die sich zur 'Epistrophê' wie die 'Entäusserung' zur 'Erinnerung' verhält. Man sollte bei derselben nie vergessen, dass Plotin von der ewigen Wahrheit mit Bewusstsein zeitlich geredet und die Ewigkeit der Welt (5 : 8, 12) ausdrücklich anerkannt hat.* (B.)

[4]) *Bzw. zur Welt 'entschliesst'.* (B.)

Weise 'vorstellen'; in neuerer Zeit hat man so viel vom 'Herausgehen aus Gott' gesprochen, was aber immer eine 'sinnliche Vorstellung' oder etwas 'Unmittelbares' bleibt. Die Notwendigkeit des Sichaufschliessens ist damit nicht ausgesprochen, sondern es ist nur als ein Geschehen gesetzt. Dass der Vater den ewigen Sohn 'zeugt', ist 'für die Vorstellung' genügend; als jene Dreiheit ist die Idee auch dem Inhalte nach ganz richtig aufgefasst, und dies ist hoch zu achten. Sind diese Bestimmungen aber auch wahr, so ist damit die Form der Unmittelbarkeit der Bewegung für den Begriff doch noch nicht hinreichend und befriedigend, sondern weil das Werden der einfachen Einheit als jenes Aufheben aller Prädicate eben dieselbe 'absolute Negativität' ist[1]), welche 'an sich' das Herausgehen selber ist, so muss man nicht von der Einheit 'anfangen', um 'dann erst' zur Zweiheit überzugehen, sondern 'Beides als Eins' fassen. Denn nach Plotin ist der Gegenstand des Verstandes schlechthin nichts diesem noch sich selbst Fremdes und Entgegengesetztes, sondern der Inhalt desselben sind nur die mannigfaltigen 'Ideen'. Gott ist also im 'Unterscheiden' und 'Ausbreiten' ebenso 'Rückkehr' zu sich selbst, d. h. eben diese Zweiheit ist schlechthin in der Einheit, und deren Gegenstand. Das Gedachte ist nicht ausser dem νοῦς, der νοῦς hat im Gedanken sich nur selbst als denkend. Der Gegenstand des Denkens, das, wozu sich dasselbe zurückbeugt, ist die absolute Einheit, in die aber als solche nicht eingedrungen und die nicht bestimmt werde, sondern das Unerkannte bleibe. Indem das Denken jedoch auch nur dieses ist, sich selbst zum Gegenstande zu haben, so hat es damit schon einen Gegenstand, welcher Vermittelung und Tätigkeit, überhaupt die Zweiheit, in sich enthält. Dies ist das Denken als Denken des Denkens. Oder in der Ausbildung dieses Denkens in sich, insofern es sein eigener Gegenstand ist, liegt dem Plotin die erste und wahrhafte intellectuale Welt, die dann zur sinnlichen Welt im Verhältnis steht, so dass diese aber nur deren entfernte Nachahmung ist; die Dinge, so angeschaut, wie sie in diesem absoluten Denken sind, sind ihre Begriffe und Wesen (λόγοι), und diese sind die Muster der Sinnenwesen, wie Plato sich auch ausdrückte. [2])

Dass das Denken dieses ist, sich selbst zu denken, ist eine ganz aristotelische Bestimmung. Aber bei Plotin und den Alexandrinern ist weiter dies der Fall, dass das vom Gedanken Erzeugte das 'wahre' Universum, die 'intellectuale' Welt ist; was bei Plato die Ideen sind, ist hier der bildende Verstand, die hervorbringende Intelligenz, die in dem Hervorgebrachten wirklich ist und sich selbst zum Gegenstande hat, sich selbst denkt. Das Verhältnis dieser vielen Begriffe im Verstande bestimmt Plotin so, dass sie darin sind, wie die Elemente ein Ding constituieren, also nicht wie gleichgültige Gattungen gegen einander sondern als Verschiedene, die sich vollkommen einen; sie seien nicht gleichgültig durch den Raum, sondern bloss durch inneren Unterschied verschieden, d. h. nicht wie seiende Teile. [3]) Dadurch ist der Verstand als negative Einheit ausgesagt. Aber ebenso schlechthin unpassend ist es, wenn das Verhältnis der Elemente, die ein Ding ausmachen, als das der 'Teile' bestimmt wird, aus denen

---

[1]) *'Absolute Negativität' ist die Wirklichkeit als Selbstentzweiung des Einen und Selbstvereinigung des Vielen in deren Unzertrennlichkeit.* (B.)

[2]) Plot. Ennead. 5 : 3, 5; 6 : 2, 8; 2 : 4, 4; 6 : 4, 2; 5 : 9, 8—9.

[3]) Plot. Ennead. 6 : 2, 2; 5 : 9, 8.

das Ganze 'bestehe' und deren jeder für und an sich sei, z. B. wenn vorgestellt wird, dass in einem Krystalle Wasser, Kieselerde u. s. f. noch als solche vorhanden seien. Ihr Sein ist vielmehr die Neutralität, worin jedes als Gleichgültiges, Seiendes aufgehoben ist, ihre Einheit also die negative Einheit, das innere Wesen, das Princip der Individualität als Differente in sich enthaltend.

c. Die veränderliche Welt, die im Unterschiede befangen ist, entspringt daher, dass die Vielheit jener Formen nicht nur an sich im Verstande ist, sondern sie auch für ihn sind, in der Form seines Gegenstandes; näher ist für ihn eine dreifache Weise des Denkens. 'Erstens' denkt er das 'Unveränderliche', seine Einheit, als Gegenstand; diese erste Weise ist das einfache unterschiedslose Schauen seines Gegenstandes, oder es ist das 'Licht', — nicht Materie, sondern reine Form, die 'Wirksamkeit'. Der Raum ist die abstracte reine Continuität dieser 'Wirksamkeit' des Lichtes, nicht das Wirksamsein selbst, sondern die Form seines Ununterbrochenseins. Der Verstand als das Denken dieses Lichtes ist selbst Licht, aber das in sich reale, oder das Licht des Lichtes.[1]) Zweitens denkt er die Unterscheidung seiner von dem Wesen; die unterschiedene Vielheit des Seienden ist für ihn Gegenstand. Er ist das Erschaffen der Welt; in ihm hat alles seine bestimmte Form gegeneinander, und dies macht die Substanz der Dinge aus. Indem drittens die Substantialität, das Bleiben im Denkenden die Bestimmtheit ist, so ist sein 'Erzeugen' oder das 'Ausfliessen' aller Dinge aus ihm der Art, dass er 'von allem erfüllt' bleibt, oder alles unmittelbar ebenso 'aufzehrt'. Er ist das 'Aufheben' dieser Unterschiede, oder das Uebergehen von einem zum anderen; er denkt sich eben so, oder ist sich so Gegenstand. Das ist die 'Veränderung'; so hat das Denken die drei Principien an ihm. Insofern der νοῦς sich selbst als sich verändernd aber in dieser Veränderung auch einfach bei sich bleibend denkt, denkt er das 'Leben' überhaupt, und dies, dass er seine Momente sich so als seienden Gegensatz setzt, ist das wahrhafte, lebendige Universum. Dieses Sichumwenden des Herausfliessens aus sich selbst, dieses *Denken seiner ist die ewige Erschaffung der Welt.*[2]) Es erhellt, dass in diesen plotinischen Gedanken das Anderssein, das Fremde aufgehoben ist; die existierenden Dinge sind 'an sich' Begriffe.[3]) Der göttliche Verstand ist ihr Denken, und ihre Existenz ist nichts anderes als selbst dieses ihr Gedachtsein im göttlichen Verstande; sie sind Momente des Denkens, und eben dadurch des Seins. Plotin unterscheidet also im νοῦς das Denken (νοῦς), das Gedachte (νοητόν), und den Gedanken (νόησις), so dass der νοῦς 'Eins und zugleich Alles' ist; der Gedanke ist aber die Einheit der Unterschiedenen.[4]) Wir würden den Gedanken nicht sowohl die Einheit, sondern mehr das 'Product' nennen, doch auch der Gedanke, d i. das Subject, schwingt sich zu Gott auf. Der Unterschied des Denkens gegen einen äusserlichen Gott fällt dabei freilich hinweg; deswegen klagt man die Neuplatoniker eben der 'Schwärmerei' an, und sie selbst bringen in der Tat — wunderliche Dinge vor.

Näher beschreibt nun Plotin das dritte Princip, die 'Seele'. „Der νοῦς, wie er ist, so ist er ewig auf dieselbige Weise in Tätigkeit. Die Bewegung zu ihm und

---

1) Plot. Ennead. 4 : 3, 17.
2) Plot. Ennead. 5 : 1, 7; 5 : 2, 1—2; 5 : 6, 4; 6 : 2, 22.
3) *Was sich denken lässt, lässt sich begreifen.* (B.)
4) Plot. Ennead. 5 : 3, 5: ἓν ἅμα πάντα ἔσται, νοῦς, νόησις, τὸ νοητόν.

um ihn ist das Tun der Seele. Die Vernunft (λόγος), die von ihm zur Seele geht, macht die Seele denkend, nichts zwischen ihnen setzend. Das Denken (νοῦς) ist nicht ein Mehreres; das Denken ist einfach, und Denken, dass es denkt. Der wahrhafte νοῦς (nicht unserer, wie er z. B. in der Begierde ist) denkt in den Gedanken, und sein Gedachtes ist nicht ausser ihm, sondern er selbst ist sein Gedachtes, hat notwendig im Gedanken sich selbst und sieht sich selbst, und sieht sich nicht nicht-denkend, sondern denkend. Unsere Seele ist zum Teil im Ewigen" (Lichte), „ein Teil der allgemeinen Seele; diese selbst ist zum Teil im Ewigen, und fliesst von da aus, im Anschauen ihrer selbst bleibend, nicht berichtigend aus Absicht. Die Ausschmückung des Ganzen giebt jedem Körperlichen, was es vermag nach seiner Bestimmung und Natur auszuführen, wie Feuer in der Mitte alles um sich her erwärmt. Das Eine sollte nicht einsam sein, denn so wäre alles verborgen und hätte keine Gestalt an ihm, und es wäre nichts von dem was ist, wenn jenes in sich selbst stände, und es wäre nicht die Menge der Seienden, die vom Eins erzeugt sind, wenn die nicht das Hervorgehen erhalten hätten, die die Ordnung der Seelen bekommen haben. Ebenso mussten nicht allein Seelen sein, als ob das durch sie Erzeugte nicht erscheinen sollte, denn jeder Natur ist dies innewohnend, etwas nach ihr zu machen und ins Licht zu setzen, wie der Same aus einem ungeteilten Anfang. Nichts verhindert, dass allem von der Natur des Guten mitgeteilt werde."[1] — Plotin lässt das Körperliche, Sinnliche gleichsam auf der Seite liegen, und hat kein Interesse, es zu erklären, sondern will nur immer davon 'reinigen', damit die allgemeine Seele und unsere Seele nicht gefährdet werde.

Ferner spricht Plotin aber auch vom Princip der sinnlichen Welt, welches die 'Materie' ist und womit der Ursprung des.... Bösen zusammenhängt.[2] Ueber diese Materie philosophiert er viel: Die Materie ist das 'Nichtseiende' (οὐκ ὄν), das ein Bild des Seienden an ihm hat. Die Dinge sind verschieden durch ihre reine Form, die sie unterscheidende Differenz; das Allgemeine der Differenz ist das Negative, und dies ist die Materie. Wie die erste absolute Einheit das Sein ist, so ist diese Einheit des Gegenständlichen das rein Negative; sie ist ohne alle Prädicate und Eigenschaften, ohne Figur u. s. f. Sie ist so selbst ein Gedanke, reiner Begriff, und zwar der Begriff der reinen Unbestimmtheit; oder sie ist die allgemeine 'Möglichkeit' ohne Energie. Plotin beschreibt diese 'reine Möglichkeit' sehr gut und bestimmt sie als das 'negative' Princip. Er sagt: „Das Erz ist nur der Möglichkeit nach eine Bildsäule; in dem, was nicht bleibend ist, war so das Mögliche ein ganz Anderes. Wenn aber der Grammatiker der 'Möglichkeit' nach es auch der 'Wirklichkeit' nach wird, so ist hier 'das Mögliche dasselbe mit dem Wirklichen'. Der Unwissende ist es beziehungsweise (κατὰ συμβεβηκός), und nicht insofern er unwissend, ist er ein Wissender der Möglichkeit nach. Die Seele, die für sich ist, erhält das, was sie der Möglichkeit nach war, auch insofern sie wissend ist. Es wäre nicht unpassend, die Energie, insofern sie der Energie nach und nicht bloss der Möglichkeit nach ist, Form und Idee zu nennen, nicht schlechthin Energie, sondern Energie von etwas Bestimmtem. Denn wir können eine andere Energie vielleicht eigentlicher so benennen, nämlich die entgegengesetzt ist der in die Wirklichkeit

[1] Plot. Ennead. 2: 9, 1—3. 6.
[2] *Die Welt ist 'aus' Gott und 'eben so' des Teufels.* (B.)

führenden Möglichkeit; denn das Mögliche hat das von einem anderen, der Wirklichkeit nach zu sein. Durch die Möglichkeit aber hat das Mögliche auch an ihm selbst die Wirklichkeit, wie die Fertigkeit und die sich darauf beziehende Tätigkeit die Tapferkeit und das tapfere Handeln. Wenn in dem Gedachten (ἐν τοῖς νοητοῖς [1]) keine Materie ist, — als welche das ist, was der Möglichkeit nach ist, — und kein solches wird, das noch nicht ist, noch ein in Anderes sich Veränderndes, noch ein solches, das als bleibend ein Anderes erzeugt, oder aus sich heraustretend dem Anderen statt seiner zu sein erlaubt, dann ist da kein bloss Mögliches, sondern das Seiende, das Ewigkeit und keine Zeit hat. Sollte da die Materie als Form sein, wie auch die Seele, obgleich eine Form für Anderes Materie ist? Die Materie ist aber überhaupt nicht der Wirklichkeit nach; sie ist das der Möglichkeit nach Seiende. Ihr Sein ist nur ein Werden Verkündendes, so dass sich ihr Sein stets in das verkehrt, was sein wird. Das, was der Möglichkeit nach ist, ist nun nicht Etwas sondern Alles," — erst die Energie ist 'bestimmt'. „Die Materie bleibt mithin immer sich neigend zu Anderem, die Möglichkeit für das Folgende; sie ist zurückgelassen als ein schwaches und trübes Bild, das nicht formierbar ist. Ist sie nun der Wirklichkeit nach Bild? Also der Wirklichkeit nach 'Lüge'? Dies ist dasselbe als 'wahrhafte' Lüge, dies ist das wahrhaft Nichtseiende" — sie ist ein Unwahres durch die Energie. „Das ist also nicht der Wirklichkeit nach ein Seiendes, das sein Wahres in dem Nichtseienden hat" — es ist in Wahrheit nicht, denn „in dem Nichtsein hat es sein Sein. Wenn man dem Falschen sein Falsches nimmt, so nimmt man ihm alle Wesenheit, die es hatte. Ebenso wenn du in dasjenige, was sein Sein und sein Wesen in der Möglichkeit hat, die Wirklichkeit einführst, so zerstörst du die Ursache seiner Substanz (ὑποστάσεως), weil ihm das Sein in der Möglichkeit bestand. Will man also die Materie unversehrt bewahren, so muss man sie 'als Materie' bewahren; man muss daher, wie es scheint, sagen, dass sie nur der Möglichkeit nach sei, damit sie bleibe, was sie ist." [2])

Hiernach bestimmt Plotin (Ennead. 3 : 6, 7—8) sie also: „Die Materie ist ein wahres Nichtsein, als das sich selbst aufhebende Bewegen, die absolute Unruhe, aber diese selbst ruhend, — das Entgegengesetzte an sich selbst; sie ist das Grosse, das klein, das Kleine, das gross ist, das Mehr, das weniger, das Weniger, das mehr ist. Auf die eine Weise bestimmt, ist sie vielmehr das Gegenteil; nämlich angeschaut, gesetzt, ist sie nicht gesetzt, entflohen oder nicht gesetzt ist sie gesetzt, — das schlechthin Trügliche." [3]) Die Materie selbst ist deswegen unvergänglich, sie kann in Nichts übergehen. Die Idee der Veränderung selbst ist das Unvergängliche, aber was in dieser Idee befangen ist, ist veränderlich. Diese Materie ist indessen nicht ohne Form; und wir haben gesehen, dass der Verstand zu seinem Gegenstande sich auf eine dritte Weise verhält, nämlich als Unterschiede beziehend. Da nun diese Beziehung und Veränderung, dieser Uebergang das Leben des Universums, die allgemeine Seele

---

[1]) Wollten wir übersetzen: „in der intelligibelen Welt", so wäre das ein schiefer Ausdruck, denn nirgends steht „Welt". Auch „intelligible Dinge" dürfen wir nicht sagen, als ob es noch eine andere Art von Dingen gäbe; solche Unterscheidungen und Bestimmungen kommen gar nicht vor.

[2]) Plot. Ennead. 2 : 4, 4. 12—15; 2 : 5, 2—5.

[3]) *Der Stoff ist das Wesentliche am Scheine, wesentlich Scheinendes und scheinbares Wesentliches.* (B.)

desselben ist, so ist ihr Sein ebenso nicht eine Vernäderung, die im Verstande vorgeht, sondern ihr Sein ist unmittelbares Gedachtsein durch ihn.

Auch das 'Böse', dem Guten gegenüber, fängt jetzt an, Gegenstand der Betrachtung zu sein, wie denn die Frage nach dem Ursprung des Bösen das Bewusstsein des Menschen überhaupt interessieren muss.[1]) Das Negative gegen das Denken haben diese Alexandriner als die Materie gesetzt; indem dann aber das Bewusstsein des concreten Geistes eingetreten ist, wird auch das abstracte Negative in dieser concreten Weise aufgefasst als innerhalb des Geistes selbst, also als das geistig Negative. Plotin betrachtet dieses Böse vielfach, aber die denkende Betrachtung über diesen Punkt geht noch nicht weit. Im Allgemeinen herrschen nun folgende Vorstellungen: „Das Gute ist der νοῦς, aber nicht wie wir den Verstand zu nehmen pflegen, der aus einer Voraussetzung sich erfüllt und das versteht was ihm gesagt wird, der schliesst und aus dem, was folgt, die Theorie macht, und aus der Folge was 'ist' erkennt, als ein solcher, der es vorher nicht hatte, sondern vor seiner Erkenntnis leer war, ob er gleich Verstand, — sondern jener νοῦς enthält alles in sich, ist alles und wohnt bei sich; 'er hat alles, indem er es nicht hat'," weil es ideell in ihm ist. „Nicht aber besitzt er es in dem Sinne, wie man etwas, das man besitzt, als etwas anderes oder Fremdes ansieht, sondern was er besitzt, ist nicht von ihm verschieden. Denn er ist ganz ein jedes und überall alles und nicht gemischt, sondern wiederum an und für sich. Was desselben teilhaftig ist, ist nicht teilhaftig des alles zugleich, sondern teilhaftig so weit es kann. Der νοῦς ist die erste Energie und die erste Substanz der Seele, die um jenen tätig ist. Die ausserhalb um ihn kreisende Seele, ihn betrachtend und inwendig in ihm sehend, schaut Gott durch denselben, und dies ist das übellose und sälige Leben der Götter," — insofern die Intelligenz, die aus sich herausgeht, in ihrem Unterschiede nur mit sich zu tun hat und in ihrer göttlichen Einheit bleibt. „Wenn es dabei stehen bliebe, würde kein Uebel sein. Aber es sind erste Güter und zweite und dritte, alle um den König von allem, und Dieser ist der Urheber von allem Guten und alles ist das Seinige, und die zweiten kreisen um das Zweite und die dritten um das Dritte. Ist dies nun das Seiende und das noch über das Sein Erhabene, so ist das Böse nicht im Seienden, noch in dem über das Sein Erhabenen, denn dieses ist das Gute. Es bleibt also nur übrig, dass das Böse, wenn es ist, in dem Nichtseienden ist, wie eine Form des Nichtseienden, — das Nichtseiende aber nicht als gänzlich nicht seiend, sondern nur als ein Anderes des Seienden." — Das Böse ist kein absolutes, von Gott unabhängiges Princip, wie bei den Manichäern.[2]) — „Es ist nicht ein Nichtseiendes, wie Bewegung und Ruhe am Seienden, sondern

[1]) *Vgl. 1 Mose 3 : 16—19, Spr. 16 : 4, Hiob 2 : 10, Jes. 45 : 7, 'Am. 3 : 6, Jesua ben Sira 11 : 14, Sap. Sal. 2 : 20, Röm. 5 : 12, Orig. 'c. Cels.' 4 : 36. 40. 41. 48 ('de Pr.' 4 : 16), Kant 4 : 321, Schelling 1. 2 : 409, Hegel 6 : 54. 72, 9 : 391, 12 : 72, u. s. w. „Das Böse sowie das Gute sind hervorgegangen aus dem Bestimmungslosen." (12 : 72.) „Das Gute und das Böse sind untrennbar." (8 : 181.) „Noch giebt es 'ein Falsches', so wenig es 'ein Böses' giebt." (2 : 29.) — G. Prisco im Jahre 1868 von dem Inhalt Hegel'scher Behauptungen: „Il bene è il male." ('Lo Heghellianismo', p. 126.)*

[2]) *Vgl. Chr. Baur über 'das manichäische Religionssystem' (1831). Mani hat 215—276 gelebt, war, wie es scheint, ein Perser von vornehmer Geburt, und ist auf Anstiftung fanatischer Magier und königlichen Befehl in der persischen Residenz gekreuzigt worden.* (B.)

wie ein Bild des Seienden, oder auch noch in stärkerem Grade nicht seiend; es ist das sinnliche Universum." [1]) Das Böse hat so seine Wurzel im Nichtsein.

Im achten Buch der ersten Enneade sagt Plotin (cc. 9. 3. 4. 7): „Wie wird aber das Böse erkannt? Insofern das Denken sich von sich abkehrt, entsteht die Materie; sie ist nur durch die Abstraction des Anderen. Was zurückbleibt, wenn wir die Ideen hinwegnehmen, sagen wir, ist die Materie; der Gedanke wird daher ein Anderes, ein Nichtgedanke, indem er es wagt, sich auf das zu richten, was nicht das Seinige ist. Wie das Auge sich vom Lichte wegwendend, um die Finsternis zu sehen, mit dem es sie nicht sieht — eben dies ist ein Sehen, das Nichtsehen ist, — so der Gedanke leidet das Entgegengesetzte dessen, was er ist, damit er das ihm Entgegengesetzte sehe." Dieses abstracte Andere ist eben die Materie und auch das Böse; das Sehen des Maasslosen ist eben ein Nichtsehen. „Das Sinnliche in Beziehung auf das Maass, oder das Begrenzte, ist das Maasslose, das Grenzenlose, das Unbestimmte, Nichtruhende, Unersätttliche, schlechthin Bedürftige; solches ist ihm nicht Accidens, sondern seine Substanz." Es ist immer auf das Werden gerichtet; man kann nicht sagen, dass es sei, sondern nur, dass es immer sein werde. „Die Seele zum νοῦς gerichtet ist rein, hält die Materie ab, und alles Unbestimmte und Maasslose. Warum ist denn aber, wenn das Gute ist, auch das Böse notwendig? Weil die Materie in dem Ganzen sein muss, weil aus Entgegengesetzten notwendig das Ganze besteht. [2]) Es wäre nicht, wenn die Materie nicht wäre; die Natur der Welt ist gemischt aus νοῦς und Notwendigkeit. Bei den Göttern sein, heisst im Gedachten sein, denn sie sind unsterblich. Wir können des Bösen Notwendigkeit auch so fassen: Da das Gute nicht 'allein' sein kann, so ist die Materie (notwendig dem 'Herausgehen') eine Gegenlage gegen dasselbe. Oder man könnte auch so sagen, das Æusserste durch das stete Herabgehen und den Abfall [3]) und über das hinaus nichts mehr werden könne, sei das Böse; notwendig sei aber etwas nach dem Ersten, so dass auch das Æusserste. Das ist aber die Materie, nichts mehr von ihm habend, und das ist die Notwendigkeit des Bösen."

Bei Plotin ist auch, wie bei Pythagoras, die Hinführung der Seele zur 'Tugend' eine Hauptseite. [4]) Plotin hat daher häufig, besonders im neunten Buch der zweiten Enneade (c. 15), die 'Gnostiker' getadelt, dass „sie gar nicht von der Tugend und dem Guten sprechen, nicht davon, wie sie erworben wird, noch wie die Seele gebildet und gereinigt werden soll. Denn zu sagen [5]) 'Schaue auf Gott', damit wird nichts gefördert, sondern man muss auch zeigen, wie das bewirkt werde, den Menschen zu diesem Sehen zu bringen. Denn was hindert, könnte man fragen, dass einer schaut, dabei aber doch sich keiner Lust enthält und sich vom Zorn hinreissen lässt? Die Tugend, die auf einen letzten Endzweck geht und in der Seele inwohnt mit Weisheit, zeigt Gott; ohne die wahre Tugend aber ist Gott ein blosses Wort." Die Gnostiker machen das Geistige, Intellectuale zum allein Wahrhaften; gegen diese blosse Intellectualität erklärt sich nun Plotin bestimmt und hält fest als

---

1) Plot. Ennead. 1 : 8, 2—3.

2) Ἐξ ἐναντίων γὰρ ἐξ ἀνάγκης τόδε τὸ πᾶν· *Enn. 1 : 8, 7.*

3) Τῇ ἀεὶ ὑποβάσει καὶ ἀποστάσει· *l. l. Cf. 5 : 1, 1.* (B.)

4) *D. h. seine Lehre ist 'theosophisch' accentuiert.* (B.)

5) Statt δεῖ in dem Satze οὐ γὰρ δεῖ τὸ εἰπεῖν, ist wohl δὴ oder etwas dergleichen zu lesen.

wesentlich den Zusammenhang des Intelligiblen mit dem Wirklichen. Plotin ehrte die heidnischen Götter, indem er ihnen einen tiefen Sinn und eine tiefe Wirksamkeit unterlegte. Er sagt in derselben Abhandlung (c. 16): „Nicht die Welt und die Götter in ihr und das andere Schöne verachten ist es, wodurch man gut wird. Der Böse verachtet die Götter und ist erst dann recht böse, wenn er dieses vollbracht hat. Die vorgegebene Verehrung der Gnostiker für die intelligiblen Götter (*νοητοὺς θεούς*) hat nichts Entsprechendes (*ἀσυμπαθὴς ἂν γένοιτο*)", d. h. es ist keine Harmonie in den Gedanken und der wirklichen Welt, wenn man nur beim Gedachten stehen bleibt. „Wer etwas liebt, der liebt auch alles demselben Verwandte, also auch die Kinder des Vaters, welchen er liebt. Jede Seele is dessen Tochter. Die Seelen aber in den himmlischen Sphären sind intelligibler und besser und dem Höheren noch viel mehr verwandt als die unsrigen. Denn wie sollte diese wirkliche Welt abgeschnitten sein von jenem? Die das mit jenem Verwandte verachten, kennen jenes nicht als nur mit Worten. Wie sollte es fromm sein, dass die göttliche Vorsehung (*πρόνοια*) nicht gelange zu dem Hiesigen? Warum ist Gott nicht auch hier? Denn woher sollte er erkennen, dass das Diesseitige hier ist? Er wohnt also allem bei und ist in dieser Welt[1] auf welche Weise es auch sei, so dass die Welt an ihm Teil hat. Wenn er von der Welt entfernt ist, ist er es auch von uns, und ihr könntet nichts über ihn und seine Erzeugnisse sagen. Auch diese Welt hat von ihm und ist nicht verlassen von ihm, noch wird sie es je sein. Denn das Ganze ist noch viel mehr als der Teil des Göttlichen teilhaftig, und noch viel mehr jene Weltseele. Dieses beweisen das Sein und das Vernünftigsein der Welt."

Dies macht die Hauptidee des plotinischen Intellectualismus aus, die allgemeinen Vorstellungen, worauf das Specielle zurückgeführt wird; diese Zurückführungen sind aber oft bildlich. Was also daran zu vermissen ist, ist erstens, wie schon bemerkt, 'der Begriff'. 'Entzweiung', 'Emanation', 'Ausfliessen' oder 'Hervorgehen', 'Hervortreten', 'Herausfallen' sind Worte, die auch in neueren Zeiten viel herhalten mussten, in der Tat aber nichts sagen. Der Skepticismus und Dogmatismus, als Bewusstsein, Erkennen, setzt den Gegensatz von Subjectivität und Objectivität. Plotin hat ihn weggeworfen, sich in die höchste Region geschwungen, in das aristotelische Denken des Denkens; er hat viel mehr vom Aristoteles als vom Plato und ist dabei nicht dialektisch, weder aus sich selbst herausgehend, noch als Bewusstsein aus sich selbst in sich zurückgehend. Damit hängt zweitens zusammen, dass nun das weitere Herabsteigen, teils zur Natur, teils zum erscheinenden Bewusstsein, wenn auch als Wirkung der höheren Seele ausgesprochen, doch viel Willkür enthält und ohne Notwendigkeit des Begriffes ist, indem, was in Begriffen bestimmt sein sollte, in bunten Bildern, in der Form einer 'Wirklichkeit' ausgedrückt wird — was wenigstens ein unnützer und ungemässer Ausdruck ist. Ich führe nur Ein Beispiel an: Unsere Seele gehöre nicht der Verstandeswelt allein an, wo sie vollkommen, sälig ohne allen Mangel war; nur ihre Denkkraft gehöre dem ersten Verstande. Ihr Bewegungsvermögen, oder sie als Leben, floss aus der verständigen Weltseele, das Emp-

---

[1]) *Vgl. Pred. 5:2, Jes. 45:15, Jer. 23:23, Ps. 139:7—10, Apg. 17:27. Thomas Aquinas: „Deus est in omnibus rebus." (S. Th. 1:8, 1.) „Deus est infinitus." (S. Th. 1:14, 2.) Augustin: „In ipso potius sunt omnia quam ipse alicubi." (In libr. 83 Qu. qu. 20.)* (B.)

finden aber aus der Seele der empfindenden Welt. Nämlich Plotin setzt die erste Weltseele als unmittelbare Wirksamkeit des Verstandes, der sich gegenständlich ist; sie sei die reine Seele über der sublunarischen Gegend und wohne in dem oberen Himmel der Fixsterne. Diese erzeuge; es fliesse aus ihr wieder eine ganz sinnliche Seele. Das Verlangen der einzelnen, besonderen, von dem Ganzen getrennten Seele gebe ihr einen Körper; diesen erhalte sie in der oberen Region des Himmels. Mit diesem Körper erhalte sie Phantasie und Gedächtnis. Endlich begebe sie sich zur Seele der Sinnenwelt und von dieser bekomme sie Empfindung, Begierden und das vegetativ sich erhaltende Leben. [1])

Diesen 'Abfall', dieses weitere Körperlichwerden der Seele beschreiben Nachfolger des Plotin so, dass sie aus der Milchstrasse und dem Tierkreise in die weiter unten sich befindlichen Planetenkreise herabsinke und in jedem neue Vermögen erhalte und in jedem auch diese Kräfte zu üben anfange; im Saturn zuerst komme die Seele zum Vermögen, über Dinge Schlüsse zu machen, in Jupiter empfange sie die Kraft der Wirksamkeit des Willens, in Mars Neigungen und Triebe, in der Sonne Empfindung, Meinung und Einbildung, in der Venus sinnliche, aufs Einzelne gehende Begierden, im Monde endlich die Zeugungskraft. [2]) Auf solche Weise macht Plotin selbst, was er als intelligible Momente nach einer Seite angiebt, auch zu einer für das Geistige seienden besonderen Existenz. Die Seele, die nur begehrt, ist das Tier, die nur vegetiert, nur das Vermögen zu zeugen hat, die Pflanze. Aber jenes sind nicht besondere Zustände des Geistes, ausserhalb des allgemeinen Geistes, in des Weltgeistes besonderen Stufen seines Selbstbewusstseins über sich, und der Saturn und Jupiter haben damit weiter nichts zu tun. Wenn sie in ihrer Potenz als Momente der Seele ausgesprochen werden, ist dies um nichts besser, als wenn sie jetzt jeder ein besonderes Metall ausdrücken sollen. Wie Saturn das Blei, Jupiter das Zinn u. s. f. ausdrückt, so Saturn auch das Schliessen, Jupiter den Willen u. s. w. Allerdings ist es leichter zu sagen, Saturn entspreche dem Blei u. s. f., er sei das Schliessen, oder er repräsentiere das Blei, das Schliessen, oder wie man will, statt seinen Begriff, sein Wesen auszusprechen; jenes ist eine Vergleichung mit einem ebenso nicht Begriffenen, sondern mit einem sinnlichen Dinge, das aus der Luft (oder vielmehr vom Boden) zunächst aufgegriffen ist. Solche Vorstellungen sind schief und falsch, denn wenn man sagt, dieses sei Blei, so meint man damit das Wesen oder das Ansich des Blei, zu dem die Seele komme; dieses ist aber nicht mehr das sinnliche Sein, was eben Blei genannt wird, noch hat für die Seele dieses Moment eines solchen Zustandes eine Wirklichkeit.

3. *Porphyr und Iamblich.*

Berühmte Schüler Plotins sind Porphyr und Iamblich, deren schon als Biographen des Pythagoras erwähnt worden; ersterer, ein Syrier, starb 304, letzterer, ebenfalls aus Syrien, im Jahre 333. [3]) Von Porphyrius haben wir unter anderem auch noch eine 'Einleitung' in das Organon des Aristoteles über Gattungen,

---

1) Buhle: 'Lehrb. d. Gesch. d. Phil.' T. IV, S. 418—419; Tiedemann: 'Geist d. spec. Phil.' Bd. III, SS. 421—423; cf. Plotini Ennead. 4:3 et 8 passim.
2) Buhle: 'Lehrb. d. Gesch. d. Phil.' T. IV, S. 419—420.
3) Brucker: 'Hist. crit. phil.' T. II, p. 248, 268.

Arten, Urteile, worin die Logik desselben nach ihren Hauptmomenten vorgetragen wird, eine Schrift, die übrigens zu allen Zeiten das Lehrbuch für den Vortrag der aristotelischen Logik und eine Quelle gewesen ist, woraus man die Form derselben geschöpft hat; und unsere gewöhnlichen Lehrbücher der Logik enthalten wenig mehr, als sich in dieser Einleitung befindet.[1]) Porphyr's Bemühungen um die Logik zeigen, dass mehr in die Neuplatoniker ein bestimmtes Denken hereingekommen; dieses ist aber etwas sehr Verständiges, Formales.[2])

---

[1]) *'Porphyrii Isagoge et in Aristotelis categorias comment.' Edidit Adolfus Busse Berolini, Reimer 1887.* (B.)

[2]) *Nach Schopenhauer (4 : 74) ist Porphyrius (233—305) der einzige Neuplatoniker, der deutlich und zusammenhangend schreibe, so dass man ihn ohne Widerwillen lese, was der Ungelehrte an den 1879 von E. Baltzer in deutscher Uebersetzung herausgegebenen 'vier Büchern von der Enthaltsamkeit' erproben könnte. Beim h. Augustin ('de C. D.' 10 : 32, 19 ; 22, 22 : 3) heisst er „homo non mediocri ingenio præditus," „doctissimus philosophorum", „nobilissimus philosophorum paganorum", und beim Euseb (Pr. Ev. 5 : 14)* ὁ γενναῖος ἑλλήνων φιλόσοφος, ὁ θαυμαστὸς θεολόγος, — τὰς θείας γραφὰς διαβάλλειν πεπειραμένος. *(H. E. 6 : 19, 2.) Der alexandrinische Kyrill:* ὁ πικροὺς ἡμῶν καταχέας λόγους καὶ τῆς χριστιανῶν θρησκείας μόνον οὐχὶ κατορχούμενος. *(Gegen Julian I 28 a.) Porphyr hatte nämlich um 270 in Sicilien (Eus. H. E. 6 : 19, 2) ein grosses Werk in fünfzehn Büchern 'wider die Christen' herausgegeben, „l'ouvrage," sagt F. Vigouroux in seinem Werke über 'les livres saints et la critique rationaliste' (3e éd. 1890—'91, 1 : 163), „qui l'a placé au premier rang parmi les ennemis de notre foi." Tertullian ('de Pallio' 2) hatte geschrieben: „Ab Assyriis forte ævi historiæ patescunt; qui vero divinas lectitamus, ab ipsius mundi natalibus compotes sumus." Und auch Origenes (g. Cels. 7 : 31) hatte die Schriften Mosis und der Propheten die ältesten aller vorhandenen Bücher genannt. Porphyrius aber läugnete, dass irgend etwas von Mose Geschriebenes vorhanden sei und schrieb das vorhandene Gesetz dem 'Esra und seiner Schule zu; gegen die allegorische Auslegung des Alten Testaments, wie namentlich auch Origenes dieselbe geübt hatte, wurde kritische Verwahrung eingelegt (Eus. H. E. 6 : 19, 4) und von dem Buche Daniel z. B. wurde behauptet, es sei um 165 v. Chr. geschrieben worden. „In hanc prorupit calumniam," sagt Hieronymus (prol. in Dan.), „ut ea quæ futura dicuntur propter gestorum in quibusdam similitudinem sub Antiocho Epiphane impleta contendat." Ueber die Unmöglichkeiten und Ungereimtheiten in den heiligen Schriften wurde vieles vorgebracht und von den Evangelisten hiess es, sie seien nicht Berichterstatter sondern Erfinder desjenigen, was sie von Jesu erzählten; letzteres erhellt noch aus einer um 400 geschriebenen u. seit 1876 zum Teil wieder vorliegenden Streitschrift des Makarios Magnes, eines katholischen Bischofs, dessen 'Apokritika' auf Einwürfe eines Philosophen antworten, der kaum ein anderer als Porphyr sein kann. U. a. hat P. auch auf Gal. 2 : 11 hingewiesen; „qui," schreibt Hieronymus ('In Jes.' 54 : 12), „dispensatoriam inter Petrum et Paulum contentionem vere dicunt jurgium fuisse ac certamen blasphemanti Porphyrio satisfaciunt." Uebrigens wurde, wie es scheint, Jesus selbst als ein Weiser anerkannt und nur die Lehre der Kirche für verfälscht und verdorben erklärt; Porphyr selbst lehrte, die gewöhnlichen Vorstellungen von der Gottheit seien von der Art, dass es gottloser sei, sie zu teilen, als die Götterbilder zu vernachlässigen, der wahre Tempel Gottes sei die Seele des Weisen und der Weise selbst der wahre Priester. Die beste und einzig wahre Gottesverehrung bestehe in der Gotteserkenntnis und der göttlichen Gesinnung, während es vor der unheiligen Menge besser sei, von dem Heiligen zu schweigen, wie denn überhaupt der höchste Gott nur in schweigender Andacht und heiligen Gedanken zu verehren sei. Am 16 Febr. 448 ist ein Decret der beiden Kaiser Theodosius II u. Valentinianus III ergangen, dass alle Exemplare des Porphyrius, des Wahnsinnigen, desgleichen der anderen Gegner der Kirche, zur Abwendung des Zornes Gottes und des Schadens der Seelen, bei wem immer dieselben angetroffen würden, verbrannt werden sollten, — ein Decret, durch das*

Es tritt also hier das Eigentümliche ein, dass sich so bei den Neuplatonikern die Verstandeslogik, die ganz empirische Behandlung der Wissenschaften mit der ganz speculativen Idee, und in Rücksicht aufs Praktische mit dem Glauben an Theurgie, dem Wunderbaren und Sonderbaren vereinigt findet, wie denn Porphyr in seiner Lebensbeschreibung Plotins diesen auch als einen Wundermann beschreibt, was wir indessen der Litteratur überlassen müssen.

Mehr Trübheit und Verworrenheit zeigt Iamblich [1]), der zwar ein sehr hochgeachteter Lehrer seiner Zeit war, so dass er sogar den Namen eines göttlichen Lehrers erhielt, aber seine philosophischen Schriften sind eine Compilation ohne viel Eigentümlichkeit, und seine Lebensbeschreibung des Pythagoras macht seinem Verstande eben keine grosse Ehre. In der pythagoreischen Philosophie war es ebenso, dass die Neuplatoniker viel suchten, und besonders die Form der Zahlenbestimmung derselben wiedererweckten. In Iamblich sinkt der Gedanke zur Einbildungskraft, das intellectuelle Universum zu einem Reiche von Dämonen und Engeln mit einer Classification derselben, und die Speculation zur Weise der 'Magie' herab; die Neuplatoniker nannten dies Theurgie (θεουργία), denn im Wunder ist die Speculation, die göttliche Idee, gleichsam unmittelbar in Berührung mit der Wirklichkeit gebracht, nicht auf eine allgemeine Weise gesetzt. Von der Schrift 'De mysteriis Ægyptiorum' weiss man nicht gewiss, ob sie von Iamblich herrührt; Proklos später macht viel Aufhebens von ihm und bezeugt, seine Hauptidee ihm schuldig zu sein. [2])

4. *Proklos.*

Wichtiger ist wieder Proklos [3]), ein späterer Neuplatoniker, der noch zu erwähnen; er ward 412 zu Konstantinopel geboren und starb zu Athen 485, studierte und lebte auch vornehmlich in Athen bei Plutarch. Sein Leben ist von Marinus in demselben Stil beschrieben, wie das der schon oben Genannten. Hiernach waren seine Eltern aus Xanthos in Lykien in Kleinasien, und da Apollo und Athene die Schutzgottheiten dieser Stadt waren, verehrte er sie dankbar, und sie selber würdigten ihn, als ihren Liebling, besonderer Rücksichten und persönlicher Erscheinungen, wie er denn von Apoll durch Berührung seines Kopfes in einer Krankheit geheilt, von Athene aber aufgefordert wurde, nach Athen zu gehen. Zuerst ging er nach Alexandria, Rhetorik und Philosophie zu studieren, dann nach Athen, bei Plutarch und Syrian, den Platonikern. Hier studierte er zuerst aristotelische, dann platonische Philosophie. Vornehmlich weihte ihn in das Innerste der Philosophie die Tochter des Plutarch, die

---

u. a. auch die 178 geschriebene 'wahre Rede' des Celsus, sowie die 363 gegen die Christen von Kaiser Julian veröffentlichten Bücher getroffen wurden. — Πορφυρίῳ Τύρος ἦν πατρίς, ἡ πρώτη τῶν ἀρχαίων Φοινίκων πόλις· *Eunapius; cf. Porph. v. Plot. 7.* (B.)

[1]) Πατρὶς ἦν αὐτῷ Χαλκίς· κατὰ τὴν Κοίλην προσαγορευομένην ἐστὶν ἡ πόλις. *Eunapius.* (B.)

[2]) Cf. Procli 'Theol. Plat.' III, p. 140.

[3]) *Schopenhauer: „ein seichter breiter fader Schwätzer." (4:75.) S. Günther: „Der Commentar, den Proklos zum ersten Buche der euklidischen Geometrie geschrieben hat, ist ein unerschöpfliches Arsenal geschichtlich mathematischer Forschung." (Bei Windelband in dessen 'Gesch. der alten Ph.', S. 231 der zweiten Auflage.)* (B.)

Asklepigenia, ein, die, wie Marinus versichert, zu des Proklos Zeiten die einzige war, welche die ihr von ihrem Vater überlieferte Kenntnis von den grossen 'Orgien' und der ganzen theurgischen Wissenschaft bewahrte. Proklos hat alles studiert was zu den Mysterien gehörte, die orphischen Gedichte [1]), die Schriften des Hermes [2]) und die religiösen Anstalten jeder Art, so dass er, wohin er auch kam, die Ceremonien des heidnischen Gottesdienstes besser verstand als die bei denselben besonders angestellten Priester. Proklos soll sich in alle heidnische Mysterien haben einweihen lassen. Er feierte selbst alle religiösen Feste und Handlungen der verschiedensten Nationen; selbst den ägyptischen Gottesdienst kannte er, beobachtete auch die Reinigungs- und Feiertage der Ægypter, und gewisse Fasttage brachte er mit Beten und Hymnen zu. Proklos hat selbst viele Hymnen verfertigt, von denen wir noch einige sehr schöne übrig haben, auf bekannte, auch auf ganz besondere Local-Gottheiten. Dass er — „der gottesfürchtigste Mann" — sich mit so vielen Religionen abgegeben hat, darüber sagt er selbst: „Einem Philosophen gebührt es nicht, Diener der Culte (θεραπευτήν) Einer Stadt oder des bei Einigen einheimischen zu sein, sondern allgemein der Hierophant der ganzen Welt." [3]) Orpheus [4]) hielt er für den Urheber aller griechischen Theologie, und legte besonders grossen Wert auf orphische und chaldäische Orakel. In Athen hat er gelehrt. Natürlich erzählt nun sein Biograph Marin auch von ihm die grössesten Wunder, dass er Regen vom Himmel herbeigeführt und grosse Hitze gemässigt, dass er Erdbeben gestillt und Krankheiten geheilt und Göttererscheinungen gesehen habe. [5])

Proklos führte ein äusserst gelehrt-tätiges Leben; er war ein tiefer speculativer Mann und besass den grössten Umfang von Kenntnissen. Auch bei ihm, wie bei Plotin, muss man sich wundern über den Gegensatz der Einsicht solcher Philosophen und dessen, was die Schüler dann in den Lebensbeschreibungen angeben, da sich von den Wunderdingen der Lebensbeschreiber wenig Spuren in den Werken der Männer selbst finden. — Proklos hat viele Schriften hinterlassen, von denen wir noch viele haben; auch mehrere mathematische Schriften,

---

[1]) *Die Fragmente derselben bei Mullach: Fr. Ph. Gr. 1: 166—180.* (B.)

[2]) Ἑρμῆς ὁ διδάσκαλος μου· *Pœm. 12.* Ἑρμῆς ὁ Αἰγύπτιος· *Galenus* περὶ ἁπλῶν φαρμ. *6 : 1.* Ἑρμῆς ὁ Τρισμέγιστος καλούμενος· *Athenagoras im Jahre 177. „Magister omnium physicorum." Tertullianus adv. Val. 15. „Hunc Ægyptii Thoyth appellant." Lact. I. D. 1 : 6. „Veritatem pœne universam nescio quo modo investigavit. A. a. O. 4 : 9. „Trismegistus Hermes nobiscum, id est cum profetis quos sequimur, tam re quam verbis congruit." A. a. O. 6 : 25. Clemens Alexandrinus:* δύο καὶ τεσσαράκοντα τῷ Ἑρμῇ γεγόνασι βίβλοι· *Strom. VI.* Τυγχάνει δὲ ὁ Ἑρμῆς ὁ λόγος ὤν, ὃν ἀπέστειλαν πρὸς ἡμᾶς ἐξ οὐρανοῦ οἱ θεοί· *Cornutus.* Ἐγώ εἰμι ὁ Ποιμάνδρης ὁ τῆς αὐθεντίας νοῦς· *Hermes in der 'Männerhirt' überschriebenen Schrift.* Ἀληθινὸν ὄνομα καὶ αὐθεντικὸν ὄνομα· *Dieterich, Abraxas 178, 1.* Ἄνωθεν ἀπὸ τῆς αὐθεντίας (= ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ)· *Hippolytus Romanus 7 : 28. 33. — Vgl. die französische Uebersetzung des erhaltenen 'Hermetischen' von L. Ménard: 'Hermès Trismégiste' (Paris 1866), sowie das 1904 erschienene Buch 'Poimandres' von R. Reitzenstein. — Beiläufig gesagt soll man das uns erhaltene alexandrinisch 'Hermetische' und die vom alexandrinischen Clemens erwähnten Hermes-, Thôth- oder Weisheitsbücher der eigentlichen Ægypter nicht verwechseln.* (B.)

[3]) *In unserer Sprechweise: Der Weise soll alle Religionen der Welt verhältnismässig zu schätzen wissen.* (B.)

[4]) *Der nach Aristoteles nie gelebt hat.* (B.)

[5]) Brucker: 'Hist. cr. phil.' T. II, p. 320; Tennemann, Bd. VI, SS. 284—289; Marinus: Vita Procli, passim (procem. Theol. Plat.).

z. B. 'Ueber die Kugel', besitzen wir von ihm. Seine philosophischen Werke sind besonders Commentare über Plato's Dialoge, von denen verschiedene zu verschiedenen Zeiten herausgegeben worden sind und der zum Timäos besonders berühmt war. Mehrere aber waren nur in Manuscripten vorhanden, aus denen Cousin in Paris die Commentare zum Alkibiades (Vol. II—III) und zum Parmenides (Vol. IV—VI) zum ersten Male herausgegeben hat. Der erste Band in der Cousin'schen Ausgabe enthält einige nur noch lateinisch vorhandene Schriften des Proklos: 'Ueber die Freiheit', 'die Vorsehung' und 'das Böse'. Besonders abgedruckte Bücher sind des Proklos Hauptschriften: 'Zur platonischen Theologie' (εἰς τὴν Πλάτωνος θεολογίαν) und seine philosophischen 'Elemente' (στοιχείωσις θεολογική); diese letztere kleine Schrift hat Creuzer wieder neu abdrucken lassen [1]), wie auch einige von jenen Commentaren.

Proklos lebte gleichsam im 'Gottesdienste der Wissenschaft'. Es ist ein grosser Tiefsinn in ihm nicht zu verkennen, und grössere Ausführung und Klarheit als bei Plotin, so wie die wissenschaftliche Entwickelung gewonnen hat und im Ganzen eine vortreffliche Diction sich findet. Seine 'Philosophie' hat, wie die plotinische, die Form, eine Commentation des Plato zu sein; 'Ueber die Theologie Plato's' ist in dieser Hinsicht sein interessantestes Werk. Die Hauptideen seiner Philosophie sind aus dieser Schrift leicht zu erkennen und sie hat besonders daher viele — Schwierigkeiten, dass die heidnischen Götter betrachtet und philosophische Bedeutungen von ihnen eruiert werden. Dadurch aber unterscheidet er sich ganz besonders von Plotin, dass bei ihm die neuplatonische Philosophie wenigstens schon zu einer systematischeren Anordnung im Ganzen und ausgebildeteren Form gekommen ist, so dass sich in seiner platonischen Theologie besonders (so sehr auch das Werk 'dialektisch' ist) ein bestimmteres Fortschreiten und Unterscheiden der Sphären in der Idee findet, was bei Plotin weniger der Fall. Seine Philosophie ist ein Intellectualsystem; wir wollen sehen, wie wir damit zurechtkommen. Seine Darstellung ist nicht vollkommen deutlich, sondern hat noch vieles Mangelhafte.

Proklos weicht zuerst von Plotin darin ab, dass er nicht das 'Sein' zum Princip oder rein abstracten Momente macht, sondern von der 'Einheit' anfängt und das Sein oder Subsistieren erst als das Dritte begreift; so hat alles bei ihm eine viel concretere Gestalt. Die Selbstentwickelung dieser Einheit aber wird bei Proklos nicht eben mehr zur Notwendigkeit des Begriffes gemacht als bei Plotin; dás müssen wir ein für allemal aufgeben, den 'Begriff' der Entzweiung hier zu suchen. Proklos ('Theol. Plat.' II, p. 95) sagt: „Das Eine ist

1) *Man findet sie griechisch und lateinisch vor den Enneaden Plotins in der Firmin Didot'schen Plotinausgabe. Gegen Ende des fünften Jahrhunderts schreibt der angebliche Dionysios (vgl. Apg. 17 : 34 u. Eus. H. E. 4 : 23, 3), sein Lehrer Hierotheos habe 'theologische Stoicheiosen' geschrieben; da dieselben aber sehr schwierig zu verstehen seien, so habe er seinerseits die Schrift über die göttlichen Namen u. andere theologische Werke verfasst ('de D. N.' 2 : 9); tatsächlich hat dieser christliche Schriftsteller ausgiebig die 'theologische Stoicheiose' des Proklos benutzt, worauf von ihm selbst wieder Maximus Confessor und Johannes Scotus Eriugena beeinflusst worden sind. So ist die in Rede stehende Schrift gerade diejenige, durch welche sich die hinsterbende höhere Speculation des Altertums in der Philosophie des Mittelalters bzw. erhält. Hegel sagt von derselben 1821 in einem Briefe an Creuzer: „Diese Abhandlung des Proklos ist mir von dem, was mir von den Neuplatonikern zu Gesichte gekommen, das Liebste u. Werteste."* (B.)

an sich unaussprechlich und 'unerkennbar'; aber es wird aus seinem Hervorgehen und Insichzurückgehen aufgefasst.". Proklos bestimmt ebendaselbst (pp. 107—108) diese Selbstentzweiung, die nächste Bestimmung der Einheit, als ein 'Hervorbringen' (παράγειν), ein 'Hervorgehen' (πρόοδος), auch als ein 'Darstellen' oder 'Zeigen'. Das Verhältnis der Einheit, welche hervorbringt, zum Unterschiede ist aber nicht ein Herausgehn aus sich, denn ein Herausgehn wäre eine Veränderung, und so wäre die Einheit als nicht mehr sich selbst gleich gesetzt. Die Einheit leidet daher auch durch ihr Hervorbringen keine Abnahme oder Verringerung, denn sie ist das Denken, das keine Abnahme durch Erzeugung eines bestimmten Gedankens erleidet, sondern dasselbe bleibt und das Hervorgebrachte auch in sich erhält.[1] Insofern wird der Begriff eigentlich nicht mehr als bei Plotin deutlich.

Was den Proklos auszeichnet, ist sein tieferes Studieren der platonischen Dialektik; so beschäftigt er sich in seiner platonischen Theologie mit der scharfsinnigsten und weitläufigsten Dialektik des 'Einen'. Es ist ihm notwendig, das 'Viele' als 'Eins' und das 'Eins' als 'Vieles' zu zeigen, die Formen, die das Eins annimmt, darzulegen; aber es ist eine Dialektik, die mehr oder weniger äusserlich geführt wird und höchst ermüdend ist. Während aber bei Plato selbst diese reinen Begriffe, 'Einheit', 'Vielheit', 'Sein' u. s. f., unbefangen auftreten und gleichsam ohne eine weitere Bedeutung als die welche sie unmittelbar haben, wie wir sie etwa als allgemeine Begriffe bestimmen, die 'in unserem Denken' seien, so haben sie bei Proklos eine höhere Bedeutung, und daher kommt es, dass derselbe, wie wir sahen, im scheinbar negativen Resultate des platonischen Parmenides besonders und ausdrücklich die Natur des absoluten Wesens erkannt fand. Proklos zeigt nun nach der platonischen Dialektik, wie alle Bestimmungen, besonders die 'Vielheit', sich in sich selbst auflösen und in die Einheit zuruckkehren. Was dem vorstellenden Bewusstsein eine seiner Hauptwahrheiten ist, — dass viele Substanzen sind, oder dass die vielen Dinge, deren jedes 'Eins' und so 'Substanz' heisst, in Wahrheit an sich seien, — geht in dieser Dialektik verloren, und es resultiert, dass nur die Einheit wahrhaftes Wesen, alle anderen Bestimmungen aber nur verschwindende Grössen, nur Momente, ihr Sein also nur ein unmittelbarer Gedanke sei. Da wir nun aber einem Gedanken keine Substantialität, kein eigenes Sein zuschreiben, sind alle solche Bestimmungen nur Momente eines Dinges im Denken. Was den Neuplatonikern und dem Proklos hierbei eingewendet und entgegengehalten wird, ist beständig dieses, dass freilich für das Denken alles in die Einheit zurückgehe, aber dieses auch 'nur' eine 'logische' Einheit, eine Einheit des Denkens, nicht der Wirklichkeit sei, mithin von jener nicht auf die Wirklichkeit geschlossen werden könne, daraus also gar nicht folge, dass alle wirklichen Dinge nicht wirkliche Substanzen seien, verschiedene, von einander unabhängige Principien hätten und selbst verschiedene Substanzen seien, deren jede getrennt von der anderen an und für sich sei. D. h. dieses Widerlegen fängt immer die Sache wieder von vorne an, wenn es von der Wirklichkeit sagt, dass diese etwas 'an sich' sei, denn die so verfahren nennen die 'Wirklichkeit' ein 'Ding', eine 'Substanz', ein 'Eins', — was blosse Gedanken sind; kurz sie bringen immer das

1) Procli 'Institutionis theologicæ' c. 26.

wieder als etwas Ansichseiendes vor, dessen Verschwinden oder Nichtansichsein aufgezeigt worden ist. [1])

Dabei aber macht Proklos eine tiefsinnige Bemerkung über die Art, wie diese Production im Parmenides des Plato erscheint, der eben in diesem Dialoge auf eine negative Weise zeigt, dass, wenn die Einheit ist, das Sein der Vielheit nicht ist, u. s. f. Ueber diese 'Negationen' (ἀποφάσεις) sagt nun Proklos ('Theol. Plat.' II, pp. 108—109), dass sie nicht ein Aufheben des Inhalts (στερητικαί τῶν ὑποκειμένων) seien, von dem sie gesagt werden, sondern 'Erzeugungen' der Bestimmungen nach ihren Gegensätzen (γεννητικαί τῶν οἷον ἀντικειμένων); [2]) „wenn Plato also zeigt, dass das Erste nicht Vieles sei, so hat dieses die Bedeutung, dass das Viele vom Ersten hervorgeht, wenn, dass es nicht ein Ganzes sei, — dass die Ganzheit von ihm ausgeht. Die Wendung (τρόπος) der Negationen ist also als Vollkommenheit zu nehmen, die in der Einheit bleibt, aus allem herausgeht und in einem unaussprechlichen Uebermaass der Einfachheit ist. Ebenso umgekehrt muss Gott diesen Negationen auch wieder entnommen werden: sonst wäre kein Begriff (λόγος) derselben, und auch keine Negation. Der Begriff des Unaussprechlichen wälzt sich um sich selbst herum und ruht nicht, und bekämpft sich selbst," d. h. das Eine setzt seine Bestimmungen ideell, das Ganze ist in dem Einen enthalten. Die Vielheit ist nicht empirisch aufgenommen und dann nur aufgehoben; das Negative enthält eben, als das Entzweiende, Producierende, Tätige, nicht bloss ein Privatives, sondern auch affirmative Bestimmungen. So gewinnt jene platonische Dialektik für Proklos eine positive Bedeutung; durch Dialektik will er alle Unterschiede auf die Einheit zurückführen. Mit dieser Dialektik des Einen und des Vielen macht sich Proklos viel zu tun, besonders in seiner berühmten Elementarlehre; das Versinken von allem in die Einheit bleibt aber nur jenseits dieser Einheit liegen, statt dass eben diese 'Negativität' vielmehr als ihre 'Erzeugung' aufgefasst werden muss.

Das Hervorbringende bringt weiter nach Proklos durch einen Ueberfluss der Kraft hervor. Es giebt wohl auch ein Hervorbringen durch Mangel; alles Bedürfnis, aller Trieb z. B. wird Ursache durch Mangel, und sein Hervorbringen ist die Erfüllung seiner. Der Zweck ist hier unvollständig, und die Wirksamkeit entspringt ans dem Streben, sich zu vervollständigen, so dass erst in der Hervorbringung das Bedürfnis sich vermindert, der Trieb aufhört, ein solcher

---

[1]) *Herr Windelband im Jahre 1880: „Die Dialektik mit ihren Widersprüchen und ihrer unbestimmten Verwandelbarkeit des Vorstellungsinhalts ist der naturnotwendige Charakter des menschlichen Denkens; die dialektische Methode besteht darin, diesen psychologisch notwendigen Process mit dem logischen zu verwechseln. Ihr setzt sich deshalb die psychologische Gegeneinanderbewegung der Vorstellungen in einen realen Kampf und Versöhnungsprocess um; für sie hat der Widerspruch und die Negation eine metaphysische Bedeutung; und ihre eigene rastlos schaffende und wieder zerstörende Bewegung projiciert sie in eine Weltanschauung des ewigen Werdens." ('Die Gesch. der neueren Ph.' 2:330.) Das tat also Herr W. im Jahre 1880 nicht: der glaubte da vielmehr an das übersinnliche Sein, das friedliche und unveränderliche Zusammensein unendlicher Endlichkeiten, an einen logischen 'Grund' des von demselben getrennten psychisch von ihm erfahrenen und erlebten Unlogischen, das zugleich notwendig oder 'logisch' so ungereimt sei, wie es sei. Hier liegt 'das wirklich Logische' ganz wunderbar am Tage!* (B.)

[2]) *Diese 'hervorbringende Verneinung' ist in methodischer Vernunftlehre die Verneinung, die als Verkehrung, Umkehrung und Entgegensetzung fortwährend inhaltlich 'das entsprechende Andere' mit sich bringt."* (B.)

zu sein, oder sein abstractes Für-sich-Sein verschwindet. Die Einheit geht hingegen aus sich heraus durch die Ueberfülle der Möglichkeit und diese überfliessende Möglichkeit ist die Wirklichkeit überhaupt; dieser Gedanke des Proklos ist ganz aristotelisch. Das Hervorgehn der Einheit besteht daher darin, dass sie sich selbst vervielfältigt, die reine 'Zahl' hervorgeht; aber diese 'Vervielfältigung' negiert oder vermindert jene erste Einheit nicht, sondern geschieht vielmehr auf Einheitsweise (ἑνιαίως). Das Viele hat Anteil an der Einheit, aber die Einheit nicht an der Vielheit.[1] Die absolute Einheit, die sich zu vielen Eins vervielfältigt, hat damit die Vielheit, wie sie an diesen Eins ist, erzeugt. Proklos wendet eine vielfache Dialektik an, um zu zeigen, dass das Viele nicht an sich, nicht Urheber des Vielen sei, dass alles in die Einheit zurückgehe, also die Einheit auch Urheber des Vielen sei. Es ist aber nicht deutlich gemacht, wie dies die negative Beziehung des Eins auf sich selbst sei; wir sehen überhaupt dann eine mannigfaltige Dialektik, die nur über dieses Verhältnis des Einen zum Vielen hin- und hergeht.

In diesem Fortgang ist dem Proklos eine Hauptbestimmung, dass derselbe durch die 'Æhnlichkeit' geschehe, und das dem Wahren Unähnliche weiter von demselben abliege; das Viele hat an der Einheit Teil, aber zum Teil ist es auch nicht Eines, sondern ihm unähnlich. Da das Viele aber auch seinem Erzeugenden ähnlich ist, so hat es auch die Einheit zu seinem Wesen; die Vielen sind mithin selbstständige 'Henaden'.[2] Sie enthalten das Princip der Einheit in sich; sind sie dann als Viele auch verschieden, so sind sie doch gleichsam nur für ein Drittes Viele, an und für sich aber Einheiten. Diese Henaden erzeugen nun wieder andere, die aber unvollkommener sein müssen; denn 'ganz gleich' ist die Wirkung der Ursache, das Hervorgebrachte dem Hervorbringenden, nicht. Diese nächsten Einheiten sind 'Ganze', d. h. solche, die nicht mehr wesentliche Einheiten, nicht Selbsteinheiten sind, sondern an denen die Einheit nur Accidens ist. Weil die Dinge selbst aber in ihrer synthetischen Natur nur Ganze sind, indem ihre Seelen das Verbindende sind, so sind sie der ersten Einheit unähnlich und können nicht unmittelbar mit ihr vereinigt sein. Die abstract gedachte Vielheit ist also ihre Mitte; die Vielheit ist der absoluten Einheit ähnlich und ist das, was die Einheit mit dem ganzen Universum verknüpft. Die reine Vielheit macht die Verschiedenen einander gleich und verbindet sie daher der Einheit; die Dinge aber haben nur Æhnlichkeit mit der Einheit. So entfernen sich die Erzeugungen immer mehr von der Einheit, und haben weniger Anteil an ihr.[3]

Ausgezeichnet ist die fernere Bestimmung der Idee, als 'Trinität' (τριάς). Von dieser giebt Proklos (Theol. Plat. III, p. 140) zunächst die abstracte Bestimmung an, dass ihre drei Formen drei Götter seien, und es ist nun besonders herauszuheben, wie er die 'Trinität' bestimmt hat. Diese 'Trinität' ist überhaupt bei den Neuplatonikern interessant; besonders aber ist sie es bei Proklos, weil er sie nicht in ihren abstracten Momenten gelassen hat, sondern

---

[1]) Procli 'Institut. theol.' c. 27; 'Theol. Plat.' III, p. 119; II, p. 101—102; III, p. 121; 'Institut. theol.' c. 5.

[2]) *'Henaden' und 'Monaden' erwähnt Plato Phileb. 15.* (B.)

[3]) Procli 'Institut. theol.' c. 1—2; c. 28; 'Theol. Plat.' III, p. 118, 122—125; II, p. 108—109,

diese drei abstracten Bestimmungen des Absoluten betrachtet er wieder jede für sich als eine solche Totalität der Dreieinigkeit, wodurch er eine wirkliche Trinität erhält, so dass es im Ganzen drei von einander unterschiedene Sphären sind, welche die Totalität ausmachen, aber so, dass jede wieder als in sich erfüllt und concret zu betrachten ist, und dies muss als ein vollkommen richtiger Gesichtspunkt ausgesprochen werden, zu dem er fortgeschritten. Weil jeder dieser Unterschiede in der Idee als in der Einheit mit sich bleibend wesentlich wieder das Ganze dieser Momente ist, so sind es verschiedene 'Ordnungen' der Erzeugung, und das Ganze ist der Process, dass die drei Totalitäten in einander sich identisch setzen. Welche Ordnungen dies sind, wird sich sogleich ergeben; um dieselben ist es dem Proklos viel zu tun, indem er die verschiedenen Potenzen in denselben wieder aufzeigen will. Proklos ist deswegen viel bestimmter und viel weiter gegangen als Plotin; ja man kann sagen, dass er in dieser Rücksicht das Vorzüglichste und Ausgebildetste unter den Neuplatonikern enthält.

Das Nähere seiner Trinität betreffend, so sind nach seiner Bestimmung die drei abstracten Momente derselben, die in seiner platonischen Theologie ausgeführt sind, das 'Eine', das 'Unendliche' und die 'Grenze'; die beiden letzten Bestimmungen haben wir auch bei Plato gesehen. Das Erste, 'Gott', ist nun eben die schon oft besprochene absolute Einheit, die für sich unerkennbar und unaufgeschlossen ist, weil sie ein blosses Abstractum ist; es kann nur erkannt werden, dass sie ein Abstractum ist, da sie noch nicht Tätigkeit ist. Diese Einheit ist das Ueberseiende (ὑπερούσιον); ihre erste Production sind zweitens die vielen Eins (ἑνάδες) der Dinge, die reinen Zahlen. Dies sind die denkenden Principien der Dinge, durch welche sie an der absoluten Einheit teilhaben; aber jedes hat an ihr nur Teil durch eine individuale einzelne Einheit, durch das Eins, die Seele aber durch die gedachten, allgemeinen Einheiten. Hierhin bringt Proklos nun die Formen der alten Mythologie. Wie er nämlich jene erste Einheit 'Gott' nennt, so nennt er diese vielen gedachten Einheiten, die aus ihr fliessen, 'Götter', aber die folgenden Momente auch so. Er sagt ('Institut. theol.' c. 162): „Nach dem, was von den Ordnungen (τάξεων) abhängt, werden die Götter genannt; deswegen ist es möglich, ihre unerkennbaren Hypostasen, die ihre Bestimmtheit ausmachen, aus diesem zu erkennen. Denn unaussprechbar ist für sich alles Göttliche und unerkennbar, als dem unaussprechbaren Einen eingewachsen; aus den Teilhabenden aber, aus der Veränderung geschieht es, desselben Eigentümlichkeiten zu erkennen. Daher sind gedachte Götter, die das wahrhaft Seiende ausstrahlen; deswegen ist das wahrhaft Seiende das gedachte Göttliche und das Unmitteilbare, vor dem νοῦς Verwirklichte." — Es bleibt aber immer ein Zwang, die Mythologie in der Bestimmtheit des Begriffes darzustellen. Diese 'Götter' oder 'Einheiten' entsprechen nicht so der Ordnung der Dinge, dass so viele und solche 'Henaden' oder 'Götter' sind als Dinge, denn diese Einheiten verknüpfen die Dinge nur mit der absoluten Einheit. Das Dritte ist eben die Grenze, welche diese Henaden zusammenhält und ihre Einheit mit der absoluten Henade ausmacht; die Grenze setzt die Vielen und das Eine selbst als Eines.[1])

Besser ist dies durch Folgendes ausgedrückt, wo Proklos nun die drei Grundprincipien, die 'Grenze', das 'Unendliche' und das 'Gemischte', aus Plato's Philebos aufnimmt, indem der Gegensatz so reiner bestimmt ist, und es scheinen

[1]) Procli 'Theol. Plat.' III, p. 123—124.

also dies die ersten Götter zu sein. Aber solche Abstractionen sind dem Namen 'Götter' nicht angemessen, sondern erst als zurückgekehrt sind sie das Göttliche. Proklos sagt ('Theol. Plat.' III, pp. 133—134): „Von jener ersten Grenze (πέρας)," dem absoluten Eins, „haben die Dinge (ἐξήρτηται) Einung, Ganzheit und Gemeinschaft," das Princip der Individualität, „und göttliche Maasse. Hingegen alle Trennung und Fruchtbarkeit und das Hervorgehen zur Vielheit beruht auf der ersten Unendlichkeit (ἀπείρου);" das Unbestimmte, wie auch Plato im Philebos das Unendliche als das Schlechte, das Vergnügen als nicht das Wahre setzt, weil keine Vernunft in ihm sei. „Wenn wir daher von dem Hervorgehen eines jeglichen Göttlichen sprechen, so ist gemeint, dass es fest in den individualen Eins bleibe und nur nach der Unendlichkeit fortschreite," — der Continuität als Sichselbstproducieren, — „und das Eins zugleich an sich habe und die Vielheit, jenes vom Princip der Grenze, dies vom Princip der Unendlichkeit. In allem Gegensatze der göttlichen Geschlechter gehört das Vortrefflichere der Grenze, das Schlechtere aber dem Unendlichen an. Aus diesen beiden Principien hat alles seinen Fortgang bis zum Hervortreten ins Sein. So hat das Ewige, insofern es das Maass als intellectual ist, Teil an der Grenze, sofern es aber die Ursache der unaufhörlichen Kraft nach dem Sein, — an der Unendlichkeit. So ist der Verstand, insofern er die Mustermaasse (παραδειγματικὰ μέτρα) an ihm hat, ein Erzeugnis der Grenze; sofern er ewig alles produciert, hat er unvermindernde Kraft der Unendlichkeit." Vielheit als Begriff, nicht als die Vielen, ist selbst Einheit; sie ist die Zweiheit überhaupt, oder die Bestimmtheit, welche der Unbestimmtheit gegenübersteht. Das Dritte ist nun nach Proklos ('Theol. Plat.' III, p. 137) ein Ganzes, die Einheit des Bestimmten und Unbestimmten, oder das 'Gemischte' (μικτόν); „dieses ist nun erst alles Seiende, eine Monade vieler Möglichkeiten, ein erfülltes Wesen, ein Eins-Vieles (ἓν πολλά)." — Der Ausdruck 'Gemischtes' ist nicht sehr passend und sogar schlecht, da die Mischung zunächst nur eine äusserliche Verbindung ausdrückt, während hier doch eigentlich das Concrete, die Einheit der Entgegengesetzten, und noch mehr das Subjective gemeint ist.

Bei der näheren Betrachtung der Natur des Gemischten ergeben sich nun auch die 'drei Triaden', denn jede jener drei abstracten Grundbestimmungen ist selbst eine solche ganze Trias, aber unter einer dieser besonderen Formen. Proklos sagt ('Theol. Plat.' III, p. 135): „Das erste Sein (τὸ πρώτως ὄν) ist das Gemischte, die Einheit der Trias mit sich selbst; es ist das Sein ebenso wohl des Lebens als des Verstandes. Das Erste der Vermischten ist das Erste alles Seienden, das Leben und der Geist sind die zwei anderen Ordnungen; alles ist mithin triadisch. Diese drei Triaden bestimmen sich also als absolutes Sein, Leben und Geist, und sie sind geistig, im Gedanken zu fassen." Nur die intelligible Welt ist dem Proklos hiernach das Wahrhafte. Dass Proklos aber aus der Einheit nicht unmittelbar den Verstand hervorgehn lässt, ist der zweite Punkt, worin er sich von Plotin unterscheidet; Proklos ist darin logischer und folgt Plato genauer. Seine Reihe ist hübsch und er hat Recht, den Verstand, als das Reichere, zuletzt zu setzen, indem erst aus der Entwickelung der Momente, welche im Leben sind, der Verstand hervorquelle und aus diesem dann die Seele.[1]) Proklos sagt (Theol. Plat. I, pp. 21—22. 28), dass zwar in der ersten

[1]) Procli 'Theol. Plat." III, p. 141, 127; 'Instit. theol.' c. 192.

Einheit alle übereinstimmen, allein Plotin lasse gleich nach der Einheit die denkende Natur erscheinen; besser jedoch habe sein (des Proklos) Lehrer, der ihn in alle göttliche Wahrheit eingeführt, diese unbestimmte Betrachtung der Ælteren begrenzt und diese unordentliche Vermengung der verschiedenen Ordnungen zu einer gedachten Unterscheidung gebracht, und geraten, die Unterscheidung der Bestimmungen genau zu befolgen und festzuhalten. In der Tat sehen wir mehr Unterscheidung und Klarheit bei Proklos als in der plotinischen Trübheit; es ist ganz richtig, dass er den νοῦς als das Dritte erkennt, da derselbe das Umkehrende ist.

Das Verhältnis der drei Ordnungen fasst nun Proklos an der vorhin angeführten Stelle ('Theol. Plat.' III, p. 135—136) also: „Diese Drei sind aber selbst wesentlich in dem Seienden enthalten, denn darin ist die Substanz, das Leben, und der νοῦς 'und' [1]) die Spitze des Seienden (ἀκρότης τῶν ὄντων)," die selbstische Individualität, das Fürsichseiende, Subjective, der Punkt der negativen Einheit. „Das mit dem Gedanken aufgefasste Leben ist das mittlere Centrum des Seienden selbst. Der Verstand aber ist die Grenze des Seienden, und er ist gedachtes Denken (ὁ νοητὸς νοῦς); denn im Gedachten ist das Denken, und im Denken das Gedachte. Aber im Gedachten ist das Denken auf gedachte Weise (νοητῶς), in dem Denken ist das Gedachte auf denkende Weise (νοερῶς). Die Substanz ist das Bleibende des Seienden und das, was mit den ersten Principien verwoben ist und aus dem Einen nicht herausgeht." Das Zweite, „das Leben ist dann aber das, was aus den Principien hervorgeht und mit der unendlichen Möglichkeit mitgeboren ist;" es ist selbst die ganze Totalität in der Bestimmtheit der Unendlichkeit, so dass es ein concretes Mannigfaltiges ist. „Der Verstand aber ist die Grenze, welche wieder zu den Principien zurückführt und dem Princip gemäss macht, und einen intellectuellen Kreis vollbringt. Da er nun ein Dreifaches in sich ist, teils das Substantiale in sich selbst, teils das Lebendige, teils das Intellectuale, alles aber substantial in ihm enthalten ist, so ist er das Erste der Seienden, das aus den ersten Principien Geeinte." — Erst das ist das Reale. Sehr gut! — „Ich heisse es die Substanz, denn die Ursubstanz (αὐτοουσία) ist alles Seins Spitze, und wie die Monas von Allen. Der Verstand selbst ist das Erkennende, das Leben aber das Denken, das Sein selbst das Gedachte. Wenn nun das ganze Seiende gemischt ist, das 'Urseiende' (τὸ αὐτοόν) aber die Substanz ist, so ist die Substanz, die aus den drei Principien ist (ὑφισταμένη), das Gemischte. Das Gemischte ist nun also gedachte Substanz; sie ist von Gott, von dem auch das Unendliche und die Grenze. So sind vier Momente, indem das Gemischte das Vierte." Das Erste ist nämlich die Monas, das absolut Eine, dann die Vielen, die selbst Henaden sind, das Unendliche Plato's; das Dritte ist die Grenze überhaupt. Das Eine ist das schlechthin Durchdringende, bei sich Bleibende, alles Umfassende; so erscheint es nicht als Eins der drei Momente, sondern Proklos fügt noch ein Viertes hinzu, das dann ebenso als drittes Moment vorkommt, wie es die Totalität ist. „Dieses Geeinte 'ist' nicht nur aus jenen Principien, die nach dem Eins sind, sondern es geht auch aus ihnen hervor und ist triadisch." Es ist 'Eine' Dreieinigkeit und 'drei' Dreieinigkeiten. Die Grenze und das Unendliche sind bei Proklos ('Theol. Plat.'

---

[1]) Es wäre die Frage, ob nicht das καὶ ausgelassen werden müsste, so das ἡ ἀκρότης τῶν ὄντων die Apposition des νοῦς würde.

III, pp. 138—139) vor der Substanz und wieder in derselben, und diese Einheit der Momente das Erste alles Seienden (πρωτίστη οὐσία). In der abstracten Dreieinigkeit ist so alles an sich enthalten. Proklos sagt ('Theol. Plat.' III, pp. 139—140): „Das wahrhaft Existierende hat die Dreieinigkeit der 'Schönheit', der 'Wahrheit' und der 'Symmetrie' in sich" (wie er diese drei Triaden auch nennt, nach Plato): „die Schönheit zur Ordnung, die Wahrheit zur Reinheit, die Symmetrie zur Einheit der Verbundenen. Die Symmetrie ist Ursache, dass das Seiende Einheit ist, die Wahrheit, dass es das Sein ist, die Schönheit, dass es ein Gedachtes ist." Proklos zeigt, dass in jeder der drei Triaden die Grenze, das Unbegrenzte und das Gemischte enthalten; jede Ordnung ist also dasselbe, aber in einer der drei Formen gesetzt, welche die erste Trias ausmachen.

a. Proklos sagt ('Theol. Plat.' III, p. 140): „Dies ist nun die 'erste' Trias alles Gedachten, — die Grenze, das Unendliche und das Gemischte. Die Grenze ist der Gott, bis zur denkenden Spitze hervorgehend aus dem unmitteilbaren und ersten Gott, alles messend und bestimmend und alles Väterliche und Zusammenhaltende und das unbefleckte Geschlecht der Götter in sich aufnehmend. Das Unendliche aber" (die Quantität) „ist die unerschöpfliche Möglichkeit dieses Gottes, das, was alle Ausgeburten und Ordnungen erscheinen macht und die ganze Unendlichkeit, sowohl die 'vorwesentliche' als die substantiale und bis zur letzten Materie. Das Gemischte ist aber die erste und höchste Anordnung (διάκοσμος) der Götter und die verborgen alles in sich zusammenhält, nach der gedachten alles in sich begreifenden Trias erfüllt, von allem Seienden die Ursache in einfacher Weise umfassend und in den ersten Gedachten die Spitze, die den Ganzen entnommen ist, befestigend." — Die erste Ordnung ist so in ihrer Spitze die abstracte Substanz, in der die drei Bestimmungen als solche ohne Entwickelung eingeschlossen und fest im Spröden zusammengehalten sind; diese reine Wesenheit ist insofern das Unaufgeschlossene. Sie ist die Spitze des Denkens und wesentlich ebenso Umkehren, wie dies auch bei Plotin vorkommt, und dieses Erste erzeugt in seiner Spitze die zweite Ordnung, die im Ganzen das Leben ist und zu seiner Spitze den νοῦς hat.

b. Dieses Zweite ist in der Bestimmung des Unendlichen gesetzt. Bei diesem Fortgange bricht Proklos ('Theol. Plat.' III, pp. 141—142) in Begeisterung, in bacchantischem Enthusiasmus aus, indem er sagt: „Nach dieser ersten Trias, die in der Einheit bleibt, lasst uns nun die zweite in Hymnen preisen, die von dieser ausgeht, und durch das Alogische von der, die vor ihr ist, ausgefüllt ist. Wie die erste Einheit die Spitze des Seins erzeugt, so erzeugt die mittlere Einheit das mittlere Sein; denn sie ist ebenso erzeugend und in sich haltend." In der zweiten Ordnung treten wieder, wie vorhin, drei Momente ein: „Hier ist die Grundlage oder das Erste die Substanz, welche die Endung der ersten Trias war; das Zweite, was dort das Unendliche war, ist hier die Möglichkeit (δύναμις). Die Einheit dieser beiden ist das 'Leben' (ζωή)," das Centrum, was der ganzen Ordnung die Bestimmtheit überhaupt giebt; „das zweite Sein ist das gedachte Leben, denn in dem äussersten Gedachten haben die Ideen ihre Subsistenz (ὑπόστασιν). Die zweite Ordnung ist eine Trias, analog der ersten, denn ein Gott ist die zweite gleichfalls." Das Verhältnis dieser Dreiheiten ist dabei dieses: „Indem die erste Trias alles ist, aber 'intellectual' (νοητῶς) und unmittelbar aus dem Einen (ἑνιαίως) und in der Grenze bleibend (περατοειδῶς), so ist die zweite alles, aber 'lebendig' und im Princip der Unendlichkeit (ζωτικῶς καὶ ἀπειροειδῶς),

wie die dritte nach der Weise des 'Gemischten' hervorgegangen ist. Die Grenze bestimmt die erste Dreieinigkeit, das Unbegrenzte die zweite, das Concrete (μικτόν) die dritte. Jede Bestimmtheit der Einheit, eine neben die andere gestellt, expliciert auch die intelligible Ordnung der Götter; jede enthält alle drei Momente unter sich, und jede ist diese Dreiheit unter einem dieser Momente gesetzt." Diese drie Ordnungen sind die höchsten Götter; später aber kommen bei Proklos (in Timæum pp. 291. 299) vierlei Götter vor.

c. Proklos kommt ('Theol. Plat.' III, p. 143) zur 'dritten' Trias, welche das Denken selbst als solches, der νοῦς, ist: „Die dritte Monas stellt den gedachten νοῦς um sich herum, und erfüllt ihn mit der göttlichen Einheit; sie stellt die mittlere zwischen sich und das absolute Sein, erfüllt dieses durch die mittlere und wendet es zu sich. Diese dritte Trias ist 'nicht' als Ursache (κατ' αἰτίαν) wie das erste Sein, noch offenbart sie das All, wie die zweite, sondern ist alles als 'Actus' und 'äussernd' (ἐκφανῶς); deshalb ist sie auch die Grenze alles Gedachten. Die erste Trias bleibt verborgen in der Grenze selbst, und hat alles Bestehen des Intellectualen in ihr fixiert. Die zweite ist ebenso bleibend, und schreitet zugleich vorwärts" — das Lebendige scheint, ist aber darin zur Einheit zurückgeführt. „Die dritte nach dem Fortschreiten wendet und kehrt die intelligible Grenze zum Anfang, und dreht die Ordnung in sich selbst zurück; denn der Verstand ist das Zurücklenken und das dem Gedachten" (der Einheit) „gemäss Machen. Und dieses alles ist Ein Denken, Eine Idee: das 'Beharren', das 'Vorschreiten' und das 'Umkehren'." — Jedes ist Totalität für sich, aber alle Drei werden in Eins zurückgeführt. Im νοῦς sind die zwei ersten Triaden selbst nur Momente, denn der Geist ist eben dies, die Totalität der beiden ersten Sphären in sich zu fassen. — „Diese drei Dreieinigkeiten verkündigen nun auf eine 'mystische' Weise die völlig unerkannte (ἄγνωστον) Ursache des ersten und unmitgeteilten (ἀμεθέκτου) Gottes," der das Princip der ersten Einheit ist, in den Drei aber manifestiert wird: „die eine seine unaussprechliche Einheit, die andere den Ueberfluss aller Kräfte, die dritte aber die vollkommene Ausgeburt der Wesen überhaupt." Das 'Mystische' daran ist, dass diese 'Unterschiede', die als Totalitäten, als Götter bestimmt sind, als 'Eins' gefasst werden; bei den Neuplatonikern kommt überhaupt der Ausdruck 'mystisch' oft vor. So sagt Proklos z. B. ('Theol. Plat.' III, p. 131): „Nehmen wir wieder die Einführung in die Mysterien (μυσταγωγίαν) des Einen auf." Mystagogie ist eben diese speculative Betrachtung der Philosophie, dieses Sein im Denken, dieser Selbstgenuss und diese Anschauung. Eben so hat μυστήριον bei den Alexandrinern nicht den Sinn, den wir darunter verstehen, sondern heisst bei ihnen überhaupt speculative Philosophie. So sind auch die Mysterien im Christentum 'für den Verstand' zwar ein unbegreifliches Geheimnis, aber indem sie speculativ sind, fasst die Vernunft sie, und 'geheim' sind sie auch nicht, denn sie sind ja... geoffenbart.

Zum Schluss stellt Proklos eine Vergleichung zwischen diesen Triaden an. „In der ersten Ordnung ist das Concrete selbst die Substanz, in der anderen ist es das Leben, in der dritten der gedachte Gedanke." Die Substanz nennt Proklos auch Ἑστία, das Feste, die Grundlage. „Die erste Dreieinigkeit ist der gedachte Gott (θεὸς νοητός), die zweite der gedachte und denkende (θεὸς νοητὸς καὶ νοερός)," der tätige, „die dritte der" reine, „denkende Gott (θεὸς νοερός)," der in sich diese Umkehr zur Einheit ist, in der als Rückkehr alles Dreies enthalten

ist; denn Gott ist das Ganze in ihm." Diese drei sind also schlechthin das absolute Eine, und dies macht dann Einen absoluten concreten Gott aus. „Gott erkennt ungeteilt das Geteilte, zeitlos das Zeitliche, das nicht Notwendige notwendig, das Veränderliche unveränderlich, und überhaupt alle Dinge vortrefflicher als nach ihrer Ordnung. Dessen die Gedanken sind, dessen sind auch die Substanzen, indem der Gedanke eines jeden dasselbe mit dem Sein eines jeden, und jeder ist beides, der Gedanke und das Sein" u. s. w. [1])

Dies sind in der Theologie des Proklos die Hauptbestimmungen, und es bleibt uns nur noch übrig, einiges Æusserliche anzuführen. Die Einzelnheit des Bewusstseins ist zum Teil in der Form einer Wirklichkeit Magie und 'Theurgie'; das kommt bei den Neuplatonikern und bei Proklos oft vor und heisst 'einen Gott machen'. Das Theurgische wird so in Beziehung auf die heidnischen Götterbilder gebracht: „Die ersten und vorzüglichsten Namen der Götter, muss man annehmen, gründen sich in den Göttern selbst. Das göttliche Denken macht von seinen Gedanken Namen, und zeigt zuletzt die Bilder der Götter; jeder Name zeugt gleichsam ein Bild eines Gottes. Wie die Theurgie nun durch gewisse Symbole die neidlose Güte Gottes zum Leuchten der Bildnisse der Künstler hervorruft, so macht die Gedankenwissenschaft durch Zusammensetzungen und Trennungen der Töne die verborgene Wesenheit Gottes scheinen." [2]) So zeigen die Bildsäulen, die Gemälde der Künstler das innere speculative Denken, das Erfülltsein vom Göttlichen, das sich zur Æusserlichkeit bringt; so wird auch das Einweihen von Bildern vorgestellt. Es ist damit der Zusammenhang ausgesprochen, dass die Neuplatoniker noch das Mythische mit dem Göttlichen selbst beseelt haben, so dass in den Bildern u. s. f. die göttliche Kraft vorhanden sei. Ich habe indessen an dieses Moment nur erinnern wollen, weil es in dieser Zeit eine grosse Rolle spielt. —

5. *Nachfolger des Proklos.*

Proklos ist die Spitze der neuplatonischen Philosophie. Dieses Philosophieren zieht sich nun weit hinein in späte Zeiten, selbst durch das ganze Mittelalter; Proklos hatte noch mehrere Nachfolger auf dem Lehrstuhl zu Athen: Marinus, seinen Lebensbeschreiber, dann Isidor von Gaza, endlich Damaskios. Von dem letzten sind auch noch sehr interessante Schriften da; er war der letzte Lehrer der neuplatonischen Philosophie in der Akademie. Denn 529 n. Chr. Geb. liess Kaiser Justinian diese Schule schliessen und trieb alle heidnischen Philosophen aus seinem Reiche; unter ihnen befand sich auch Simplikios, ein berühmter Commentator des Aristoteles, von dessen Commentaren mehrere gar noch nicht gedruckt sind. Sie suchten und fanden Schutz und Freiheit in Persien unter Kosroes. Nach einiger Zeit durften sie zwar auch wieder in's römische Reich zurückkehren, konnten aber keine Schule zu Athen mehr bilden, und die heidnische Philosophie ging so auch in ihrer äusserlichen Existenz zu Grunde. [3]) Eunapios handelt von dieser letzten Zeit, und Cousin hat sie in einer kleinen

---

[1]) Procli 'Theol. Plat.' III, p. 144 (VI, p. 503); 'Instit. theol.' cc. 124, 170.
[2]) Procli 'Theol. Plat.' I, pp. 69—70.
[3]) Brucker: 'Hist. cr. phil.' T. II, pp. 350. 347; Joan. Malala: 'Hist. chron. P. II, p. 187; Nic. Alemannus 'ad Procopii anecdot.' c. 26, p. 377; Agath. Hist. II 30.

Schrift behandelt. Obgleich die neuplatonische Schule äusserlich aufgehört hat, haben sich ihre Ideen, besonders die Philosophie des Proklos, doch noch lange in der Kirche festgesetzt und erhalten, und wir werden späterhin noch mehrmals darauf zurückweisen. Die älteren, reineren, mystischen Scholastiker haben dasselbe was wir bei Proklos sahen, und bis auf die späteren Zeiten auch in der katholischen Kirche, wenn mystisch tief von Gott gesprochen wird, sind es neuplatonische Vorstellungen.

In den von uns gegebenen Proben ist vielleicht das Beste der neuplatonischen Philosophie enthalten; in ihr hat sich die Welt des Gedankens gleichsam consolidiert: nicht alsob die Neuplatoniker 'neben' einer sinnlichen Welt auch Gedanken gehabt hätten, sondern die sinnliche Welt ist verschwunden und das Ganze in den Geist erhoben, und dieses Ganze 'Gott' und sein Leben in ihm genannt worden. Hier stehen wir an einer grossen Umkehrung, und damit ist nun die erste Periode, die der griechischen Philosophie, geschlossen. Das griechische Princip ist Freiheit als Schönheit, Versöhnung in der Phantasie, natürliches freies Versöhntsein, das unmittelbar realisiert ist, also eine Idee in sinnlicher Gestalt dargestellt. Durch die Philosophie will sich aber der Gedanke dem Sinnlichen entreissen, denn sie ist die Ausbildung des Gedankens zur Totalität jenseits des Sinnlichen und der Phantasie. Es ist darin dieser einfache Fortgang enthalten, und die Gesichtspunkte, die wir hatten, sind in kurzer Uebersicht die folgenden.

Zuerst sahen wir das Abstracte in natürlicher Form; dann den abstracten Gedanken in seiner Unmittelbarkeit, — so das Eine, das Sein. Das sind reine Gedanken, aber der Gedanke ist noch nicht als Gedanke aufgefasst; diese Gedanken sind nur für uns allgemeine Gedanken, denen aber noch das Bewusstsein des Gedankens fehlt. Sokrates ist die zweite Stufe, wo der Gedanke als Selbst auftritt, das Absolute das Denken selber ist; der Inhalt ist nicht nur bestimmt, z. B. das Sein, das Atom, sondern concretes, in sich bestimmtes, subjectives Denken. Das Selbst ist die einfachste Form des Concreten, es ist aber noch inhaltslos; insofern es bestimmt ist, wird es concret, wie die platonische Idee. Dieser Inhalt ist aber nun an sich concret; er wird noch nicht als concret gewusst; Plato, vom Gegebenen anfangend, nimmt den bestimmteren Inhalt aus der Anschauung. Aristoteles hat die höchste Idee; 'das Denken des Denkens' steht in der obersten Spitze, aber der Inhalt der Welt ist noch ausser ihr. Insofern nun dieses mannigfaltig Concrete zum Selbst, als der letzten einfachen Einheit des Concreten, zurückgeführt werden, oder umgekehrt das abstracte Princip Inhalt gewinnen soll, sahen wir die Systeme des Dogmatismus entstehen. Jenes Denken des Denkens ist im Stoicismus das Princip der ganzen Welt, und er hat den Versuch gemacht, die Welt als Denken zu fassen. Der Skepticismus vernichtet hingegen allen Inhalt, denn er ist Selbstbewusstsein, Denken in seiner reinen Einsamkeit mit sich, und damit die Reflexion auf jenes Anfangen von Voraussetzungen. Drittens wird das Absolute als Concretes gewusst, und bis dahin ging die griechische Philosophie. Während nämlich im System der Stoiker die Beziehung des Unterschiedes auf die Einheit nur als ein Sollen, als eine innere Forderung vorhanden war, ohne dass die Identität zustandekäme, so ist zuletzt in der neuplatonischen Schule das Absolute in seiner ganz concreten Bestimmung, die Idee somit als Dreieinigkeit, als eine Dreiheit von Dreiheiten gesetzt, so dass diese immer noch weiter emanieren.

Jede Sphare ist aber ein Dreieiniges in sich, so dass die abstracten Momente dieser Trias selbst auch als Totalitat gefasst sind. Als wahr gilt nur ein solches, das sich manifestiert und darin sich als das Eine erhält. Die Alexandriner sind so die concrete Totalitat 'an sich' und haben die Natur des Geistes erkannt: sie sind aber weder von der Tiefe der unendlichen Subjectivitat und ihrem absoluten Bruche ausgegangen, noch haben sie die absolute, oder, wenn man will, 'abstracte' Freiheit des Ich als den unendlichen Wert des Subjectes erfasst.

Dieser Standpunkt der Neuplatoniker ist also nicht 'so ein Einfall' der Philosophie, sondern ein 'Ruck' des Menschengeistes, der Welt, des Weltgeistes. Die Offenbarung Gottes ist ihm nicht als von einem Fremden geschehen. Was wir so trocken, abstract hier betrachten, ist concret. „Solches Zeug," sagt man, „das wir betrachten, wenn wir so in unserem Cabinett die Philosophen sich zanken und streiten und es so oder so ausmachen lassen, sind Wortabstractionen." Nein! Nein! Es sind Taten des Weltgeistes, meine Herren, und darum des Schicksals. Die Philosophen sind dabei dem Herrn näher, als die sich nahren von den Brosamen des Geistes: sie lesen oder schreiben diese Cabinettsordres gleich im Original; sie sind gehalten, diese mitzuschreiben. Die Philosophen sind die Mysten, die beim Ruck im innersten Heiligtum mit und dabei gewesen; die Anderen haben ihr besonderes Interesse — solche Herrschaft, diesen Reichtum, jenes Mädchen. Wozu der Weltgeist hundert und tausend Jahre braucht, das machen wir schneller, weil wir den Vorteil haben, dass es eine Vergangenheit ist, und in der Abstraction geschieht.[1]

[1] *Eine* παράβασις *wie diese kommt in Hegels Vorlesungen sonst nicht vor.* (R.)

ZWEITER TEIL.

Die Philosophie des Mittelalters.

VORBEMERKUNGEN.

Die erste Periode umfasst tausend Jahre, von Thales 585 vor Chr. Geb. bis Proklos, der 485 nach Chr. Geb. starb, und bis zum Untergang der äusseren Anstalten der heidnischen Philosophie 529 nach Chr. Geb. Die zweite Periode reicht bis in das sechszehnte Jahrhundert, und umfasst so wieder tausend Jahre, über welche wir wegzukommen, Siebenmeilenstiefel anlegen wollen. Während bisher die Philosophie innerhalb der heidnischen Religion fiel, hat sie von jetzt an ihre Stelle in der christlichen Welt, denn Araber und Juden sind nur äusserlich, geschichtlich, zu bemerken.

1. Mit der Idee des Christentums, als der neuen Religion, welche in der Welt aufgekommen ist, sind wir durch die neuplatonische Philosophie ganz in Bekanntschaft getreten.[1]) Denn diese hat zu ihrem wesentlichen Princip, dass das Absolute als Geist auf concrete Weise bestimmt wird, 'Gott' nicht eine blosse Vorstellung überhaupt ist. Obgleich das Absolute auch Denken ist, muss es doch, um wahr zu sein, in sich selbst concret, nicht abstract sein; dieses is dann erst der an und für sich seiende Geist, den wir eben schon gesehen haben. Aber ungeachtet ihrer tiefen und wahren Speculation hatten die Neuplatoniker doch ihre Lehre, dass die Dreieinigkeit das Wahre sei, noch nicht bewiesen, denn es fehlte ihr die Form der innerlichen Notwendigkeit. Die Neuplatoniker fangen von dem Einen an, das sich selbst bestimmt, das sich ein Maass setzt, woraus das Bestimmte hervorgeht; dies ist aber selbst eine unmittelbare Darstellungsweise, welche bei Plotin, Proklos u. s. f. eben das Ermüdende ausmacht. Es kommen wohl dialektische Betrachtungen hinein, in denen die Gegensätze, die als absolut genommen werden, sich als nichtig aufzeigen, aber diese Dialektik ist nicht methodisch, sondern nur vereinzelt. Das Princip des Zurückbeugens und Zusammenfassens bei den Neuplatonikern ist das der Substantialität überhaupt; indem aber die Subjectivität fehlt, geht ihrer Idee des Geistes Ein Moment ab, — das Moment der 'Wirklichkeit', der Spitze, welche alle Momente in Eins zieht, und damit unmittelbare Einheit, Allgemeinheit und Sein wird. Der Geist ist also bei ihnen nicht individualer Geist; dieser Mangel wird durch das Christentum ersetzt, in

---

[1]) *Ein tiefes Wort. Bekanntlich war dieselbe ihrerseits zum Christentum in bewussten Gegensatz getreten.* (B.)

welchem der Geist als daseiender, gegenwärtiger, unmittelbar in der Welt existierender Geist ist, der absolute Geist in unmittelbarer Gegenwart als Mensch gewusst wird.

Um die Idee des Christentums zu fassen und anzuwenden, muss man also wohl die philosophische Idee, von der wir bei den Neuplatonikern bereits sprachen, für sich erkannt haben, aber innerhalb des Christentums ist die Grundlage der Philosophie, dass im Menschen das Bewusstsein der Wahrheit, des Geistes an und für sich aufgegangen ist, und dann, dass der Mensch das Bedürfnis hat, dieser Wahrheit teilhaftig zu werden. Der Mensch muss fähig sein, dass für ihn diese Wahrheit sei; er muss ferner von dieser Möglichkeit 'überzeugt' sein. Das ist die absolute Forderung und Notwendigkeit; man muss zu dem Bewusstsein gekommen sein, dass dieses allein das Wahrhafte ist. Das erste Interesse in der christlichen Religion ist also, dass der Inhalt der Idee dem Menschen 'offenbar' werde, — in näherer Bestimmung, dass dem Menschen zum Bewusstsein komme die 'Einheit der göttlichen und menschlichen Natur' [1]), und zwar einerseits als an sich seiende Einheit, andererseits in der Wirklichkeit als Cultus. Das christliche Leben ist, dass die Spitze der Subjectivität mit dieser Vorstellung vertraut ist, das Individuum selbst in Anspruch genommen wird, gewürdigt wird, für sich zu dieser Einheit zu gelangen, sich selbst zu würdigen, dass der Geist Gottes, die 'Gnade', wie es genannt wird, in ihm wohne. [2]) Die Lehre von der Versöhnung ist daher, dass Gott gewusst wird als sich mit der Welt versöhnend [3]), d. h., wie wir in der neuplatonischen Philosophie gesehen haben, dass er sich besondert, nicht abstract bleibt. Zum Besonderen gehört nicht bloss die äusserliche Natur, sondern die Welt überhaupt; besonders aber soll die menschliche Individualität sich in Gott wissen. Das Interesse des Subjectes selbst wird mit hineingezogen und spielt hier die wesentliche Rolle, damit Gott realisiert sei und sich realisiere im Bewusstsein

---

[1]) *Vgl. 1 Kor. 3 : 16, 1 Joh. 4 : 13, Röm. 8 : 16. 38—39.* (B.)

[2]) *„Omnia tendunt, sicut ad ultimum finem, deo assimilari. Gratia nihil aliud est quam quaedam participata similitudo divinae naturae." Thom. Aq. S. c. G. 3 : 19 et S. Th. 3 : 62, 1; cf. Matth. 5 : 48 et 2 Petri 1 : 4. 'Dionysios': „Unsere verhältnismässige Vergottung." ('De H. C.' 1.) Plato: „Gott ähnlich werden nach Möglichkeit." (Theaet. 176 b.) Augustin: „Gott ist Mensch geworden, damit der Mensch Gott würde." Origenes: „In Jesu hat die Vereinigung der göttlichen Natur mit der menschlichen ihren Anfang genommen, damit die menschliche nicht bloss in Jesu allein durch enge Verbindung mit der Gottheit selbst göttlich würde, sondern ebenso gut auch in allen denen, die zugleich mit dem Glauben ein Leben anfangen, wie es die Lehre Jesu verlangt, ein Leben, das alle zur Freundschaft Gottes und zur Vereinigung mit ihm führt, die nach Jesu Geboten wandeln." ('Gegen Celsus' 3 : 28.) Clemens: „Wer also dem Herrn gehorcht und der von ihm gegebenen Auslegung Folge leistet, wird nach des Meisters Bilde gänzlich vervollkommnet und geht im Fleische als ein Gott umher." (Strom. VII.) Tertullian: „Gott wandelte auf Erden, damit der Mensch Göttliches zu tun lerne; Gott handelte ebenso wie ein Mensch, damit der Mensch ebenso wie Gott handeln könne." ('Geg. Marc.' 2 : 27; vgl. Hippol. Rom. 10 : 34.) Der römische Priester Seb. Brunner (1814—'93) im Jahre 1856 über Hegel: „Da redet er von Gott in uns, der niemals transcendent ist, und alle Hörer wundern sich, dass Gott ein deutscher Student ist." — Vgl. Apg. 17 : 27, Joh. 10 : 33—36, Gal. 2 : 20, u. s. w.* (B.)

[3]) *Röm. 5 : 10, 2 Kor. 5 : 19, Eph. 2 : 16, Kol. 1 : 20. — Nach Philo dem Juden ('de Mon.' 2 : 6, 'de v. Mos.' 3 : 14) erstreckt sich die versöhnende Tätigkeit des Hohenpriesters über die ganze Welt.* (B.)

der Individuen, die Geist und frei an sich sind, so dass diese durch den Process an ihnen selbst jene Versöhnung vollbringen, ihre Freiheit verwirklichen, d. h. zu dem Bewusstsein des Himmels auf Erden, der Erhebung des Menschen zu Gott gelangen. Die wahre Intellectualwelt ist also nicht jenseits, sondern das sogenannte Endliche ein Element darin, und kein Hüben und Drüben unterschieden. Das wesentlich Concrete in Ansehung der absoluten Idee ist, das Weltliche, das Andere in Gott als 'an sich' göttlich zu wissen, als Allgemeines, als intellectuale Welt, als in Gott seine Wurzel, aber auch 'nur' die Wurzel habend. In Gott ist der Mensch nur in seiner Wahrheit, nicht in seiner Unmittelbarkeit aufgenommen, und so ist diese Lehre nicht das, was wir 'Pantheismus' heissen, denn dieser lässt das 'Unmittelbare', wie es ist, 'bestehen'. Den Process der Versöhnung hat der Mensch selbst dann in sich zu vollbringen, um zu seiner Wahrheit zu gelangen. Wir haben so gesehen, dass der Mensch die Bestimmung Gottes als erstgeborener Sohn, 'Adam Kadmon', 'der erste Mensch', enthält; diese Einheit können wir als die concrete Idee bestimmen, die aber so nur 'an sich' ist.

Dass aber für den Menschen, indem er für das Göttliche empfänglich ist, auch die Identität der göttlichen und der menschlichen Natur da sein müsse, das ist den Menschen auf eine unmittelbare Weise in Christo 'bewusst' geworden, als in welchem die göttliche und die menschliche Natur an sich eins seien. In der Welt ist also dieses selbst geschehen, dass das Absolute geoffenbart worden ist als das Concrete, und zwar näher nicht nur im Gedanken auf allgemeine Weise als intelligible Welt, sondern indem es zu seiner letzten Intensität in sich fortgegangen ist. So ist es ein wirkliches Selbst, Ich, das absolut Allgemeine, das concret Allgemeine, das Gott ist, und dann der absolute Gégensatz zu dieser Bestimmung, das schlechthin Endliche in Raum und Zeit daseiend, aber dieses Endliche in Einheit mit dem Ewigen als Selbst bestimmt. Das Absolute als concret gefasst, die Einheit dieser beiden absolut unterschiedenen Bestimmungen, ist der wahrhafte Gott; eine jede derselben ist abstract und die eine von ihnen für sich also noch nicht' der wahrhafte Gott. Dass den Menschen das Concrete so in dieser Vollendung als Gott gewusst ist, macht die Umkehrung in der Weltgeschichte aus. Die Dreieinigkeit ist damit nicht nur in der Vorstellung vorhanden, was noch nicht das vollkommen Concrete wäre, sondern die Wirklichkeit ist vollkommen damit vereinigt. Im Bewusstsein der Welt ist mithin für die Menschen aufgegangen, dass das Absolute bis zu dieser 'Spitze' der unmittelbaren Wirklichkeit, wie Proklos sagt, fortgegangen ist; das ist die Erscheinung des Christentums. Die Griechen hatten Anthropomorphismus, ihre Götter waren menschlich gebildet; ihr Mangel ist aber, dass sie nicht anthropomorphistisch genug waren.[1]) Oder vielmehr die griechische Religion ist einerseits zu viel, andererseits zu wenig anthropomorphistisch: zu viel, indem unmittelbare Eigenschaften, Gestalten, Handlungen in's Göttliche aufgenommen sind; zu wenig, indem der Mensch nicht als Mensch göttlich ist, nur als jenseitige Gestaltung, nicht als 'dieser' und subjectiver Mensch.

Diese Wahrheit erreicht der Mensch also, indem für ihn die Gewissheit als Anschauung wird, dass in Christo der λόγος Fleisch geworden ist. Da haben wir also erstens den Menschen, der durch diesen Process zur Geistigkeit kommt,

---

[1]) *Vgl. 'die Phil. der Rel.', S. 504 in der Leidener Ausgabe.* (B.)

und zweitens den Menschen als Chrestus, in welchem diese ursprüngliche Identität beider Naturen 'gewusst' wird. Da nun der Mensch überhaupt dieser Process ist, 'Negation des Unmittelbaren' zu sein und aus dieser Negation zu sich selbst, zur Einheit mit Gott zu kommen, — so soll er damit seinem natürlichen Wollen, Wissen und Sein entsagen. Dieses Aufgeben seiner Natürlichkeit wird 'angeschaut' in Christi Leiden und Tod, und in seiner Auferstehung und Erhebung zur Rechten des Vaters.[1] Christus ist ein vollkommener Mensch gewesen, hat das Los aller Menschen, den Tod, ausgestanden; der Mensch hat gelitten, sich geopfert, sein Natürliches negiert, und sich dadurch 'erhoben'. In ihm wird dieser Process, diese Conversion seines Andersseins zum Geiste, und die Notwendigkeit des Schmerzes in der Entsagung gegen die Natürlichkeit selber 'angeschaut'; aber dieser Schmerz, dass Gott selbst tot ist, ist die Geburtsstätte der Heiligung und des Erhebens zu Gott.[2] So wird, was im Subjecte vorgehen muss, dieser Process, diese Conversion des Endlichen als an sich vollbracht in Christo gewusst. — Das ist die Idee des Christentums überhaupt.

Aus dem Gesagten folgt, dass es zweitens darauf ankommt, das Weltliche überhaupt nicht in seiner unmittelbaren Natürlichkeit zu lassen. Das Ursprüngliche, an sich Seiende ist nur im innersten Begriffe des Geistes, oder als seine Bestimmung; unmittelbar ist der Mensch nur ein Lebendiges, das zwar die Möglichkeit hat, wirklich Geist zu werden, aber der Geist ist nicht von Natur. Der Mensch ist also nicht von Natur dieses, in dem Gottes Geist lebt und wohnt; der Mensch ist überhaupt nicht von Natur so, wie er sein soll.[3] Das Tier ist von Natur, wie es sein soll. Was in dieser Rücksicht aber zu bemerken wäre, ist, dass die natürlichen Dinge nur in ihrem ansichseienden Begriffe bleiben, oder ihre Wahrheit tritt nicht in ihre sinnliche Lebendigkeit ein, da diese ihre natürliche Einzelnheit nur ein Vorübergehendes ist, das nicht das Zurückschauen hat. Dieses ist eben das Unglück der natürlichen Dinge, dass sie nicht weiter kommen, ihr Wesen nicht für sie selbst ist, worin liegt, dass sie nicht zur Unendlichkeit, nicht zur Befreiung von ihrer unmittelbaren Einzelnheit, d. h. nicht zur Freiheit kommen, sondern nur in der Notwendigkeit bleiben, die der Zusammenhang des Einen mit einem Anderen ist, so dass, wenn sich dieses Andere mit den natürlichen Dingen vereinigt, diese zugrundegehn, weil sie den Widerspruch nicht ertragen können. Indem für den Menschen aber, als Bewusstsein, das Wahre ist und er darin die Bestimmung zur Freiheit hat, ist

---

1) *1 Kor. 15 : 1—4, Röm. 8 : 34, Eph. 1 : 20, Kol. 3 : 1, Hebr. 1 : 3, 1 Petri 3 : 22.* (B.)

2) *Vgl. hier Die Phänomenologie des Geistes, SS. 685—686 in der Leidener Ausgabe.* (B.)

3) *Anfang ist Verkehrtsein, Gutwerden der Zweck. Und das ist die zweite Geburt, die Wiedergeburt, oder* παλιγγενεσία, *wie dieselbe z. B. bei Philo dem Juden ('de v. Mos.' 2 : 12, 'de Mundo' 15) heisst. Letzterer freilich redet von einer Wiedergeburt der Erde nach der Sintflut oder nach dem Weltbrande, worauf Josephus (A. J. 11 : 3. 9) die Wiederherstellung der jerusalemischen Gemeinde eine Wiedergeburt des Vaterlandes nennt; Matth. 19 : 28 steht 'Wiedergeburt' im Sinne des Messianismus und erst Tit. 3 : 5 hat die Wiedergeburt im eigentlich chrestlichen Sinne. Uebrigens haben andererseits auch in den Isismysterien (Apul. Metam. 11 : 21) die initiati 'renati' geheissen und 'in aeternum renati' (C. I. L. 6 : 510. 736) hiessen auch die Mysten des Mithra; was zuletzt den Hegel'schen, entschieden philosophischen, Gebrauch des Wortes betrifft, so vergleiche man etwa 9 : 457, 11 : 376, 12 : 333, 16 : 402, 17 : 295, u. s. w.* (B.)

er eben fähig, das Anundfürsichseiende anzuschauen, sich in ein Verhältnis zu demselben zu setzen, das Wissen zum Zweck zu haben, und darin liegt die Befreiung des Geistes, dass das Bewusstsein nicht als natürliches bleibe, sondern geistiges werde, d. h. dass für ihn sei das Ewige, die Versöhnung des Endlichen als dieses Subjectes mit dem Unendlichen. Bewusstsein ist also, nicht im Natürlichen stehen zu bleiben, sondern der Process zu sein, wodurch dem Menschen das Allgemeine zum Gegenstand, zum Zweck werde. Der Mensch macht sich göttlich, aber auf 'geistige', d. h. nicht auf 'unmittelbare' Weise. In den älteren Religionen ist das Göttliche auch mit dem Natürlichen, dem Menschlichen vereint, aber diese Einheit ist keine Versöhnung, sondern eine unmittelbare, nicht hervorgebrachte und so geistlose Einheit, eben weil sie bloss natürlich ist. Weil aber der Geist nicht natürlich sondern nur das ist, wozu er sich macht, so ist erst der Process in sich, diese Einheit hervorzubringen, das Geistige. Zu dieser geistigen Einheit gehört die Negation der Natürlichkeit, des Fleisches, als worin der Mensch nicht bleiben soll, — denn die Natur ist böse von Hause aus. Ebenso ist der Mensch von Natur böse, denn alles, was der Mensch Böses tut, kommt aus einem natürlichen Triebe. Da nun der Mensch 'an sich' das Ebenbild Gottes, in der Existenz aber nur natürlich ist, so soll das, was an sich ist, hervorgebracht, die erste Natürlichkeit aber aufgehoben werden. Um so mehr wird der Mensch erst geistig und gelangt zur Wahrheit durch Erhebung über das Natürliche, als sogar Gott selbst nur só ein Geist ist, dass er das Eine, Verschlossene zum Anderen seiner selbst machte, um aus diesem Anderen wieder in sich zurückzukehren.

Dass dies nun als die Grundidee des Christentums angegeben oder behauptet wird, ist einerseits eine historische Frage; zu verschiedenen Zeiten ist diese Idee anders gefasst worden, und jetzt z. B. macht man sich wieder besondere Vorstellungen davon. Um zu entwickeln, dass dies die historische Idee des Christentums sei, müssten wir auf eine historische Erörterung eingehen; da es uns aber hier nicht darum zu tun ist, müssen wir es als einen Lehnsatz der Geschichte annehmen. Insofern andererseits diese Frage in die Geschichte der Philosophie fällt, hat die Behauptung, dass dies die Idee des Christentums sei, eine andere Stellung als die nach historischer Begründung, und solches ist das 'dritte' Interesse. In dem Zusammenhang der bisherigen Gestalten hat es sich gezeigt, dass diese Idee des Christentums jetzt hervortreten und zwar 'allgemeines Bewusstsein der Völker' werden musste. Dass sie als Weltreligion aufgetreten ist, ist der Inhalt der Geschichte; diese Notwendigkeit der Idee ist es, die in der Philosophie der Geschichte bestimmter darzulegen ist. Zu dem Ende muss der Begriff des Geistes zugrundegelegt und nun gezeigt werden, dass die Geschichte der Process des Geistes selbst ist, aus seinem ersten ungründlichen, eingehüllten Bewusstsein sich zu enthüllen und zu diesem Standpunkte seines freien Selbstbewusstseins zu gelangen, damit das absolute Gebot des Geistes, „Erkenne dich selbst", erfüllt werde. Das Erkennen dieser Notwendigkeit hat man das 'Construieren der Geschichte a priori' genannt[1]); es hilft aber nichts, es als unzulässig, ja selbst übermütig zu verschreien. Man stellt sich die Entwickelung der Geschichte entweder als zufällig vor. Oder wenn es Ernst ist mit

[1]) *Vgl. hier SS. 195. 409. 310. 788. 1033 der Encyklopädie in der Leidener Ausgabe.* (B.)

der Vorsehung und Weltregierung Gottes, so stellt man sich dies so vor, als wenn das Christentum gleichsam fertig war in Gottes Kopfe; dann erscheint es als zufällig, wann er es in die Welt geworfen. Es ist aber hierbei das Vernünftige und damit das Notwendige dieses Ratschlusses Gottes zu betrachten, und dies kann eine 'Theodicee', eine Rechtfertigung Gottes, d. h. eine Berichtigung unserer Idee, genannt worden.[1]) Sie ist ein Aufzeigen, dass es, wie ich sonst gesagt, vernünftig in der Welt zugegangen und sie enthält, dass die Weltgeschichte den Process des Geistes, zum Teil als die Geschichte des Geistes, darstellt, der sich in sich zu reflectieren hat, um zum Bewusstsein dessen, was er ist, zu kommen. Dies ist es, was in der Geschichte in der Zeit ausgelegt wird, und zwar eben darum als Geschichte, weil der Geist die lebendige Bewegung ist, von seiner unmittelbaren Existenz ausgehend Revolutionen der Welt wie der Individuen zu erzeugen.

Indem hierbei vorausgesetzt wird, dass diese Idee allgemeine Religion hat werden müssen, so liegt darin viertens die Quelle einer eigentümlichen Erkenntnisweise für das besondere Bewusstsein. Die neue Religion hat nämlich die intelligible Welt der Philosophie zur Welt des gemeinen Bewusstseins gemacht; Gellert sagt daher: „Jetzt wissen die Kinder von Gott, was nur die grössten Weisen des Altertums gewusst haben."[2]) Damit aber alle das Wahre wissen können, muss diese Idee an dieselben kommen als ein Gegenstand, nicht für das denkende philosophisch ausgebildete, sondern für das sinnliche noch in ungebildeter Vorstellungsweise stehende Bewusstsein. Erhielte und behielte diese Idee nicht die Form des äusserlichen Bewusstseins, so wäre sie eine 'Philosophie' der christlichen Religion, denn der Standpunkt der Philosophie ist die Idee in der Form des nur allgemeinen Denkens, nicht wie die Idee für das Subject und an dieses gerichtet ist. Das, wodurch diese Idee als Religion ist, gehört aber in die Geschichte der Religion, und diese Entwickelung ihrer Form müssen wir hier auf der Seite liegen lassen. Wegen dieser Formen müssen wir jedoch nicht etwa den Inhalt verkennen, noch viel weniger geradezu verwerfen, sondern ihn vielmehr dadurch erkennen; man muss sie aber auch nicht als absolute Formen festhalten und die Lehren schlechthin nur in dieser Gestalt behaupten wollen, wie dies ehemals bei einer strohernen Orthodoxie stattgefunden hat.

Nur Ein Beispiel ist hier anzugeben. Die sogenannte Lehre von der Erbsünde enthält dies, dass unsere ersten Eltern gesündigt haben, dieses Bösesein also als eine erbliche Krankheit zu allen Menschen hindurchgedrungen und auf die Nachkommen äusserlicherweise als etwas Angeborenes gekommen sei, das nicht zur Freiheit des Geistes gehöre, noch seinen Grund darin habe; durch diese Erbsünde, heisst es weiter, habe der Mensch den Zorn Gottes auf sich

---

[1]) *„Unter einer Theodicee versteht man die Verteidigung der höchsten Weisheit des Welturhebers gegen die Anklage, welche die Vernunft aus dem Zweckwidrigen in der Welt gegen jene erhebt." Kant 6 : 77.* (B.)

[2]) *„Welch eine kahle und forcierte Anmerkung ist es, wenn der gute Gellert irgendwo" — vgl. das Gedicht 'Der Christ' und die dritte seiner moralischen Vorlesungen — „sagt, ein kleines Kind wisse heutzutage mehr von Gott als der weiseste Heide, gerade wie Tertullian Apol. Cap. 46 deum quilibet opifex etc." — 'Hegels theologische Jugendschriften' nach den Handschriften der kgl. Bibliothek in Berlin herausgegeben von Dr. Herman Nohl; Tübingen 1907 S. 11.* (B.)

gezogen.[1]) Wenn sich nun an diese Formen gehalten wird, so sind darin enthalten zuvörderst die ersten Eltern der Zeit nach, nicht dem Gedanken nach; der Gedanke von diesen 'Ersten' ist aber nichts anderes als der Mensch an und für sich. Was von ihm als solchem gesagt wird, was allgemein jeder Mensch an ihm selbst ist, das ist hier in der Form des 'ersten' Menschen, Adam, vorgestellt, und bei diesem ersten Menschen zeigt sich die Sünde auch als etwas Zufälliges, vollends dass er sich habe verführen lassen, vom 'Apfel' zu essen. Aber es ist wieder gar nicht bloss vorgestellt, als habe er von der Frucht nur gegessen, sondern es ist der Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen; als Mensch muss er davon essen, nicht als Tier. Der Grundcharakter aber, wodurch er sich vom Tier unterscheidet, ist eben, dass er weiss, was Gut und Böses ist; so sagt denn auch Gott, „Siehe, Adam ist worden als unser einer, er weiss, was gut und böse ist." Nur dadurch aber, dass der Mensch ein Denkendes ist, kann er den Unterschied von gut und böse machen; im Denken liegt also allein die Quelle des Bösen und Guten, ebenso aber auch die Heilung des Bösen, welches durch das Denken angerichtet ist. — Das Zweite ist, dass der Mensch von Natur böse sei und es vererbe. Dagegen wird erinnert: „Wie soll der Böse Strafe deswegen erleiden, da keine Zurechnung über Angeborenes existiert?" In der Tat, dass der Mensch an sich oder von Natur böse sei, scheint ein hartes Wort zu sein. Wenn wir nun aber dieses harte Wort weglassen, nicht von einer Strafe Gottes u. s. f., sprechen, sondern mildere, allgemeine Worte gebrauchen, so liegt für uns in dieser Vorstellung der Erbsünde dies, dass der Mensch, wie er von Natur ist, nicht ist, wie er vor Gott sein soll, sondern die Bestimmung hat, 'für sich' zu werden was er nur 'an sich' ist; dass dieses nun in der Bestimmung des Menschen als solchen liegt, ist eben als Erblichkeit vorgestellt. Das Aufheben der blossen Natürlichkeit ist uns bekannt als blosse Erziehung und macht sich von selbst; durch Erziehung wird Bezähmung bewirkt, und damit ein dem Guten Adäquatmachen überhaupt erzeugt. Scheint dieses nun auch auf leichte Weise vor sich zu gehen, so ist es doch von unendlicher Wichtigkeit, dass eben die Versöhnung der Welt mit sich selbst, das Gutmachen, durch die einfache Weise der Erziehung zustandegebracht werde.

2. Das Interesse, um das es sich jetzt handelt, ist, das Princip des Christentums, was weitläufig erläutert worden ist, zum Princip der Welt zu machen; es ist die Aufgabe der Welt, diese absolute Idee in sich einzuführen, in sich wirklich zu machen, und sich dadurch mit Gott zu versöhnen. Diese Aufgabe zerfällt wieder in drei Aufgaben.

Zuerst gehört dazu die 'Verbreitung' der christlichen Religion, dass sie in die Herzen der Menschen komme; dieses liegt jedoch ausser dem Kreise unserer Betrachtung.[2]) Das Herz heisst der subjective Mensch als 'Dieser', und dieser hat durch dieses Princip eine andere Stellung als früher; es ist wesentlich, dass dieses Subject dabei sei. Das einzelne Subject ist der Gegenstand der göttlichen Gnade; jedes Subject, der Mensch als Mensch hat für sich einen unendlichen Wert, ist dazu bestimmt, teil zu nehmen an diesem Geiste, der ja eben, als

---

[1]) *Vgl. Ps. 51 : 7, 32 : 2, Jes. ben Sira 25 : 24, Sap. 2 : 24, 10 : 1, 4 Esra 3 : 7. 21, 7 : 11. 118, Joh. 8 : 44, Röm. 5 : 12, 8 : 20, 1 Kor. 15 : 22, Kol. 2 : 14.* (B.)

[2]) *Die gebildete Welt der Zukunft wird das Wahre als das sich Verkehrende begreifen.* (B.)

Gott, im Herzen jedes Menschen geboren werden soll. Der Mensch ist zur Freiheit bestimmt; er ist hier anerkannt als an sich frei; diese Freiheit ist aber zunächst noch formal, weil sie innerhalb des Princips der Subjectivität stehen bleibt.

Das Zweite ist, dass das Princip der christlichen Religion für den Gedanken ausgebildet werde, der denkenden Erkenntnis angeeignet werde, in dieser verwirklicht sei, so dass sie zur Versöhnung komme, die göttliche Idee in sich habe, und der Reichtum der Gedankenbildung der philosophischen Idee mit dem christlichen Princip vereinigt werde.[1]) Denn die philosophische Idee ist die Idee von Gott und das Denken hat das absolute Recht, dass es versöhnt werde, oder dass das christliche Princip dem Gedanken entspreche. Diese Ausbildung der christlichen Religion in der denkenden Erkenntnis haben die Kirchenväter geleistet[2]), doch auch diese Verarbeitung des christlichen Princips haben wir nicht näher zu betrachten, da sie der Kirchengeschichte angehört; nur ist hier über die Beziehung der Kirchenväter auf die Philosophie der Standpunkt anzugeben. Sie lebten vornehmlich in der alten römischen Welt und der lateinischen Bildung, doch gehören auch die Byzantiner hierzu. Wir wissen, dass die Kirchenväter sehr philosophisch gebildete Männer waren und dass sie die Philosophie, besonders die neuplatonische, in die Kirche eingeführt haben; sie haben dadurch einen christlichen Lehrbegriff ausgebildet, womit sie über die erste Weise der Erscheinung des Christentums in der Welt hinausgegangen sind, indem derselbe in dieser ersten Erscheinung nicht vorhanden gewesen ist.[3]) Alle Fragen über

---

[1]) *Dr. Karl Gebert am 10. Jänner 1905 in der Münchener Krausgesellschaft: „Aus der ursprünglich praktischen Lebensgemeinschaft entwickelt sich allmählich die Katholicität, der Anspruch, für die ganze Menschheit bestimmt zu sein." Und um die Lehre Christi nach der Bibel verteidigen zu können, war es nötig, „mit Hilfe des heidnischen philosophischen Begriffschemas sie auf eine discutierbare Form zu bringen; so wurde durch die Patristik der Glaubensinhalt zur Theologie." ('Katholischer Glaube und die Entwicklung des Geisteslebens', S. 15.) Hegel: „Es ist besonders wichtig zu bemerken, dass das Dogma, das Theoretische, schon in der römischen Welt ausgebildet worden, wogegen die Entwickelung des Staates aus diesem Principe viel später ist; die Kirchenväter und die Concilien haben das Dogma festgesetzt, aber zu dieser Aufstellung war ein Hauptmoment die vorhergegangene Ausbildung der Philosophie." ('Phil. der Gesch.', S. 420 Reclam.)* (B.)

[2]) *Karl Philipp Fischer (1807—'85) im Jahre 1845: „Ob Hegel gleich von den Kirchenvätern behauptet, sie hätten die Ausbildung der christlichen Religion in der denkenden Erkenntnis geleistet, so macht er doch keinen Versuch, die Systeme derselben, z. B. eines Origenes oder Augustin zu begreifen, und die Scholastiker behandelt er fast nur historisch und räsonnierend, obwohl wenigstens die ersten unvergleichlich speculativer dachten als die das Absolute einer menschlichen Entwickelungsgeschichte unterwerfenden phantastischen Gnostiker, deren trübe Philosopheme oder Visionen er durchgeht." ('Charakteristik und Kritik des Hegel'schen Systems', S. 54.)* (B.)

[3]) *„Ebenso wie Philo in der mosaischen Urkunde ein Tieferes angedeutet fand und das Äusserliche der Erzählung idealisierte, taten auch die Christen dasselbe, einerseits in polemischer Rucksicht, andererseits noch mehr um der Sache selbst willen. Weil aber die Dogmen in die christliche Religion durch die Philosophie hineingekommen sind, darf man nicht behaupten, sie seien dem Christentum fremd und gingen dasselbe nichts an; wo etwas hergekommen ist, das ist vollkommen gleichgültig und die Frage ist nur: ist es wahr an und für sich? Viele glauben genug getan zu haben, wenn sie sagen, etwas sei 'neuplatonisch', um es aus dem Christentum zu verweisen; ob aber eine christliche Lehre gerade so in der Bibel steht, worauf in neueren Zeiten die exegetischen Gelehrten alles setzen, darauf kommt es nicht allein an. Der Buchstabe tötet, der Geist macht lebendig;*

die Natur Gottes, über die Freiheit des Menschen, über das Verhältnis zu Gott, der das Objective ist, den Ursprung des Bösen u. s. f. haben die Kirchenväter behandelt, und was der Gedanke über diese Fragen bestimmt, das haben sie in den christlichen Lehrbegriff eingetragen und aufgenommen. Die Natur des Geistes, die Ordnung des Heils, d. h. den Stufengang der Vergeistigung des Subjectes, seine Erziehung, den Process des Geistes, wodurch er Geist ist, diese seine Conversionen haben sie ebenso in seiner Freiheit behandelt und in seiner Tiefe nach seinen Momenten erkannt.

So können wir das Verhältnis der Kirchenväter bestimmen und noch bemerken, dass man ihnen diese erste philosophische Ausbildung des christlichen Princips zum Verbrechen gemacht hat: sie hätten dadurch jene erste Erscheinung des Christentums verunreinigt. Ueber die Natur dieser 'Verunreinigung' haben wir zu sprechen. Bekanntlich hat Luther bei seiner Reformation den Zweck so bestimmt, dass die Kirche auf die Reinheit ihrer ersten Gestalt in den ersten Jahrhunderten zurückzuführen sei; aber diese Gestalt zeigt selbst schon das Gebäude eines weitläufigen verstrickten Lehrbegriffes, ein ausgebildetes Gewebe von Lehren, was Gott sei und das Verhältnis des Menschen zu ihm. Während der Reformation ist daher auch ein bestimmtes Lehrgebäude gar nicht aufgeführt, sondern das alte nur von den späteren Zusätzen gereinigt worden; es ist ein verwickeltes Gebäude, in dem die verwickeltsten Dinge vorkommen. Dieser Strickstrumpf ist in neueren Zeiten vollends aufgetröselt worden, indem man das Christentum auf den planen Faden des 'Wortes Gottes' zurückführen wollte, wie es in den Schriften des neuen Testaments vorhanden ist. Damit hat man die 'Ausbreitung' des Lehrbegriffes, die durch die Idee und nach der Idee bestimmte Lehre des Christentums aufgegeben und ist bis auf die Weise der 'ersten Erscheinung' (und auch darin 'mit Auswahl', in Rücksicht auf's 'Unanwendbare') zurückgegangen, so dass jetzt nur das, was von der 'ersten Erscheinung' berichtet ist, als die 'Grundlage' des Christentums angesehen wird. — Ueber die Berechtigung der Philosophie und der Kirchenväter, die Philosophie im Christentum geltend zu machen, ist Folgendes zu bemerken.

Die Vorstellung der modernen Theologie formuliert einerseits nach den Worten der Bibel, die zugrundegelegt werden sollen, so dass das ganze Geschäft des eigenen Vorstellens und Denkens nur exegetisch sei; die Religion soll in der Form von Positivem behalten sein, so dass es ein Empfangenes, Gegebenes, schlechthin auf äusserliche Weise Gesetztes, Geoffenbartes ist, woran angeknüpft wird. Diese Worte, dieser Text ist aber zugleich so beschaffen, dass er dem Belieben der Vorstellung alle Breite lässt; so ist die andere Seite dabei, dass ebenso der Spruch der Bibel angewendet wird: „Der Buchstabe tötet, der

---

das sagen sie selbst und verdrehen es doch, indem sie den Verstand für den Geist nehmen. Es ist die Kirche, welche jene Lehren erkannt und festgestellt hat, der Geist der Gemeinde." ('Phil. der Geschichte', S. 422 Reclam.) Das ist die Auffassung, welche gegen Adolf Harnack 1903 von Alfred Loisy in 'L'évangile et l'église' vertreten und am 8. Sept. 1907 von Pius X in der Encyklik 'de modernistarum doctrinis' verurteilt worden ist; die einsichtsvolle Bejahung des Philosophen ist eben eine andere als diejenige, welche die Kirche braucht und die geschichtliche Kritik aufhebt. (B.)

Geist aber macht lebendig." [1]) Dies ist zuzugestehen und der Geist heisst nichts anderes als das denen Innewohnende, die sich an den Buchstaben machen, um ihn geistig aufzufassen und zu beleben, d. h. dass die mitgebrachten Vorstellungen es seien, die sich in dem Buchstaben geltend zu machen haben. Diese mitgebrachten Gedanken können nun der ganz gewöhnliche Menschenverstand sein, wie man in neuerer Zeit auch meint, eine Dogmatik solle 'popular' sein. So wird sich also auf jene Weise das Recht herausgenommen, den Buchstaben 'mit Geist' zu behandeln, d. h. 'mit eigenen Gedanken' heranzukommen, aber den Kirchenvätern wird es abgesprochen. Sie haben ihn 'auch' mit Geist behandelt, und es ist die ausdrückliche Bestimmung, dass der Geist der Kirche innewohne, sie bestimme, belehre, erkläre. Die Kirchenväter haben so dasselbe Recht, mit dem Geist sich zu verhalten zu dem Positiven, zu dem von der Empfindung Gesetzten. Ganz allein wird es auf den Geist an und für sich ankommen, wie dieser beschaffen ist, denn die Geister sind sehr verschieden.

Freilich wird die Stellung davon, dass der Geist den blossen Buchstaben lebendig zu machen habe, näher so angegeben, dass der Geist nur das Gegebene 'erklären' solle, d. h. er solle den Sinn dessen lassen, was in dem Buchstaben unmittelbar enthalten sei. Aber man muss in seiner Bildung noch weit zurücksein, wenn man den — Betrug nicht einsieht, der in diesem Verhältnisse liegt. 'Erklären' ohne eigenen Geist, als ob der Sinn ganz nur ein gegebener wäre, ist unmöglich. [2]) Erklären heisst klar machen, und es soll 'mir' klar werden; dies kann nichts als was schon in mir ist. Es soll entsprechen meiner subjectiven Entscheidung, den Bedürfnissen meines Wissens, meines Erkennens, meines Herzens u. s. f.: so nur ist es für mich. Man findet was man sucht, und eben indem ich es mir klar mache, mache ich darin meine Vorstellung, meinen Gedanken geltend; sonst ist es ein Totes, Æusseres, das gar nicht für mich vorhanden ist. So ist es sehr schwer, fremde Religionen, die tief unter unserem Bedürfnisse des Geistes stehen, sich klar zu machen, aber sie berühren doch eine Seite meiner geistigen Bedürfnisse, Standpunkte, wenn es auch nur eine trübe, sinnliche Seite ist. Wenn man also sagt 'klar machen', so versteckt man was die Sache ist in ein Wort; macht man sich dieses Wort selbst aber klar, so ist nichts darin, als dass der Geist, der im Menschen ist, sich selbst darin erkennen will, und nichts anderes erkennen kann, als was in ihm liegt. Man hat so, kann man sagen, aus der Bibel eine wächserne Nase gemacht: dieser findet dieses, jener jenes darin; ein Festes zeigt sich sogleich als unfest, indem es vom subjectiven Geiste betrachtet wird.

1) *2 Kor. 3:6. — „Gottes Wort ist nicht gebunden." 2 Tim. 2:9.*

2) *Erklären 'dass' etwas sei, von bestimmter Beschaffenheit sei, ist noch nicht das aufklärende Erklären, welches aussagt, 'woher' das Bestimmte komme, 'weshalb' es sei: es ist noch nicht Zurückführung auf Anderes, mit dem es in dem Sinne zusammenhange, dass es an demselben habe hervortreten müssen. Das Erklären ohne Weiteres erklärt insofern nichts; das aufklärende Erklären aber ist an sich sein Anderes, der einfach 'zwingende' Beweis, dass sich das Gegebene aus Ermitteltem ableiten lasse und nicht ohne Weiteres gelte, sondern durch das Ermittelte vermittelt und mithin als Moment eines Weiteren und Reicheren oder Concreteren zu begreifen sei. Das vernünftige Erklären führt über das Erklarte und Erklärbare hinaus und das Erklären, welches beim Erklärten stehen bleiben soll, hat keine Wahrheit; die wirkliche und wirksame oder tätige Wahrheit ist nur einerseits Ableitung oder Analysis und andererseits Zurückführung oder Synthesis und Hinzufügung des Unentbehrlichen.* (B.)

In dieser Rücksicht ist näher die Beschaffenheit des Textes zu bemerken, der die Weise der ersten Erscheinung des Christentums beschreibt; er kann noch nicht auf sehr ausdrückliche Weise das enthalten, was im Princip des Christentums liegt, sondern nur mehr die Ahnung von dem, was der Geist ist und als wahr wissen wird. Dies ist auch ausdrücklich in dem Texte selbst ausgesprochen. Christus[1]) sagt: „Wenn ich von euch entfernt bin, will ich euch den Tröster senden; dieser, der Geist, wird euch in alle Wahrheit einführen," — nicht der Umgang Christi und seine Worte. Erst nach ihm und nach seiner Belehrung durch den Text werde also der Geist in die Apostel kommen, werden sie erst des Geistes voll werden. Man kann beinahe sagen, dass, wenn man das Christentum auf die erste Erscheinung zurückführt, es auf den Standpunkt der Geistlosigkeit gebracht wird[2]), da Christus eben selber sagte, dass das Geistige erst kommen werde, wenn er weg sei. Im Texte der ersten Erscheinung sehen wir dagegen Christus nur als 'Messias', und in weiterer Bestimmung als blossen Lehrer: er ist ein sinnlicher, gegenwärtiger Mensch für seine Freunde, Apostel u. s. f., und hat noch nicht das Verhältnis des heiligen Geistes. Seine Freunde haben ihn gesehen, seine Lehren gehört, auch 'Wunder' gesehen, und sind dadurch dazu gebracht, an ihn zu glauben. Aber Christus selbst schilt die heftig, welche Wunder von ihm verlangen; wenn er also als Gott für den Menschen sein, Gott im Herzen der Menschen sein soll, so kann er nicht 'sinnliche', 'unmittelbare' Gegenwart haben. Der Dalai-Lama ist als ein sinnlicher Mensch der Gott für die Tibetaner[3]); im christlichen Princip aber, wo Gott in die Herzen der Menschen einkehrt, kann er nicht sinnlich gegenwärtig vor ihnen stehen bleiben.

So ist das Zweite dies, dass die sinnliche gegenwärtige Gestalt verschwinden muss, damit sie in die Mnemosyne, in das Reich der Vorstellung aufgenommen werde; erst dann kann das geistige Bewusstsein, das geistige Verhältnis eintreten. Auf die Frage aber, wohin Christus sich entfernt habe, ist die Bestimmung gegeben: „sein Sitz ist zur Rechten Gottes"; d. h. erst jetzt hat Gott gewusst werden können als dieses Concrete, als der Eine, der dann das andere Moment, seinen Sohn (λόγος, σοφία), in sich habe. Um also das, was das Princip des Christentums ist, als Wahrheit zu erkennen, muss die Wahrheit der Idee des Geistes als concreter Geist erkannt sein, und dies ist die eigentümliche Form bei den Kirchenvätern. Damit ist erst die Vorstellung, dass das abstracte Göttliche in ihm selbst aufbricht und aufgebrochen ist, eingetreten; dieses andere Moment im Göttlichen darf aber nicht in Weise einer intelligiblen Welt gefasst werden, oder, wie wir es wohl in der Vorstellung haben, eines Himmelreichs mit vielen Engeln, die auch endlich, beschränkt sind, und so dem Menschlichen näher stehen. Aber es ist nicht hinreichend, dass das concrete Moment in Gott gewusst wird, sondern es ist notwendig, dass auch gewusst werde, Christus sei ein wirklicher 'dieser' Mensch gewesen. Dieses 'Dieser' ist das ungeheure Moment im Christentum, weil es das Zusammenbinden der ungeheuersten Gegensätze ist. Diese höhere Vorstellung hat nicht im Texte, nicht in der ersten Erscheinung vorhanden sein können; das Grosse der Idee konnte erst später eintreten, nachdem der Geist die Idee ausgebildet hatte.

---

[1]) *Näher: der johanneische Christus.* (B.)

[2]) *Das Unmittelbare ist als das Positive noch nicht das Lebendige, geschweige das endgültige Vernünftige; das Wahre ist kein einseitiger Anfang.* (B.)

[3]) *Cf. Waddell on the Buddhism of Tibet, or Lamaism. London 1895.* (B.)

Dass die Offenbarung Christi diese Bedeutung habe, ist der Glaube der Christen an ihn, während die profane, unmittelbare und nächste Bedeutung dieser Geschichte ist, dass Christus ein blosser 'Prophet' gewesen und das Schicksal aller alten Propheten gehabt habe, verkannt zu sein.[1]) Dass sie aber die von uns angegebene Bedeutung habe, das weiss der Geist, denn der Geist ist eben in dieser Geschichte expliciert. Diese Geschichte ist der Begriff, die Idee des Geistes selbst, und die Weltgeschichte hat in ihr ihre Vollendung gefunden, auf diese unmittelbare Weise das Wahre zu wissen. Der Geist also ist es, der sie so auffasst, und auf unmittelbar anschauliche Weise ist das im Pfingstfeste gegeben. Denn vor diesem Tage hatten die Apostel diese unendliche Bedeutung von Christo noch nicht: sie wussten noch nicht, dass dieses die unendliche Geschichte von Gott ist; geglaubt hatten sie an ihn, aber noch nicht an ihn als an diese unendliche Wahrheit.

Diese Wahrheit ist das, was die Kirchenväter entwickelt haben; das allgemeine Verhältnis der ersten christlichen Kirche zur Philosophie ist hiermit angegeben. Einerseits ist die philosophische Idee in diese Religion versetzt worden; andererseits ist dieses Moment in der Idee, nach welchem dieselbe sich in sich besondert als 'Weisheit', tätiger 'Sohn' Gottes u. s. f., darin aber noch in der Allgemeinheit bleibt, herausgespitzt worden zur Subjectivität, und damit zur sinnlichen unmittelbaren Einzelnheit und Gegenwärtigkeit eines in Raum und Zeit erscheinenden menschlichen Individuums. Diese zwei Elemente haben in diesem christlichen Lehrbegriff einander wesentlich durchflochten: die Idee selbst und dann die Gestalt, wie sie sich durch die Verknüpfung mit einer einzelnen in Raum und Zeit vorhandenen Individualität darstellt. Diese Geschichte hatte also überhaupt bei den Kirchenvätern die Idee zur Grundlage; die wahrhafte Idee des Geistes war somit bei ihnen zugleich in der bestimmten Form der Geschichtlichkeit. Die Idee war aber noch nicht als solche von der Geschichte unterschieden; indem sich die Kirche also an diese Idee in der geschichtlichen Form hielt, bestimmte sie die Lehre. Dies ist denn nun der allgemeine Charakter.

Aus dieser Idee, wie sie durch den Geist gefasst ist, entstanden viele sogenannte 'Ketzereien' in den ersten Jahrhunderten des Christentums. Dahin gehören von den Gnostikern die, welche die christlichen Bücher zugrundelegen, aber dabei alles in ein Geistiges verwandeln.[2]) Sie sind nämlich nicht bei dieser geschichtlichen Form der Idee des Geistes stehen geblieben, sondern haben die

---

[1]) *Matth. 13 : 57, 21 : 11, Joh. 6 : 14, Luc. 7 : 16, 22 : 64. — Man unterscheide zwischen leidenschaftlich begeisterten und an und für sich vernünftigen Propheten oder Wortführer (eines göttlichen Geistes), die sich wie dionysischer und apollinischer Enthusiasmus verhalten u. von denen nur der letztere der Weise ist. Der leidenschaftlich begeisterte 'Prophet' ist als Nabi Jaho's ein Mensch, durch dessen Mund ein Geist redet, der ihm selbst nicht recht verständlich wird und der also nie recht sich selbst versteht; der an und für sich vernünftige 'Prophet' ist Exeget und erklärt bewussterweise nicht bloss den göttlichen sondern ebensosehr den eigenen Geist. Vgl. hier 5 Mose 13 : 1, 1 Sam. 10 : 12, 19 : 24, Jer. 29 : 26, Hos. 9 : 7 cett.... und Clem. Alex. Strom. I S. 305 a, VI 634 a Sylb., D. L. 3 : 6, Plat. Civ. 366 b, 617 d, 427 c, Legg. 759 c, Joh. 1 : 18, 4 : 24, 10 : 30, 12 : 45, 17 : 6, u. s. w.* — (B.)

[2]) *„Secundum autem nullam sententiam haereticorum Verbum Dei caro factum est." Iren. 3 : 11, 3.* (B.)

Geschichte interpretiert und sie als Geschichtliches — aufgelöst. Die von ihnen hineingebrachten Gedanken sind, wie wir gesehen haben, mehr oder weniger Gedanken der alexandrinischen oder auch der philonischen Philosophie.[1] Ihrer Grundlage nach haben sie sich also speculativ verhalten, sind aber zu Ausschweifungen im Phantastischen und auch in der Moralität fortgegangen, wenngleich in diesem trüben und phantastischen Wesen die Elemente immer zu erkennen sind, die wir geschichtlich gehabt haben. Aber die Form des unmittelbaren Daseins, die in Christus ein wesentliches Moment ist, verflüchtigen sie zu einem allgemeinen Gedanken, so dass die Bestimmung des Individuums als Dieses verschwindet. Denn die Doketen sagten z. B., Christus habe nur einen 'Scheinleib', ein 'Scheinleben' gehabt[2], bei welchen Behauptungen jedoch der Gedanke den Hintergrund ausmachte. Die Gnostiker sind so der abendländischen Kirche entgegen gewesen und diese hat, wie Plotin und die Neuplatoniker, den Gnosticismus vielfach bekämpft, weil er eben im Allgemeinen stehen blieb, die Vorstellung in Form der Einbildungskraft fasste, und diese Vorstellung dem Christus im Fleische (Χριστὸς ἐν σαρκί) entgegengesetzt war.[3] Die Kirche hielt hingegen an der bestimmten Gestalt der Persönlichkeit als dem Principe der concreten Wirklichkeit fest.

Aus dem Orient sind andere Formen des Gegensatzes der Principien, als die wir bei den Gnostikern angaben, hineingebracht, nämlich Licht und Finsternis, Gutes und Böses. Besonders ist aber dieser parsische Gegensatz im Manichäismus hervorgetreten[4], worin Gott als das Licht dem Bösen, Nichtseienden (οὐκ ὄν),

---

[1]) *Die Kirche hat überhaupt von Haus aus keinen anderen Lehrinhalt als alexandrinisch theosophischen oder gnostischen gehabt. Die Urapostel sind stoisch platonische und theosophische Juden der hellenistischen Synagoge gewesen und das Urevangelium hat aus angeblichen Erinnerungen eines palästinensischen Gewährsmannes bestanden, die tatsächlich von einem 'Hermeneuten' alexandrinischer Speculation redigiert worden waren. Unser Evangelium nach Matthäus Marcus Lucas ist römische und annoch gnostische Umarbeitung einer alexandrinischen Vorlage, die wohl im Fragmente des Evangeliums Petri zum Teil wieder vorliegt und nach dem Bruche der römischen Gemeindevorsteher mit Valentin und anderen gnostischen Lehrern zwischen Mitte und Ende des zweiten Jahrhunderts als Evangelium der Ægypter aus den Gemeinden verdrängt worden ist; wesentlich aber blieb nach wie vor der evangelische Josua oder Nachfolger Mosis historisiertes und symbolisches Erzeugnis des alexandrinisch prophetischen oder exegetischen, bzw. allegorisierenden, Geistes, der von Haus aus z. B. 'evangelisch' von 'Höllen- und Himmelfahrt' geredet hat. Ueber die Höllenfahrt vergleiche man hier Just. Dial. 72, Iren. 3 : 20. 2, 4 : 22. 1, 4 : 33. 1. 12, 5 : 31. 1, Ev. Petri v. 41, Offenb. 1 : 8, Matth. 27 : 52, 1 Cor. 15 : 20, Matth. 27 : 53, Luc. 16 : 22, Apg. 2 : 27. 31, Luc. 23 : 43, Röm. 10 : 7, Eph. 4 : 8—10, 1 Petri, 3 : 18—19, 4 : 7, Ign. ad Magn. 9 : 3, Herm. Sim. 9 : 16. 4—5, Iren. 4 : 27, 2. Es sei hier noch hinzugefügt, dass, wie sich aus den Schriften Philons des Juden ersehen lässt, Matth. 1 : 21, 2 : 14—15, 3 : 9, 5 : 8. 29. 48, 6 : 19—20, 7 : 14, 9 : 13. 16—17, 10 : 37, 11 : 28—30, 12 : 35, 13 : 44, 15 : 14, 19 : 12, 27 : 30 noch immer vernehmlich alexandrinisch anklingen; Matth. 13 : 52 besagt ferner, dass in unserem Evangelium 'nach Matthäus' das Evangelium überarbeitet vorliege, und römisch sind alsdann z. B. Matth. 7 : 7, 8 : 2 (Epict. Diss. 3 : 10, 15), 8 : 20 (Plut. v. Tib. Gr. 9), 14 : 28—31, 15 : 22 und 17 : 15 (Epict. 2 : 7, 12), 16 : 16, (Epict. 1 : 3, 9), 17 : 25—26 (Jos. B. J. 7 : 6. 6, Suet. v. Dom. 12), 18 : 25, 24 : 45, 25 : 1—13, 25 : 14, 26 : 57—68 (vgl. Mrc. 14 : 53 a. 54. 66 — 15 : 1), 27 : 54, — — 16 : 18—19.* (B.)

[2]) *2 Joh. 7, Ign. ad Trall. 10, Clem. Alex. Strom. VI 650 a Sylb., u. s. w* (B.)

[3]) Neander: 'Genet. Entwickelung d. vornehmsten gnost. Systeme', S. 43.

[4]) *Siehe noch E. Rochat, 'Essai sur Mani et sa doctrine': Genf 1897.* (B.)

der ὕλη, dem Materialen, sich selbst Vernichtenden entgegentritt. Das Böse ist das, was den Widerspruch in sich selbst hat; die sich selbst überlassenen und in blinder Feindschaft gegen einander tobenden Mächte des Bösen (ὕλη) sind von einem Schimmer aus dem Lichtreiche getroffen und angezogen worden, und dieses hat die Materie so weit besänftigt, dass sie aufhörten, einander zu bestreiten, und sich sogar vereinigten, um in das Lichtreich einzudringen. Zur Lockspeise für die Materie, um ihre blinde Wut durch eine unwiderstehlich wirkende Kraft zu lähmen und zu besänftigen, ihre endliche Vernichtung und die allgemeine Herrschaft des Lichtes, des Lebens, der Seele herbeizuführen, gab der Vater des Lichtes eine der Mächte des Guten preis. Das ist die Weltseele (ψυχὴ ἁπάντων); diese wurde von der Materie verschlungen, und die Vermischung ist die Grundlage der ganzen Schöpfung. Daher ist die Seele überall hin verbreitet, und in der toten Hülle überall wirkend und kämpfend in dem Menschen, dem Mikrokosmos, wie in dem Weltall, dem Makrokosmos, aber mit ungleicher Gewalt, denn wo Schönheit sich offenbart, siegt das Lichtprincip, die Seele, über die Materie; in dem Hässlichen unterliegt es, herrscht die Materie vor. — Diese gefangene Seele nannte Mani auch den 'Sohn des Menschen', nämlich des 'Urmenschen', des 'himmlischen Menschen', des 'Adam Kadmon'. Aber nur ein Teil von dem Lichtwesen, der dazu bestimmt war, das Reich des Bösen zu bekämpfen, ist auf diese Weise preisgegeben; zu schwach, geriet er in Gefahr zu unterliegen, und musste einen Teil seiner Rüstung, die Seele, der Materie hingeben. Der Teil der Seele, welcher durch solche Vermischung mit der Materie nicht gelitten, sondern sich frei zum Himmel erhoben hatte, wirkt von oben zur Läuterung der gefangenen Seele, der verwandten Lichtteile, und das ist Jesus, der Menschensohn, insofern er 'nicht gelitten' hat (ἀπαθής), im Gegensatze gegen den 'leidenden' Menschensohn, die in dem ganzen Weltall gefangene Seele. Aber jene erlösende Seele bleibt in dem zweiten sichtbaren Lichte, welches noch von dem ersten und unnahbaren unterschieden ist, und hat darin ihren Sitz, und wirkt durch Sonne und Mond auf den Läuterungsprocess der Natur ein. — Durch sie aber erscheint dem Mani der ganze Lauf der physischen wie der geistigen Welt als ein Läuterungsprocess; die gefangenen Lichtwesen mussten aus dem Kreislauf der Metempsychose zur unmittelbaren Wiedervereinigung mit dem Lichtreich erhoben werden. Deshalb stieg die reine himmlische Seele zur Erde herab, und erschien in menschlicher Scheinform, um der leidenden Seele (den νοῦς παθητικός des Aristoteles?) die Hand zu reichen. — Die Manichäer sprechen auch ganz in dem Sinne, dass Gott, das Gute, hervorgehe, umleuchte, und so eine intelligible Welt hervorbringe; das Dritte ist dann der Geist als umkehrend, das Zweite und Erste als Eins setzend und empfindend, und diese Empfindung ist die Liebe. Diese Ketzerei erkennt die Idee sehr wohl, hebt aber die Form der vereinzelten Existenz, in der die Idee in der christlichen Religion 'vorgestellt' ist, auf. Die Kreuzigung Christi wird somit als bloss scheinbar genommen, ist nur 'allegorisch', nur ein Bild: jene bloss scheinbare Kreuzigung des unleidenden Jesus, das freilich nur scheinbare Mitleiden des nicht mit der Materie Vereinigten, entspricht dem wirklichen Leiden der gefangenen Seele. So wie aber über Christus die Mächte der Finsternis keine Gewalt ausüben konnten, sollte sich auch ihre Gewalt über die verwandte Seele als nichtig zeigen. — Bei den Manichäern kommt so die Vorstellung vor von einem Jesus, der 'in aller Welt' und in der Seele gekreuzigt sei; die Kreuzigung Christi

bedeutet also mystisch nur die Wunden des Leidens unserer Seele. Durch die Vegetation würden die Lichtteile gebunden, und dieses Gebundensein derselben erzeuge sich als Pflanze. Die schwanger werdende Erde erzeuge den leidenden (patibilis) Jesus, der das Leben und Heil der Menschen ist, und an jedem Holze gekreuzigt wird.[1]) Der in Jesus erschienene νοῦς sei alle Dinge.[2]) Die Kirche hat ebenso vornehmlich die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur behauptet. Aber indem diese Einheit in der christlichen Religion zum vorstellenden Bewusstsein gekommen ist, wurde die menschliche Natur in ihrer Wirklichkeit genommen als Dieser, und nicht bloss im allegorischen oder philosophischen Sinn.

Wenn nun einerseits das Wesentliche der orthodoxen Kirchenväter, welche sich diesen gnostischen Speculanten entgegenstellten, dieses ist, gegen sie die bestimmte Form der 'Gegenständlichkeit' Christi festgehalten zu haben, so sind sie andererseits den Arianern, und was dahin gehört, gegenübergetreten, die das erschienene Individuum anerkennen, aber die Person Christi nicht in die Verknüpfung setzen mit der Besonderung, dem Aufbrechen der göttlichen Idee. Sie haben Christus für einen Menschen genommen, ihn zwar zu einer höheren Natur aufgespreizt, aber nicht als Moment Gottes, des Geistes selbst gesetzt. Die Arianer gingen zwar noch nicht so weit als die 'Socinianer'[3]), welche Christus nur als einen ausgezeichneten Menschen, als Lehrer u. s. f. nahmen, und daher auch nicht mehr 'in' der Kirche existierten, sondern 'Heiden' waren. Immer aber hatten auch die Arianer, da sie Gott nicht in Christo wussten, die Dreieinigkeit und damit der ganzen speculativen Philosophie die Grundlage weggenommen. Jenes Aufspreizen zu einer höheren Natur ist auch eine Hohlheit, die nicht genügen kann; gegen diese haben die Kirchenväter also 'die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur' behauptet, die in den Individuen der Kirche zum Bewusstsein gekommen ist, und dieses ist die Hauptgrundbestimmung. Die 'Pelagianer' aber läugneten die Erbsünde und behaupteten, dass die Natur des Menschen zur Tugend und Religiosität hinreichend wäre. Aber der Mensch soll nicht sein, wie er von Natur ist: er soll vielmehr geistig werden; so wurde auch diese Lehre als Ketzerei ausgeschlossen. So wurde mithin die Kirche vom Geiste regiert, um an den Bestimmungen der Idee festzuhalten, immer aber in der 'geschichtlichen' Weise. Dies ist die Philosophie der Kirchenväter; sie haben die Kirche erzeugt[4]), wie denn der entwickelte Geist einer entwickelten Lehre bedarf und nichts so ungeschickt ist, als das Bestreben oder Verlangen einiger Neueren, die Kirche auf ihre erste Form zurückzuführen.[5])

---

[1]) *Pascal: „Jésus sera en agonie jusqu' à la fin du monde."* (B.)

[2]) Neander: 'Genetische Entwickelung' u. s. w., SS. 87—91.

[3]) *Anhänger des Lælius (1525—'62) und Faustus (1539—1604) Socinus (Fausto Sozzini) aus Siena.* (B.)

[4]) *'Erzeugt' hatten dieselbe vielmehr die gnostischen Juden von Alexandrien, welche ihre Bibelallegorese zur evangelischen Geschichte historisiert hatten, jetzt aber dem unbewaffneten Auge geschichtlich verborgen sind.* (B.)

[5]) *Sie suchen das Wahre historisch am Anfang, — was aber die verkehrte Gläubigkeit selbst ist! „Illud verius quod prius," sagt Tertullian und Augustin bemerkt: „Semper viris sanctis suspecta fuit novitas." (Adv. Crescon. 3 : 30.) Auch Pius X ruft in seiner Encyklik 'de modernistarum doctrinis': „Procul, procul esto a sacro ordine novitatum amor!" So soll denn Jesus Christus z. B. die sieben Sa-*

Das Dritte ist dann, dass der Wirklichkeit die Idee eingeimpft, ihr immanent sei, dass nicht nur sei eine Menge von glaubenden Herzen, sondern dass aus dem Herzen vielmehr, wie das Naturgesetz eine sinnliche Welt regiert, so constituiert werde ein höheres Leben der Welt, ein Reich, die Versöhnung Gottes mit sich in der Welt sich vollbringe, — nicht als ein Himmelreich, das jenseits wäre.[1] Diese Gemeinde ist das Reich Gottes auf Erden, in der 'Kirche'; „wo zwei oder drei," sagt Christus, „versammelt sind in meinem Namen, bin ich mitten unter ihnen." Die Idee ist nur insofern für den Geist, für das subjective Bewusstsein, als sie sich in der Wirklichkeit realisiert, und hat sich also nicht nur im Herzen, sondern zu einem Reiche des wirklichen Bewusstseins zu vollenden. Die Idee, die der Mensch, das Selbstbewusstsein erkennen soll, muss ihm objectiv überhaupt werden, damit er 'wahrhaft' sich als Geist und den Geist fasse, somit auf 'geistige' Weise geistig sei, nicht auf 'empfundene' Weise. Die erste Objectivierung ist schon im ersten unmittelbaren Bewusstsein der Idee vorhanden gewesen, wo sie als ein einzelner Gegenstand, als die einzelne Existenz eines Menschen erschien. Die zweite Objectivität ist die geistige Verehrung und Gemeinschaft zur Kirche erweitert. Man könnte sich vorstellen eine allgemeine Gemeinschaft der Liebe, eine Welt der Frommen und Heiligen, eine Welt von Brüderschaft, von Lämmlein und Geistesständeleien, eine 'göttliche Republik', einen 'Himmel auf Erden'.[2] Aber so ist es auf der Erde nicht gemeint; jene Phantasie ist in den Himmel, d. h. 'anderswohin', verwiesen, nämlich in den Tod.[3] Jede lebendige Wirklichkeit braucht noch ganz andere Gefühle, Anstalten und Taten. Zuerst bei der Erscheinung heisst es „Mein Reich ist nicht von dieser Welt", aber die Realisierung hat weltlich werden müssen und sollen.[4] Mit anderen Worten, die Gesetze, Sitten, Staatsverfassungen und was überhaupt zur Wirklichkeit des geistigen Bewusstseins gehört, soll 'vernünftig' werden. Das Reich vernünftiger Wirklichkeit ist ein ganz anderes, muss

---

cramente der Kirche persönlich eingesetzt haben und hat der Papst namentlich auch Sätze wie diese verurteilt: „Revelatio, objectum fidei catholicæ constituens, non fuit cum apostolis completa; dogmata quæ Ecclesia perhibet tamquam revelata non sunt veritates e cœlo lapsæ, sed interpretatio quædam factorum religiosorum, quam humana mens laborioso conatu sibi comparavit." (Syll. propp. 21. 22.) (B.)

[1] *Deshalb lassen sich auch Stellen wie Matth. 16 : 18, 18 : 20, 28 : 19—20, Luc. 17 : 20—21 und Matth. 4 : 17, 6 : 10, 10 : 7. 23, 16 : 28, 24 : 34 nicht zusammenreimen und hat hier Pius X in Syllabus und Encyklik vom Jahre 1907 wieder nur verurteilen können, ohne dass sich die Schwierigkeit auflösen liesse. J. Fontaine S. J.: „Les textes scripturaires où il est question de la parousie offrent, à mon avis, la plus grande difficulté exégétique du Nouveau Testament." ('Les infiltrations protestantes et le clergé français', 3e éd. 1903 p. 43.) Weiland Mgr. Le Camus, Bischof von La Rochelle: „Qui ignore en effet que l'illusion générale, pour ne pas dire l'erreur, des premiers chrétiens, apôtres et simples fidèles, sur la venue prochaine ou même immédiate du royaume de Dieu, constitue une des difficultés les plus embarassantes pour l'apologétique chrétienne?" ('Vraie et fausse exégèse' 1903, p. 19.)* (B.)

[2] *Neuerdings bekanntlich das Ideal — erbitterter Socialdemokratie.* (B.)

[3] *Im Tode finden wir Gott und in Gott den Tod; die himmlische Erhabenheit Gottes führt tatsächlich ins Grab hinab.* (B.)

[4] *Mgr. P. Batiffol: „Jésus a annoncé le Royaume, mais c'est l'Église qui est venue." (Bulletin de Litt. Ecclés. 1903, 10.) —Man vergleiche hier die Abschnitte über Himmelreich und Kirche in dem Büchlein A. Loisy's über 'l'Évangile et l'Église'.* (B.)

denkend, mit Verstand in sich organisiert und entwickelt sein; das Moment der selbstbewussten Freiheit des Individuums muss gegen objective Wahrheit und objectives Gebot sein Recht erhalten. Eben dies ist dann die wahrhafte wirkliche Objectivität des Geistes in Gestalt eines wirklichen Zeitlichen als 'Staat', wie die Philosophie die gedachte, in Gestalt der Allgemeinheit vorhandene, Objectivität ist. Solche Objectivität kann nicht 'anfangs' sein, sondern muss, durchgearbeitet durch Geist und Gedanken, hervorgehen.

Im Christentum ist dieses Anundfürsichsein der Intellectualwelt, des Geistes, allgemeines Bewusstsein geworden. Das Christentum ist aus dem [1]) Judentum hervorgegangen, aus der sich bewussten Verworfenheit. Das Jüdische hat von Anfang dieses Selbstgefühl der Nichtigkeit ausgemacht, — ein Elend, eine Niederträchtigkeit, wo nichts war, das Leben und Bewusstsein hatte. Dieser einzelne Punkt ist später zu seiner Zeit universalhistorisch geworden und in dieses Element des Nichts der Wirklichkeit hat sich die ganze Welt erhoben, eben aus diesem Princip aber in das Reich des Gedankens, indem jenes Nichts in's positiv Versöhnte umgeschlagen ist. Dies ist eine zweite Weltschöpfung, die nach der ersten entstanden ist; erst in ihr hat sich der Geist als Ich = Ich, d. h. als Selbstbewusstsein, verstanden. Diese zweite Weltschöpfung ist zuerst ebenso unmittelbar im Selbstbewusstsein in der Form einer sinnlichen Welt, in der Form eines sinnlichen Bewusstseins aufgetreten. Was vom Begriff darein gekommen ist, haben die Kirchenväter von den erwähnten Philosophen aufgenommen: ihre Dreieinigkeit, insofern ein vernünftiger Gedanke, nicht eine blosse Vorstellung darin ist, so wie andere Ideen. Was sie aber überhaupt unterscheidet, ist, dass für die Christen [2]) diese intelligible Welt zugleich die unmittelbare sinnliche Wahrheit eines gemeinen Geschehens hatte, — eine Form, die sie für das Allgemeine der Menschen haben und behalten muss. [3])

3. Aber diese neue Welt hat darum auch von einem neuen Menschengeschlechte aufgenommen werden müssen: von 'Barbaren', denn der 'Barbaren' ist es, das 'Geistige' auf eine 'sinnliche' Weise zu nehmen; — von 'nordischen' Barbaren, denn nur das nordische Insichsein ist das unmittelbare Princip dieses neuen Weltbewusstseins. Mit diesem Selbstbewusstsein der intelligibelen Welt als einer unmittelbar wirklichen ist der Geist, nach dem, was er an sich geworden, höher als bisher; aber auf der anderen Seite in Rücksicht seines Bewusstseins ist er ganz in den Anfang der Cultur zurückgeworfen und dieses hat von vorne anzufangen gehabt. Was es zu überwinden hatte, war auf einer Seite diese sinnliche Unmittelbarkeit seiner intelligibelen Welt und zweitens die entgegengesetzte sinnliche Unmittelbarkeit der Wirklichkeit, die seinem Bewusstsein als das Nichtige gilt. Es schliesst die Sonne aus, ersetzt sie durch Kerzen, ist nur mit Bildern ausstaffiert; es ist nur an sich, im Inneren, nicht für das Bewusstsein versöhnt, — für das Selbstbewusstsein ist eine sündige schlechte Welt vorhanden. Denn eben dieses hatte die intelligible Welt der Philosophie noch nicht an sich vollendet, sich ebenso zur wirklichen Welt zu machen, —

---

[1]) *gnostisch alexandrinischen, ägyptisch und hellenistisch beeinflussten.* (B.)

[2]) *in deren Vorstellung von einer dem Ewigen irgendwann einmal begegneten Tatsache, einem Natürlichen, welches dem Uebernatürlichen irgendwann einmal passiert sein sollte.* (B.)

[3]) *Hegel weiss, was die Menge braucht, — immer brauchen wird.* (B.)

in der wirklichen die intelligible, in der intelligiblen die wirkliche zu erkennen. Es ist etwas anderes, die Idee der Philosophie zu haben, das absolute Wesen als absolutes Wesen zu erkennen, — und es als das System des Universums, der Natur und des eigenen Selbstbewusstseins, als die ganze Entwickelung seiner Realität zu erkennen. Jenes Princip der Realisierung hatten die Neuplatoniker gefunden, — nämlich dieselbe 'reale Substanz', die sich selbst wieder ganz unter entgegengesetzten, an ihnen selbst realen Bestimmungen setzt, — aber von hier aus nicht die Form, das Princip des Selbstbewusstseins gefunden.

Den 'germanischen' Nationen hatte der Weltgeist die Arbeit aufgetragen, einen Embryo zur Gestalt des denkenden Mannes zu vollführen. Das erste Verhältnis ist der begriffene Geist, und damit ist die nicht in den Geist aufgenommene Subjectivität des Willens in Gegensatz, zusammengebunden das Reich der Wahrheit und das der Weltlichkeit, und ebenso schlechthin entzweit. Eine intelligible Welt hat sich also in der Vorstellung der Menschen in der Weise derselben Wirklichkeit befestigt, wie ein ferne liegendes Land, das so wirklich vorgestellt wird als dasjenige, das wir sehen, bevölkert, bewohnt, aber das uns nur etwa wie durch einen Berg verborgen ist. Es ist nicht die griechische oder eine andere Götterwelt und Mythologie, ein unbefangener, unentzweiter Glaube, sondern es ist zugleich die höchste Negativität darin, nämlich der Widerspruch der Wirklichkeit und jener anderen Welt. Diese intellectuale Welt drückt die Natur realen absoluten Wesens aus; an ihr ist es, dass die Philosophie sich versucht und das Denken sich zerarbeitet. Wir haben in allgemeinen Zügen von diesen eben nicht erfreulichen Erscheinungen zu sprechen.

Was wir nun zunächst von Philosophie innerhalb des Christentums sahen, ist ein trübes Herumtreiben in den Tiefen der Idee, als den Gestalten derselben, die ihre Momente ausmachen, ein hartes Ringen der Vernunft, welche nicht aus der Phantasie und Vorstellung heraus zum Begriffe kommen kann. Es ist keine Abenteuerlichkeit, welche die Phantasie scheut, weil sie von der Vernunft getrieben nicht mit der Schönheit der Bilder sich begnügen kann, sondern vielmehr darüber hinausgehen muss. Es ist ebenso keine Abenteuerlichkeit der Vernunft, in die sie nicht fiele, weil sie über das Bild nicht Meister werden kann, sondern innerhalb dieses Elements nur im Kampfe mit demselben begriffen ist. Der Zeit nach später als das abendländische Vertiefen in sich, entstand im Orient die Expansion, die Negation alles Concreten, die Abstraction von allen Bestimmungen; dieses reine Anschauen oder reine Denken im 'Muhammedanismus' entspricht dem christlichen Niedersteigen in sich. Innerhalb des Christentums selbst ist aber jenem ersten kabbalistischen Wesen entgegengesetzt die intellectuale Welt, worin die reinen Begriffe herrschen, welche die Ideen im Denken constituieren, und womit wir in die 'scholastische' Philosophie eintreten. Philosophie, so wie Wissenschaften und Künste, wie sie im Abendlande durch die Herrschaft der germanischen Barbaren verstummten, flohen zu den Arabern und gelangten dort zu einer schönen Blüte, und die nächste Quelle, aus der dem Abendlande etwas zufloss, waren sie. Durch die Voraussetzung des unmittelbar vorhandenen und aufgenommenen Wahren hatte das Denken seine Freiheit und die Wahrheit ihre Gegenwart im begreifenden Bewusstsein verloren, und das Philosophieren sank zu einer Verstandesmetaphysik und zu einer formalen Dialektik herunter. Wir haben also in dieser Periode 'erstens' die Philosophie im Morgenlande, 'zweitens' die im Abendlande zu betrachten; das ist die Philosophie der 'Araber',

dann die 'scholastische' Philosophie. Die Scholastiker sind in dieser Periode die Hauptpersonen; es ist die europäische Philosophie im europäischen Mittelalter. Das 'Dritte' ist das Auflösen dessen, was in der scholastischen Philosophie sich festsetzte; neue kometarische Erscheinungen treten ein, die der dritten Periode, dem eigentlichen Wiederaufleben der freien Philosophie, vorangegangen sind.

ERSTER ABSCHNITT.

Arabische Philosophie.

Indem jetzt im Abendlande die germanischen Völker sich in den Besitz dessen gesetzt hatten, was bis dahin römisches Reich war, und ihre Eroberungen Festigkeit und Gestalt erhielten, brach dagegen im Morgenlande eine andere Religion hervor, die muhammedanische.[1] Das Morgenland reinigte sich von allem Besonderen und Bestimmten, während das Abendland in die Tiefe und Gegenwärtigkeit des Geistes niederstieg. So schnell sich die Araber mit ihrem Fanatismus über die östliche und westliche Welt verbreiteten, so schnell haben sie auch die Stufen der Bildung durchlaufen, und sind in Kurzem in der Bildung viel weiter gewesen als das Abendland. Im Muhammedanismus nämlich, der schnell seine Vollendung sowohl nach äusserlicher Macht und Herrschaft als nach der Blüte des Geistes erlangte, blühte bald neben den verschiedensten Künsten und Wissenschaften auch die Philosophie gar sehr, ungeachtet sie hier nichts Eigentümliches ist. Die Philosophie wird bei den Arabern gehegt und aufgenommen; die 'Philosophie der Araber' ist daher in der Geschichte der Philosophie zu erwähnen. Was wir indessen zu sagen haben, betrifft mehr die äusserliche Erhältung und Fórtpflanzung der Philosophie. Die Araber wurden nämlich insbesondere durch die griechisch gebildeten Syrer in Vorderasien, die unter ihre Botmässigheit kamen, mit der griechischen Philosophie bekannt. In Syrien, das ein griechisches Reich bildete, zu Antiochien, besonders in Berytus und Edessa, waren grosse gelehrte Anstalten, und so machten die Syrer den Verknüpfungspunkt zwischen der griechischen Philosophie und den Arabern aus. Die syrische Sprache war selbst in Bagdad Volkssprache.[2]

Moses Maimonides (1135—1204), ein gelehrter Jude, spricht näher in seinem 'Doctor perplexorum'[3]) von diesem Uebergang der Philosophie zu den Arabern

---

1) *Siehe H. Grimme über 'Mohammed', zwei Teile Münster 1892; vgl. A. J. Wensinck über 'Mohammed en de Joden te Medina', Leiden Brill 1908. — Der Koran, von Th. Fr. Grigull übersetzt, ist bei O. Hendel in Halle a. d. S. zu haben.* (B.)

2) Tennemann, Bd, VIII, Abt. 1, S. 366; Buhle: 'Lehrb. d. Gesch. d. Phil.' T. V, S. 36; Brucker. 'Hist. crit. phil.' T. III, pp. 23—24, 28—29.

3) *'Morè Nebüchim'. L. Noack (gest. 1885) im Jahre 1879: „Das religionsphilosophische Hauptwerk des Maimonides ward 1190 vollendet und führt im arabischen Original den Titel 'Dalalath al Hairin', d. h. Leitung der Zweifelnden, und dies allein ist der dem Inhalte des Werkes entsprechende richtige Sinn*

historisch folgendergestalt: „Alles, was die Ismaeliten von der Einheit Gottes und anderen philosophischen Dingen geschrieben haben" — besonders die Secte 'Mutazila' (d. h. die der 'Getrennten'), welche zuerst Interesse an der abstract gedachten Erkenntnis solcher Gegenstände genommen habe [1]), während die Secte „Assaria" später enstanden sei [2]), — „ist auf die Gründe und Sätze gebaut, die aus den Büchern der Griechen und Aramäer" (Syrer) „genommen sind, welche sich bemühten, die Lehren der Philosophen zu widerlegen und zu vernichten. Die Ursache hiervon ist nämlich diese. Als das Volk der Christen auch jene Völker in sich fasste und die Christen viele Dogmen verteidigten, die den philosophischen Sätzen entgegen waren, unter diesen Völkern aber die Lehren der Philosophen sehr gemein und ausgebreitet waren, — denn von ihnen hat die Philosophie ihren Ursprung, — und Könige aufstanden, welche die christliche Religion annahmen, so haben die christlichen griechischen und aramäischen Gelehrten, da sie sahen, dass ihre Lehren so deutlich und augenscheinlich von den Philosophen widerlegt seien, eine eigene Weisheit, die Weisheit der 'Worte' (Debarîm) ausgedacht, und sie selbst heissen daher 'die Redenden' (Medabberîm). [3]) Sie stellten Principien auf, welche dazu dienten, sowohl ihren Glauben zu befestigen, als die entgegengesetzten Lehren der Philosophen zu widerlegen. Als nachher die Ismaeliten folgten und zur Herrschaft gelangten und die Bücher der Philosophen selbst zu ihnen kamen und mit ihnen auch die Antworten, welche die" christlichen „Griechen und Aramäer gegen die Bücher der Philosophen geschrieben hatten, wie die Schriften des Johannes Grammaticus [4]), Aben Adi und Anderer, haben sie mit beiden Händen zugegriffen, und alles aufgenommen." [5]) Bei Christen und 'Ismaeliten' war also dasselbe Bedürfnis nach Philosophie; die 'Ismaeliten' haben sich wohl auch noch deswegen um solche Erkenntnis bemüht, weil es ihr nächstes Bedürfnis war, den Muhammedanismus gegen das Christentum zu verteidigen, zu dem ein grosser Teil der unterworfenen Völker gehörte.

Der äusserliche Gang ist der, dass syrische Uebersetzungen griechischer Werke vorhanden waren und diese nun von den Arabern weiter in's Arabische übersetzt worden sind; oder auch es wurde unmittelbar aus dem Griechischen in's Arabische übertragen. Unter Harun al Raschid (786—808) werden mehrere Syrer genannt, die in Bagdad gelebt und vom Kalifen aufgefordert diese Werke

des Titels, nicht der aus der hebräischen und lateinischen Uebersetzung hergenommene Titel' 'Lehrer der Verwirrten'." (Philosophiegeschichtliches Lexikon, S. 616 b.) (B.)

[1]) *Die 'Mutaziliten' sind Rationalisten gewesen, welche die unbedingte Vorherbestimmung verwarfen und für den freien Willen, bzw. für die sittliche Verantwortlichkeit des Menschen, eintraten.* (B.)

[2]) *Die 'Aschariten' haben im Gegensatze zu den 'Mutaziliten' die Lehre von der Vorherbestimmung streng aufrecht gehalten.* (B.)

[3]) *'Motakallimûn' oder Lehrer des Wortes, heb. 'Medabberîm', heissen 'Aschariten' und 'Mutaziliten' im Unterschiede von den Lehrern des Fikh oder überlieferten Gesetzes.* (B.)

[4]) *Johannes Grammaticus, der als Greis noch die Einnahme Alexandriens durch den Khalifen Omar (640) erlebte, war ein neuplatonisch geschulter monophysitischer Christ, der unter anderem eine Schrift 'adversus Procli Diadochi pro aeternitate mundi argumenta' hinterlassen hat. Er selbst nannte sich Grammaticus, besser aber ist er als Johannes Philoponus bekannt.* (B.)

[5]) Moses Maimonides: More Nevochim, P. I, c. 71, pp. 133—134 (Basil. 1629).

in's Arabische übersetzten. Sie waren die ersten Lehrer der Wissenschaften unter den Arabern, besonders Ærzte; sie übersetzten daher medicinische Werke. Hierher gehört Johannes Mesue aus Damaskus, der unter Al-Raschid, Al-Mamûn (813—833) und Al-Motawakkil († 847) lebte, etwas früher als die Türken mächtig wurden (862); er wurde Hospitalaufseher in Bagdad. Al-Raschid stellte ihn an zur Uebersetzung aus dem Syrischen in's Arabische; er eröffnete eine öffentliche Schule für Arzneiwissenschaft und alle alten Wissenschaften. Honain († 876) war gleichfalls ein Christ, wie sein Lehrer Johannes [1]), aus dem Stamme der Araber Ebadi; er lernte selbst Griechisch, und hat besonders viel in's Arabische übersetzt, auch in's Syrische: z. B. den Nikolaus 'De summa philosophiæ Aristotelicæ', den Ptolemäus, den Hippokrates, den Galen. Ein anderer ist Ebn Adda, ein grosser Dialektiker der von Abulfaragius († 1286) angeführt wird. [2]) Von den philosophischen Werken der Griechen waren es dann fast ausschliesslich die aristotelischen Werke, welche von diesen Syrern übersetzt wurden, ingleichen die späteren Commentatoren derselben; also nicht die Araber selber übersetzten jene Schriften.

In der arabischen Philosophie, die eine freie, glänzende, tiefe Einbildungskraft zeigt, nahmen also im Allgemeinen die Philosophie und die Wissenschaften die Wendung, die sie früher bei den Griechen genommen hatten. Wie Plato mit seinen Ideen oder Allgemeinheiten den Anfang der selbstständigen Intellectualwelt machte und das absolute Wesen als ein Wesen, das schlechthin in der Weise des Denkens sei, setzte, und Aristoteles das Reich des Gedankens ausbildete, erfüllte und bevölkerte, — so ging, nachdem die neuplatonische Philosophie die intelligible Welt als Idee des in sich selbstständigen Wesens, des Geistes, gewonnen hatte, diese erste Idee, wie wir schon bei Proklos gesehen haben, in eben die aristotelische Ausbildung und Erfüllung über. Der arabischen so wie der scholastischen Philosophie und allem, was in der christlichen geschehen ist, liegt somit als das Wesen die alexandrinische oder neuplatonische Idee zu Grunde; auf ihr ist es, dass die Bestimmungen des Begriffes sich bemühen und umhertummeln. Eine besondere Beschreibung der arabischen Philosophie hat teils wenig Interesse, teils hat diese Philosophie mit der scholastischen die Hauptsache gemeinschaftlich.

Wir können von den Arabern sagen: Ihre Philosophie macht 'nicht' eine eigentümliche Stufe in der Ausbildung der Philosophie. Hauptpunkte in dieser, wie in der späteren Philosophie, sind die Frage gewesen, ob die Welt ewig sei; dann die Aufgabe, die 'Einheit Gottes' zu beweisen u. s. w. Eine Hauptrücksicht war dabei aber, die muhammedanischen Lehren zu verteidigen, wodurch das Philosophieren innerhalb derselben eingeschränkt wurde; die Araber sind also, wie die abendländischen Christen, durch die Dogmen der Kirche (wenn man es so nennen kann) beschränkt worden, so wenig sie hatten; doch sind sie, um dieses letzteren Umstandes willen, auch freier gewesen. Aber nach

---

1) *Honain Ibn Içhak war Nestorianer. (B.)*

2) Abulphar. Dynast. IX, pp. 153. 171. 208—209; Brucker. 'Hist. cr. phil.' T. III, pp. 27—29. 44. *(Abulfaragius oder Gregorius Barhebræus war ein von jüdischen Eltern stammender Jacobit, dessen 'Butyrum Sapientiæ', ein Compendium der peripatetischen Lehre, bei den Syrern noch heute in hohem Ansehen stehen soll.* B.)

allem, was wir von ihnen kennen, haben sie kein wahrhaft höheres Princip der sich bewussten Vernunft aufgestellt, und also die Philosophie nicht weiter gebracht. Sie haben kein anderes Princip als das der Offenbarung, also nur ein äusserliches.

A. PHILOSOPHIE DER MEDABBERIM.

Von Moses Maimonides werden insbesondere als eine weit verbreitete und ausgezeichnete philosophische Schule oder Secte die 'Medabberim'[1]) angeführt. Er spricht (More Nevochim P. I, c. 71, pp. 134—135) von der Eigentümlichkeit ihres Philosophierens etwa folgendermaassen: „Die Ismaeliten haben aber ihre Reden noch ausgedehnt und nach anderen wundervollen Lehren getrachtet, wovon keiner der griechisch Redenden irgend etwas gewusst, weil diese noch in einigem mit dem Philosophen übereinkamen. Die Hauptsache ist, dass alle Redenden, sowohl aus den Griechen welche Christen geworden sind, als unter den Ismaeliten, in Erbauung ihrer Principien nicht der Natur der Sache selbst gefolgt sind, oder aus ihr geschöpft haben, sondern nur darauf gesehen haben, wie die Sache beschaffen sein müsse, um ihre Behauptung zu unterstützen oder wenigstens nicht aufzuheben; und hinterher haben sie dann kühnlich versichert, so verhalte sich die Sache selbst, und haben anderweitige Gründe und Grundsätze für ihren Zweck herbeigeholt. Nur das behaupteten sie, was, wenn auch auf's entfernteste, wenn auch durch hundert Consequenzen, ihrer Meinung beistimmte. So haben es die ersten Gelehrten gemacht, versichernd, dass sie allein durch die Speculation zu solchen Gedanken, ohne Rücksicht auf eine vorausgesetzte Meinung, gekommen seien. Die Folgenden taten dies nicht" u. s. f.

In der reinen Philosophie der sogenannten 'Redenden'[2]) sprach sich das dem morgenländischen Geiste eigentümliche Princip der Auflösung alles Zusammenhanges und Verhältnisses aus. Maimonides sagt (P. I, c. 71, p, 135; c. 73, p. 149): „Das Hauptfundament der Medabberim ist, man könne von den Dingen keine gewisse Erkenntnis haben, dass sie sich so oder so verhalten, weil im Verstande das Gegenteil immer sein und gedacht werden könne. Ueberdies verwechseln sie in den meisten Orten die Imagination mit dem Verstande, und geben jener den Namen von diesem. — Sie haben zum Princip die 'Atomen' und den 'leeren Raum' angenommen," — wo dann alle Verbindung als ein Zufälliges erscheint. — „Die Erzeugung sei nichts anderes als eine 'Verbindung' von Atomen, und das Vergehen nichts Anderes als eine 'Trennung' derselben, — und die Zeit 'bestehe' aus vielen Jetzt." — Nur das Atom 'ist' so. Sie haben so bei höherer Gedankenbildung den Hauptstandpunkt, der es noch für die Orientalen ist, die Substanz, die eine Substanz zum Bewusstsein gebracht. Dieser 'Pantheismus', wenn man will 'Spinosismus', ist so die allgemeine Ansicht der orientalischen Dichter, Geschichtsschreiber und Philosophen.

Ferner sagen die Medabberim: „Die 'Substanzen', d. h. die Individuen, die" übrigens „von Gott erschaffen sind, haben viele Accidenzien, wie im Schnee jedes Teilchen weiss ist. Kein Accidens aber kann zwei Momente dauern; wie es entsteht, so geht es wieder unter, und Gott schafft an seiner Stelle immer ein

---

1) *Arabisch: 'Motakallimûn'.* (B.)
2) *oder vielmehr 'Lehrer des Wortes'.* (B.)

Anderes." — Alle Bestimmungen sind so schlechthin vorübergehend, untergehend; nur das Individuum ist das 'Bestehende'. — „Wenn es Gott gefallt, ein anderes Accidens in einer Substanz zu erschaffen, so dauert sie; wenn er aber aufhört zu erschaffen, so geht die Substanz unter." — Damit ist aller notwendige Zusammenhang aufgehoben, so dass die Natur keinen Sinn hat. — „Sie läugnen also, dass von Natur etwas existiere, ingleichen dass die Natur dieses oder jenes Körpers es mit sich bringe, diese vielmehr als andere Accidenzien zu haben, sondern sie sagen, Gott schaffe alle Accidenzien im Augenblicke, ohne natürliche Mittel und ohne Beihülfe anderer Dinge." — Das allgemeine Beharren ist die Substanz, und das Besondere wird jeden Augenblick verändert, und so gesetzt von der Substanz. — „Nach diesem Satze sagen sie z. B., dass wir keineswegs ein rotes Kleid, das wir mit der roten Farbe gefärbt zu haben meinen, gefärbt haben, sondern Gott habe in 'dem' Augenblicke die rote Farbe in dem Kleide geschaffen, in dem 'wir' es mit der roten Farbe zu verbinden 'geglaubt'. Gott beobachte diese 'Gewohnheit', dass die schwarze Farbe nicht hervorkomme, ausser wenn das Kleid mit einer solchen Farbe gefärbt werde, und die erste, die bei der Verbindung entstanden, bleibe nicht, sondern sie verschwinde im ersten Momente, und es erscheine in jedem Momente eine andere, die wieder geschaffen werde. Ebenso sei auch die Wissenschaft ein Accidens, das in jedem Augenblick, da ich etwas weiss, von Gott geschaffen wird; wir besitzen 'heute' die Wissenschaft nicht mehr, die wir 'gestern' besassen. Der Mensch bewege" beim Schreiben „die Feder nicht, wenn er sie zu bewegen meine, sondern die Bewegung sei ein Accidens der Feder, geschaffen von Gott in diesem Augenblick." — So ist wahrhaft Gott allein die wirkende Ursache; er hätte alles aber auch anders machen können. — „Ihr achter Satz lautet: Es ist nichts als Substanz und Accidens, und die natürlichen Formen sind selbst Accidenzien; nur die Substanzen sind Individuen. Der neunte Satz heisst: Die Accidenzien halten einander nicht, sie haben keinen Causalzusammenhang oder sonstiges Verhältnis; in jeder Substanz können alle Accidenzen existieren. Die zehnte Proposition ist der 'Uebergang' " (ephschârûth, transitus, possibilitas): „alles, was wir uns einbilden können, könne auch in den Verstand übergehen, d. h. sei möglich. Auf diese Weise ist aber alles möglich," — da die Gesetze des Verstandes nicht sind; dieser Uebergang des Gedankens ist so vollkommen zufällig. — „Ein Mensch so gross wie ein Berg, ein Floh wie ein Elephant, sei möglich. Es könne jegliches ebenso gut anders sein als es ist, und es sei gar kein Grund vorhanden, warum jede Sache vielmehr so sei oder sein solle als anders. Sie nennen's eine blosse 'Gewohnheit', dass die Erde sich um einen Mittelpunkt, das Feuer nach oben bewege, dass das Feuer heiss sei; es sei ebenso gut möglich, daşs das Feuer friere." [1])

Wir sehen so einen vollkommenen Unbestand von allem, und dieser Taumel von allem ist echt orientalisch. Zugleich ist dies nun aber auch allerdings eine vollkommene Auflösung alles dessen, was zur Vernünftigkeit gehört, freilich in Einklang mit der morgenländischen 'Erhabenheit', die an nichts Bestimmtem hält. Gott ist in sich das vollkommen Unbestimmte, seine Tätigkeit ganz abstract, und das durch sie gesetzte Besondere daher vollkommen 'zufällig'; und wird es 'notwendig' genannt, so ist dieses Wort dann leer und nicht begriffen,

---

[1]) Moses Maimonides: More Nevochim, P. I, c. 73, pp. 152—155. 157—159.

und es soll auch zum Begreifen kein Versuch gemacht werden. Die Tätigkeit Gottes ist so als vollkommen unvernünftig vorgestellt. Diese abstracte Negativität, mit dem verharrenden Einen verbunden, ist so ein Grundbegriff der orientalischen Vorstellungsweise. Die orientalischen Dichter sind vornehmlich Pantheisten; es ist ihre gewöhnlichste Anschauungsweise. Die Araber haben so die Wissenschaften, die Philosophie ausgebildet, ohne die concrete Idee weiter zu bestimmen; das Letzte ist vielmehr das Auflösen aller Bestimmung in dieser Substanz, mit der nur die blosse Veränderlichkeit als abstractes Moment der Negativität verbunden ist.

B. COMMENTATOREN DES ARISTOTELES.

Sonst haben die Araber im Ganzen sehr fleissig des Aristoteles Schriften studiert, und sich insbesondere sowohl seiner metaphysischen und logischen Schriften als seiner Physik bedient; sie vielfach zu commentieren und das abstracte Logische noch weiter hinauszutreiben, war eine Hauptarbeit. Von diesen Commentaren sind sehr viele noch jetzt vorhanden. Dergleichen Werke sind im Abendlande bekannt, auch in's Lateinische übersetzt und gedruckt, aber es ist nicht viel daraus zu holen. Die Araber haben Verstandesmetaphysik und formale Logik ausgebildet. Die berühmten Araber haben zum Teil noch im achten und neunten Jahrhundert gelebt; dieses ist also sehr schnell gegangen, da das Abendland noch sehr wenig ausgebildet war.

Alkendi, Commentator der Logik, blühte um und nach 850 unter Al-Mamûn. [1] — Alfarabi starb 950, schrieb Commentare über des Aristoteles Organon, die von den Scholastikern fleissig benutzt worden; dann: 'Von dem Ursprung und der Einteilung der Wissenschaften'. Man erzählte von ihm, dass er die Abhandlung des Aristoteles 'Vom Gehör' vierzig Mal und seine Rhetorik zweihundert mal durchgelesen habe, ohne dass ihn ein Ueberdruss angewandelt [2]; er muss einen guten Magen gehabt haben. — Selbst die Ærzte haben sich mit Philosophie beschäftigt und sind so zu einer Theorie gekommen: z. B. Avicenna (geb. 980, gest. 1037) aus Bokhara, östlich vom kaspischen Meere, Commentator des Aristoteles. [3] — Algazel (gest. 1111 zu Bagdad) schrieb Compendien über Logik und Metaphysik; er war ein geistreicher Skeptiker, hatte grossen orientalischen Sinn, hielt die Worte des Propheten für — reine Wahrheit, schrieb 'Destructio philosophorum'. [4] — Abubacer starb in Sevilla 1185. [5] — Averroës, der 1126

---

[1] Pocock: 'Specim. hist. Arab.' p. 78—79; Hottinger: 'Biblioth. orient' c. 2, p. 219; Brucker. 'Hist. cr. phil.' T. III, pp. 65—66; Tennemann: Band VIII, Abt. 1, S. 374.

[2] Hottinger, l. l. p. 221; Gabriel Sionita: 'De moribus Orient.' p. 16; Brucker. l. l. p. 73—74; Tennemann, a. a. O. S. 374—375.

[3] Leo Africanus: 'De illustrib. Arabum viris' c. 9, p. 268; Abulphar. Dynast. IX, p. 230; Tiedemann: 'Geist. d. spec. Phil.' Bd. IV S. 112 u. flg.; Brucker. l. l. pp 80—84.

[4] Leo Afric. l. l. c. 12, p. 274; Brucker. l. l. pp. 93—95; Tiedeman, a. a. O. SS. 120—126; Tenneman, a. a. O. SS. 383—396.

[5] Brucker. l. l. p. 97.

zu Cordoba geboren wurde und 1198 starb, hiess vorzugsweise der Commentator des Aristoteles. [1]

Die Bekanntschaft der Araber mit Aristoteles hat das geschichtliche Interesse, dass auf diesem Wege auch das Abendland zuerst mit Aristoteles bekannt geworden ist; die Commentarien über Aristoteles und die Zusammenstellung der aristotelischen Stellen sind so für die Abendwelt eine Quelle der Philosophie geworden. Die Abendländer haben lange vom Aristoteles nichts gekannt als solche Rückübersetzungen aristotelischer Werke und Uebersetzungen arabischer Commentâre über Aristoteles. Von spanischen Arabern, besonders von Juden im südlichen Spanien und Portugal und in Afrika, wurden nämlich diese Uebersetzungen aus dem Arabischen in's Lateinische gemacht; ja oft ist noch eine hebräische Uebersetzung dazwischen.

C. JÜDISCHE PHILOSOPHEN.

An die Araber schliessen sich die jüdischen Philosophen an, unter denen der schon oben genannte Moses Maimonides ausgezeichnet ist. Er war 1131 (im Jahre der Welt 4891, nach Anderen 4895) zu Cordova in Spanien geboren, und lebte in Ægypten. [2] Ausser seinem Werke 'More Nevochim', das in's Lateinische übersetzt wurde, hat er auch noch andere Schriften verfasst; von ihm und anderen Juden könnte noch vieles besonders Literarische gesagt werden. In ihrer Philosophie dringt einesteils das Kabbalistische in Astrologie, Geomantie u. s. f. durch; dagegen finden wir bei Moses Maimonides wie bei den Kirchenvätern das 'Geschichtliche' zu Grunde gelegt, und dies ist in sehr strenger abstracter Metaphysik behandelt, die sich nach Art Philo's mit den mosaischen Büchern und deren Explication verknüpfte. Wir finden in diesen jüdischen Philosophen Beweise der 'Einheit Gottes', dass 'die Welt erschaffen' und 'die Materie nicht ewig' sei; auch spricht Maimonides von 'Gottes Eigenschaften'. Dass Gott Eins ist, wird behandelt wie schon bei den alten Eleaten und den Neuplatonikern, so nämlich, dass nicht das Viele, sondern das sich selbst hervorbringende und aufhebende Eine das Wahre sei. [3]

---

1) Brucker. l. l. p. 101; Tennemann, a. a. O. S. 420—421. *Ueber ihn wenigstens zu lesen Ernest Renan: 'Averroès et l'Averroïsme, essai historique'. Paris 1866.* (B.)

2) Brucker. l. l. T. II, p. 857; Tennemann, a. a. O. S. 446—447.

3) Moses Maimonides: 'More Nevochim', P. I, c. 51, pp. 76—78; cc. 57—58, pp. 93—98; II, c. 1—2, pp. 184—193; III, c. 8, pp. 344—350; etc. etc.

ZWEITER ABSCHNITT.

Scholastische Philosophie.

Was wir zuerst von Philosophien finden im Mittelalter, im Beginn selbstständiger Staatenbildung, das sind noch dürftige Ueberbleibsel der römischen Welt, die nach ihrem Verfall in jeder Rücksicht herabgesunken war, so dass die Cultur der Welt gleichsam abbrach. So hat man im Abendlande fast weiter nichts gekannt als des Porphyrius Isagoge, lateinische Commentare des Boëthius (*475—*525) über die logischen Schriften des Aristoteles[1]) und Auszüge des Cassiodor († 570) daraus, die höchst dürftige Compendien sind, und ebenso dürftige, dem Augustin zugeschriebene Abhandlungen 'De dialectica' und 'De categoriis', deren letztere eine Paraphrase der aristotelischen Schrift über die Kategorien ist. Es waren die ersten Behelfe und Hülfsmittel zum Philosophieren; das Æusserlichste und Formalste ist da angewandt.

Das Ganze der scholastischen Philosophie hat ein einfarbiges Ansehen. Vergeblich hat man sich bisher bemüht, in die Herrschaft dieser Theologie vom achten, ja sechsten, Jahrhundert bis beinahe in's sechszehnte bestimmte Unterscheidungen und Stufen zu bringen. Die scholastische Philosophie, ebensowohl als die arabische, erlaubt die Zeit nicht, und wenn sie es auch erlaubte, die Natur der Sache nicht, in ihren einzelnen Systemen oder Erscheinungen auseinanderzulegen, sondern nur eine Charakterisierung und die Hauptangabe der Momente, die sie im Gedanken wirklich genommen hat. Sie ist nicht durch ihren Inhalt interessant, denn bei diesem kann man nicht stehen bleiben; sie ist keine Philosophie, sondern dieser Name bezeichnet eigentlich mehr nur eine allgemeine Manier als ein System, wenn von einem philosophischen 'Systeme' die Rede sein könnte. Die Scholastik ist nicht eine fixe Lehre, wie z. B. platónische oder sképtische Philosophie, sondern ein sehr unbestimmter Name, der die philosophischen Bestrebungen des Christentums fast innerhalb eines Jahrtausends begreift. Allein diese beinahe tausendjährige Geschichte ist in der Tat innerhalb Eines Begriffes beschlossen, den wir näher betrachten wollen; sie ist immer auf demselben Standpunkte, demselben Principe, geblieben, indem wir

---

1) *Im Mittelalter fleissig abgeschrieben und bei den Scholastikern des eilften bis dreizehnten Jahrhunderts als Lehrmittel so hoch geschätzt, dass Boëthius bei ihnen kurzweg 'Auctor' hiess. Sein Werk über die Tröstungen der Philosophie, das in den Schulen des mittelalterlichen Abendlandes eines der geliebtesten Lesebücher war, ist, von R. Scheven übersetzt, in Reclam's Universalbibliothek um ein Geringes deutsch zu haben.* (B.)

das kirchliche Glauben und einen Formalismus erblicken, der nur das ewige Auflösen und Herumtreiben in sich selbst ist. Das Allgemeinerwerden der aristotelischen Schriften hat nur einen Grádunterschied, keinen wissenschaftlichen Fórtschritt hervorgebracht. Es ist wohl eine Geschichte der Männer aber eigentlich nicht der Wissenschaft vorhanden; diese sind fromme, edle, höchst ausgezeichnete Männer.

Das Studium der scholastischen Philosophie ist schwierig, schon wegen der Spráche.[1] Die Ausdrücke der Scholastiker sind allerdings barbarisches Latein, aber dies ist nicht die Schuld der Scholastiker, sondern vielmehr die der lateinischen Bildung. Die lateinische Sprache ist ein unangemessenes Instrument für solche philosophische Kategorien, indem die Bestimmungen der neuen Geistesbildung nicht anders durch diese Sprache auszudrücken waren, als dass man ihr Gewalt antun musste; das schöne Latein des Cicero kann sich nicht in tiefe Speculation einlassen. Es ist nun keinem Menschen zuzumuten, dass er diese Philosophie des Mittelalters aus Autopsie kenne, da sie ebenso umfassend und voluminös als dürftig und schrecklich geschrieben ist.[2]

Wir haben von den grossen Scholastikern noch viele Werke übrig, die sehr weitschichtig sind, so dass es keine geringe Aufgabe ist, sie zu studieren, und sie sind je später desto formaler. Die Scholastiker schrieben nicht nur 'Compendien', wie denn die Schriften des Duns Scotus z. B. zwölf, die des Thomas von Aquino achtzehn Folianten ausmachen. Auszüge findet man in verschiedenen Werken. Die Hauptquellen sind: 1) Lambertus Danäus, in den Prolegomenen zu seinem 'Commentarius in librum primum sententiarum Petri Lombardi', Genevæ 1580 (es ist die beste Quelle im Auszuge); 2) Launoy: 'De varia Aristotelis in Academia Parisiensi fortuna'; 3) Kramer: 'Fortsetzung von Bossuet's Weltgeschichte', in den zwei letzten Bänden; 4) Die 'Summa' des Thomas von Aquino.[3] In Tiedemann's Geschichte der Philosophie findet man auch Auszüge aus den Scholastikern, ebenso bei Tennemann; auch Rixner zieht vieles zweckmässig aus.

Wir beschränken uns auf die allgemeinen Gesichtspunkte. Der 'Name' kommt daher, dass, von Karl's des Grossen Zeiten, nur an zwei Orten, an den grossen Schulen bei grossen Kathedralkirchen und Klöstern, ein Geistlicher, namentlich ein Domherr, der über die Lehrer ('informatores') die Aufsicht hatte, 'scholasticus' hiess; er hielt auch wohl selbst in der wichtigsten Wissenschaft, über Theologie, Vorlesungen. In den Klöstern unterrichtete der geschickteste die Mönche. Von diesen ist eigentlich nicht die Rede; aber obgleich scholastische Philosophie etwas anderes war, so blieb doch von ihnen der Name allein denen, welche die Theologie wissenschaftlich und in einem Systeme vortrugen. An die Stelle der 'patres ecclesiæ' erstanden so später die 'doctores'.

Die scholastische Philosophie ist so wesentlich 'Theologie', und diese Theologie

---

1) *„Cicero, a quo" nach Augustin ('contra Acad.' 1:8) „in latina lingua philosophia inchoata est et perfecta," würde dieselbe kaum verstanden haben.* (B.)

2) *Vgl. jedoch die 'Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales' par François Picavet: Paris, Alcan 1905.* (B.)

3) *Seit 1892 existiert von derselben eine vollständige deutsche Uebersetzung durch C. M. Schneider: 'Die katholische Wahrheit oder die theol. Summa', 9 Bde u. 3 Ergänzungsbde, Regensburg. Dem Uebersetzer gehören hier Ueberleitungen zwischen den einzelnen Quæstionen u. die Ergänzungsbände.* (B.)

'unmittelbar Philosophie'. Der sonstige Inhalt der Theologie ist nur der, welcher in den Vorstellungen der Religion enthalten ist; die Theologie ist aber die Wissenschaft vom Lehrbegriff, wie ihn jeder Christ, Bauer u. s. f. inne haben muss. Oft wird die Wissenschaftlichkeit der Theologie im äusseren geschichtlichen Inhalt, im Kritischen gesetzt: dass es so und so viel Handschriften vom Neuen Testamente gebe, ob sie auf Pergamen oder Baumwolle oder Papier, ob mit Uncialbuchstaben geschrieben, aus welchem Jahrhundert sie seien; ferner was die Zeitvorstellungen der Juden, die Geschichte der Päpste, der Bischöfe, Kirchenväter, wie es bei den Kirchenversammlungen zugegangen sei. Aber alle diese Notizen gehören nicht zur Natur Gottes und zum Verhältnis derselben zum Menschen. Der wesentliche, einzige Gegenstand der Theologie, als Lehre von Gott, ist die Natur Gottes, und dieser Inhalt ist seiner Natur nach wesentlich speculativ; die ihn betrachtenden Theologen können daher nur Philosophen sein. Wissenschaft über Gott ist allein Philosophie. Philosophie und Theologie haben daher auch hier als Eins gegolten und ihr Unterschied macht eben den Uebergang in die moderne Zeit aus, als man nämlich meinte, dass für die denkende Vernunft etwas wahr sein könne, was es nicht sei für die Theologie.[1])

[1]) *Im Hintergrunde steht hier das Bewusstsein vom Verhältnis zwischen Vorstellung und Begriff, in welchem u. a. ein Joh. Scot. Eriugena die Lehren der H. Schrift als Symbolik des Unaussprechlichen betrachtet hat; dass überhaupt die Religion die Wahrheit unter der Hülle der bildlichen Vorstellung enthalte, ist dann die Ansicht namentlich des Averroës gewesen. Nach letzterem geschah der Fortgang zu reinerer Erkenntnis durch allegorische Deutung, wenngleich sich die Menge nach wie vor an den Wortsinn halten müsse; die volle Wahrheit, soll Averroës gesagt haben, ist erst in der Philosophie zu finden, nur wenige jedoch können das höchste Ziel, die reine Wahrheit erreichen. Nachher hat im Jahre 1247 der Pariser Lehrer Jean le Brescain den ihm gemachten Vorwurf der Heterodoxie mit der Antwort zurückgewiesen, dass er seine Sätze nicht als theologische sondern 'nur' im Sinne der Philosophie aufgestellt habe; Thomas Aquinas z. B. hat da geschrieben: „Veritati fidei christianæ non contrariatur veritas rationis." (S. c. G. 1:7.) Als einen averroistischen Irrtum hat Raimond Lulle besagte Lehre um 1310 bekämpft; dieselbe blieb jedoch unvermeidlicherweise die Form, in der sich eine äusserlich nicht erlaubte Freiheit des Gedankens gelegentlich zu äussern fortfuhr. In Padua hat noch Pomponazzo (1462—1525) den Gegensatz zwischen Glauben und Wissen in dieser Weise zur Voraussetzung seiner Lehren gemacht und auch der 1512 gestorbene Paduaner Lehrer Achillini hat den Unterschied von Theologie und Philosophie fortwährend betont. Das fünfte Lateranconcil (1512—1517) jedoch hat die Lehre von der zwiefachen Wahrheit ausdrücklich verdammt; die Bulle 'Apostolici Regiminis' untersagt sie ein für allemal, und gut katholisch redet mithin... Spinosa, wo er (Ep. 21 od. 34) schreibt: „Veritas veritati non est contraria." Dass das Wahre also mehr als... Einseitigkeit sein müsse, fällt dabei weder ihm noch den Männern der Kirche ein. Das vaticanische Concil erklärt: „Wenngleich der Glaube über der Vernunft steht, kann doch zwischen Glauben und Vernunft niemals ein eigentlicher Widerspruch stattfinden, indem der nämliche Gott, der die Geheimnisse offenbart und den Glauben eingiesst, in den menschlichen Geist das Licht der Vernunft gelegt hat. Gott aber kann nicht sich selber abläugnen und das Wahre dem Wahren nicht widersprechen; der falsche Schein eines solchen Widerspruchs entsteht namentlich daraus, dass entweder die Glaubenssätze nicht im Sinne der Kirche aufgefasst und ausgelegt, oder Erdichtungen und Meinungen für Aussprüche der Vernunft gehalten werden. Darum erklären wir, dass jede Behauptung, welche der Wahrheit des erleuchteten Glaubens widerspricht, falsch ist." Nichtsdestoweniger erscheint noch einmal innerhalb der Kirche der alte Satz in neuer Gestalt, wo der katholische Mathematiker Édouard Le Roy öffentlich bemerkt: „Une vérité très-haute*

Im Mittelalter selbst liegt hingegen zu Grunde, dass es nur Eine Wahrheit sei. Die Theologie der Scholastiker ist dabei also nicht allein so vorzustellen, dass sie nur wie bei uns Lehren von Gott u. s. w. auf geschichtliche Weise enthalte, sondern in der Tat die tiefsten Speculationen des Aristoteles und der Neuplatoniker. Es war ihr Philosophieren, und vieles Vortreffliche, nur einfacher und reiner bei Aristoteles; auch lag ihnen das Ganze 'jenseits der Wirklichkeit' und vermischt mit der vorgestellten christlichen Wirklichkeit.

Vom Christentum aus, innerhalb dessen wir jetzt stehen, hat sich die Philosophie wieder herzustellen. Im Heidentum war die Wurzel des Erkennens die äussere Natur als selbstloses Denken und die subjective Natur als das innere Selbst. Sowohl die Natur als das natürliche Selbst des Menschen, ebenso das Denken, haben dort affirmative Bedeutung gehabt; alles dieses war daher 'gut'. Im Christentum aber hat die Wurzel der Wahrheit einen ganz anderen Sinn: es war nicht nur die Wahrheit gegen die heidnischen Götter sondern auch gegen die Philosophie, gegen die Natur, gegen das unmittelbare Bewusstsein des Menschen. Die Natur ist da nicht mehr 'gut', sondern nur ein Negatives; das Selbstbewusstsein, das Denken des Menschen, sein reines Selbst, alles dieses erhält im Christentum eine negative Stellung. Die Natur hat keine Gültigkeit und soll kein Interesse gewähren; ebenso haben ihre allgemeinen Gesetze, als das Wesen, worunter die einzelnen Existenzen der Natur gesammelt werden, keine Berechtigung. Himmel, Sonne, die ganze Natur ist ein Leichnam. Die Natur ist dem Geistigen und selbst der geistigen Subjectivität preisgegeben; so wird der Lauf der Natur allerorten von Wundern unterbrochen. Mit diesem Aufgeben der natürlichen Notwendigkeit ist auch dies verbunden, dass aller weitere Inhalt, alle jene Wahrheit, die das Allgemeine jener Natur ist, eine gegebene, geoffenbarte ist. Der eine Ausgangspunkt, die Naturbetrachtung, ist so für das Erkennen gar nicht vorhanden. Dann ist ebenso auf die Seite gestellt, dass ich als Selbst dabei sei. Das Selbst soll als diese unmittelbare Gewissheit aufgehoben werden; es soll sich zwar auch in ein anderes Selbst, aber in ein jenseitiges versenken, und nun darin seinen Wert haben. Dieses andere Selbst, worin das eigene Selbst seine Freiheit haben soll, ist zunächst ebenso ein dieses Selbst, das nicht die Form der Allgemeinheit hat; es ist in Zeit und Raum bestimmt, begrenzt, und hat zugleich die Bedeutung des Absoluten, Anundfürsichseienden. Die eigene Selbstischkeit ist also wohl preisgegeben; was aber das Selbstbewusstsein dagegen gewinnt, ist nicht ein Allgemeines, ein Denken. Bei dem Denken habe ich wesentlich affirmative Bedeutung, nicht als Dieser, sondern als allgemeines Ich; der Inhalt der Wahrheit ist aber jetzt schlechthin vereinzelt und so fällt das Denken des Ich hinweg. Damit ist jedoch der höchst concrete Inhalt der absoluten Idee gesetzt, in dem die schlechthin unendlichen Gegensätze vereint sind; er ist die Macht, welche

---

et très-profonde peut être saisie sous des espèces très humbles à travers un véhicule tres imparfait... le dogme en tant que tel doit toujours être lu comme écrit en langage vulgaire, en langage de sens commun." Das Buch über 'Dogme et Critique', in welchem dies (pp. XIII u. 92) zu lesen steht, ist am 30. Juli 1907 auf den Index verbotener Bücher gebracht worden und Pius X hat in seinem (übrigens fast ganz gegen Loisy gerichteten) Syllabus vom vierten desselbigen Monats den Satz verurteilt, fidei dogmata tantummodo juxta sensum 'practicum' esse retinenda. (B.)

in sich eint das dem Bewusstsein unendlich entfernt von einander zu liegen Scheinende, das Sterbliche und das Absolute. Dieses Absolute ist selbst erst dieses als dieses Concrete, nicht als Abstraction, sondern als Einheit des Allgemeinen und Einzelnen; dieses concrete Bewusstsein ist zunächst die Wahrheit. Der Grund, warum der sonstige Inhalt auch wahr sei, erscheint als ein meinem Selbst nicht Angehöriges, sondern selbstlos Empfangenes. Es gehört zwar das Zeugnis des Geistes dazu, und da ist mein innerstes Selbst dabei; aber das Zeugnis des Geistes ist ein 'Eingehülltes' überhaupt, das sich in sich nicht weiter 'entwickelt', den Inhalt sich nicht aus sich 'erzeugt', sondern ihn 'empfängt'. Der Geist, der Zeugnis giebt, ist ferner selbst wieder von mir als Individuum unterschieden; mein 'zeugender Geist' ist ein anderer und mir bleibt nur die leere Hülse der 'Passivität' übrig. Innerhalb dieses harten Standpunktes hatte die Philosophie wieder hervorzugehen; die 'erste' Verarbeitung dieses Inhaltes, das Hineinwirken des allgemeinen Gedankens in denselben, ist die Arbeit der scholastischen Philosophie. Den Schluss macht der Gegensatz des Glaubens und der Vernunft, welche das Bedürfnis fühlte, einerseits sich an die Natur zu machen, um unmittelbare Gewissheit zu erhalten, andererseits im eigentlichen Denken, im specifischen Erzeugen aus sich, dieselbe Befriedigung zu finden.

Wir haben jetzt näher von der 'Art und Weise' der Scholastiker zu sprechen. In diesem scholastischen Treiben treibt das Denken sein Geschäft ganz abgesondert von aller Rücksicht auf — Erfahrung; es ist nicht mehr die Rede davon, die 'Wirklichkeit' aufzunehmen und sie durch den Gedanken zu bestimmen. Wenn der Begriff früher auch durchdrang, so war erstens in Aristoteles der Begriff nicht als die Notwendigkeit gefasst, den Inhalt fortzuführen, sondern dieser wurde in der Reihe seiner Erscheinungen nach einander aufgenommen und es war nur eine 'Vermischung' der 'wahrgenommenen' Wirklichkeit und des 'Gedankens' vorhanden. Noch weniger war zweitens der grösste Teil des Inhaltes von Begriffen durchdrungen, sondern oberflächlich in die Form des Gedankens aufgenommen, besonders bei Stoikern und Epikureern. Von diesem Bemühen abstrahiert die scholastische Philosophie überhaupt; sie lässt 'die Wirklichkeit' ganz neben sich liegen als 'das Verachtete', und hatte kein Interesse für sie. Denn die Vernunft fand sich ihr Dasein, ihre Verwirklichung in einer anderen Welt, nicht in 'dieser' Welt; der ganze Fortgang der Cultur geht aber darauf, den Glauben an 'diese' Welt wieder herzustellen. Zunächst jedoch war alles Wissen und Tun, welches sich auf das Interesse an dieser Welt bezieht, im Ganzen verbannt. Kenntnisse, die dem Interesse zu 'sehen' und zu 'hören' u. s. f. angehören, das ruhige Betrachten und Beschäftigen mit der 'gemeinen' Wirklichkeit fand da keinen Platz; ebenso nicht die Wissenschaften, die eine bestimmte Sphäre der Wirklichkeit nach ihrer Weise erkennen und das Material für die reale Philosophie ausmachen, noch die Künste, welche der Idee ein sinnliches Dasein geben. Ebenso galt 'das Recht', das Anerkanntsein des wirklichen Menschen, nicht in den gesellschaftlichen Verhältnissen, sondern 'anderswo' als hier. In dieser Abwesenheit der Vernünftigkeit des Wirklichen, oder der Vernünftigkeit, die ihre Wirklichkeit an dem Dasein hat, bestand die Barbarei selbst des Denkens, sich in einer anderen Welt zu halten und den Begriff der Vernunft nicht zu haben, — den Begriff, dass die Gewissheit seiner selbst alle Wahrheit ist.

Der abgesonderte Gedanke nun hat einen Inhalt, die intelligible Welt, als eine für sich bestehende Wirklichkeit, an die sich der Gedanke wendet. Sein Verhalten ist hier mit demjenigen zu vergleichen, wenn der Verstand sich an die sinnliche und wahrgenommene Welt wendet, sie als die Substanz zugrundelegt, daran einen festen Gegenstand hat, und darüber räsonniert; er ist dann nicht die selbstständige Bewegung der eigentlichen Philosophie, welche das Wesen durchdringt und es ausspricht, sondern findet nur Prädicate von ihm. So hat die 'scholastische' Philosophie die intelligible Welt der christlichen Religion, Gott und alle daran geknüpften Begebenheiten desselben, zum selbstständigen Gegenstande, und der Gedanke betrachtet, dass Gott unveränderlich, ob die Materie ewig, der Mensch frei sei u. s. w., — wie der Verstand sich über das Erscheinende und Wahrgenommene hin- und hertreibt. Hier war nun die scholastische Philosophie der endlosen Beweglichkeit der bestimmten Begriffe preisgegeben; die Kategorien von 'Möglichkeit' und 'Wirklichkeit', 'Freiheit' und 'Notwendigkeit', 'Beschaffenheit' und 'Substanz' u. s. f., sind eben von dieser Natur, nichts Festes, sondern reine Bewegungen zu sein. Irgend etwas, bestimmt als Mögliches, wandelt sich ebenso in das Entgegengesetzte um und muss... aufgegeben werden, und die Bestimmung lässt sich nur durch eine neue Unterscheidung retten, indem sie von 'einer' Seite aufgegeben, von einer 'anderen' festgehalten werden muss. Die Scholastiker sind so wegen ihres endlosen 'Distinguierens' berüchtigt. Zum Behufe dieser Bestimmungen durch den abstracten Begriff war denn eben die aristotelische Philosophie herrschend, aber nicht in ihrem ganzen Umfange, sondern das aristotelische Organon und zwar ebenso sehr nach seinen Denkgesetzen als nach den metaphysischen Begriffen, den Kategorien.[1]) Diese abstracten Begriffe in ihrer Bestimmtheit machten den Verstand der scholastischen Philosophie aus, der nicht über sich hinaus zur Freiheit kommen noch die Freiheit der Vernunft zu erfassen vermochte.

Mit dieser endlichen Form ist auch unmittelbar ein endlicher Inhalt verbunden. Von einer Bestimmung wird zur anderen fortgegangen und solche Bestimmungen als besondere sind endliche überhaupt; die Bestimmung verhält sich da als äusserlich, nicht als sich mit sich zusammenschliessend. Die Folge dieser Bestimmung ist, dass sich das Denken wesentlich als 'schliessend' benehmen wird, denn 'Schliessen' ist die Weise des formal logischen Fortgangs. Das Philosophieren bestand also in einem schulgerechten syllogistischen 'Räsonnieren'. Wie die 'Sophisten' Griechenlands zum Behufe der Wirklichkeit sich in den abstracten Begriffen herumtrieben, so die 'Scholastiker' des Mittelalters zum Behufe ihrer intellectualen Welt. Jenen galt das Sein, das sie teils gegen die Negativität des Begriffes retteten, teils eben damit durch ihn rechtfertigten. Ebenso war der Scholastiker vorzügliches Treiben, die Grundlage, die christliche Intellectualwelt gegen die Verwirrung des Begriffes zu retten und sie durch ihn ihm gemäss zu erweisen; die allgemeine Form der scholastischen Philosophie besteht also darin, dass ein 'Satz' aufgestellt, die 'Einwände' gegen ihn vorgebracht und diese durch 'Gegensyllogismen' und 'Unterscheidungen' widerlegt wurden. Die Philosophie war deswegen nicht von der Theologie geschieden, wie sie es 'an sich' nicht ist, indem eben die Philosophie das Wissen vom absolu-

---

[1]) *'Quaestio', 'objecta' und 'conclusio' der scholastischen Dialektik findet man bei Aristoteles Eth. Nic. 7 : 1. 5 (Eth. Eud. 6 : 1. 5) angedeutet.* (B.)

ten 'Wesen', d. h. Theologie', ist.[1]) Aber jener Theologie war die christliche absolute Welt ein als eine Wirklichkeit geltendes System, wie für die griechischen Sophisten die gemeine Wirklichkeit. Der eigentlichen Philosophie blieben also vornehmlich nur die Gesetze des Denkens und die Abstractionen übrig.

A. VERHÆLTNIS DER SCHOLASTISCHEN PHILOSOPHIE ZUM CHRISTENTUM.

Bei den Scholastikern hatte demnach das Philosophieren denselben Charakter der Unselbstständigkeit als früher bei den christlichen Kirchenvätern und bei den Arabern. Die fertige Kirche hat in den germanischen Nationen ihren Sitz gehabt, und durch ihre Constitution das Philosophieren bedingt. Die christliche Gemeinde hatte sich zwar in der römischen Welt ausgebreitet, besonders aber im Anfang nur so, dass sie eine eigene Gemeinschaft bildete, von der die Welt aufgegeben war, und die keinen Anspruch machte zu 'gelten'; oder ihre Ansprüche darauf waren nur 'negativ', indem die Individuen in der Welt nur 'Märtyrer' waren[2]), oder ihr entsagten. Aber die Kirche ist auch herrschend geworden; ost- und weströmische Kaiser sind Christen geworden, und die Kirche hat so eine öffentliche, unverkümmerte Existenz erlangt, die vielen Einfluss auf das Weltliche bekommen hat.[3]) Die politische Welt aber ist in die Hände der

---

[1]) *Man erwäge hier beiläufig, dass das absolute oder wirklich unendliche Wesen nicht 'erscheint' oder 'da ist', indem es über Dasein, Erscheinung und überhaupt Bestimmtheit oder Endlichkeit hinausgeht, — dass es in aller Endlichkeit 'gilt', ohne irgendwo und irgendwann ohne Weiteres zu 'existieren'.* (B.)

[2]) *Philo der Jude: „Ein auserwählter Kleros (Gottes) heisst der Bund weiser Seelen." ('De plant. Noë' 13.) Nur die Weisen sind die Auserwählten! Vgl. jetzt das von dem römischen Hippolyt (de HH. 9 : 12) erwähnte 'zum Kleros gehören' samt dem 'clero nostro' Cyprians (Ep. 40 Gersdorf) und man wird schon einsehen, dass der auserwählte Weise der vorchristlichen Gnosis zum auserwählten Vorgänger der von derselben erzeugten christlichen Gemeinde hat werden müssen, in der ja fortwährend 'Martyres' oder Zeugen Gottes vonnöten waren. 'Testis veri' ist der Weise nach Seneca (Ep. 20 : 9) und auch nach Epiktet (Diss. 1 : 29. 46, 3 : 26. 28) hat Gott an den Weisen seine 'Martyres' oder Zeugen; so sagt zunächst zu den auserwählten Aposteln (Apg. 1 : 2) der auferstandene oder zum Christus gewordene (Apg. 2 : 36) Chrestus: „Ihr werdet meine Zeugen sein." (Apg. 1 : 8; vgl. Luc. 24 : 48.) „Zwölf," sagt der alexandrinische Barnabas (8 : 3), „zu einem Zeugnis der Stämme, weil es zwölf Stämme Israels giebt." Alfred Loisy im Jahre 1903: „La mission des apôtres est celle de l'Église; apôtres et Église la tiennent du Christ ressuscité." ('Autour d'un petit livre' p. 167.) Nach Seneca jedoch (Ep. 88 : 32) ist zur Weisheit die Gelehrtheit nicht unentbehrlich, und so hat auch der weniger 'Geistige' als 'Seelenhafte' zum Zeugen der Wahrheit werden können, was er dann aber selbstverständlich vorzüglich mit seiner Seele (oder seinem Leben) tun musste. Ireneus von Lyon (4 : 30. 3) um 185: „Wir wandeln furchtlos auf den Strassen, und schiffen wohin wir wollen." Origenes ('gegen Celsus' 3 : 18) im Jahre 248: „Eine kleine Schar, die leicht zu zählen ist, hat um des Glaubens willen den Tod erleiden müssen." Cyprian 'von den Gefallenen' 7: „Sogleich bei den ersten Worten des drohenden Feindes hat eine sehr grosse Anzahl von Brüdern den Glauben verraten und ist nicht durch den Andrang der Verfolgung zu Boden geworfen, sondern hat durch freiwilligen Fall sich selbst darniedergeworfen." Ernest Havet im Jahre 1884: L'église a fait infiniment plus de martyrs qu'elle-même n'en a jamais eu." ('Le christianisme et ses origines' 4 : 481.)* (B.)

[3]) *Zunächst hiess es alsbald: „Cesset superstitio; sacrificiorum aboleatur insania. Nam quicunque contra legem divi principis parentis nostri et hanc nostræ mansuetudinis ausus fuerit sacrificia celebrare, competens in eum vindicta et præsens sententia exseratur." (Cod. Theod. 16 : 10, 2—4.)* (B.)

germanischen Nationen gefallen; damit ist eine neue Gestalt entstanden, und dieser gehört die scholastische Philosophie an. Wir kennen diese Revolution als 'Völkerwanderung'. Frische Stämme haben sich über die alte römische Welt ergossen und sich darin festgesetzt; sie haben so auf den Trümmern der alten Welt ihre neue Welt erbaut, — ein Bild, welches uns noch jetzt der Anblick Roms gewährt, wo die Pracht der christlichen Tempel zum Teil Reste der alten sind und die neuen Paläste auf und unter Ruinen stehen.

1. Das Hauptelement im Mittelalter ist diese 'Entzweiung', dieses 'Gedoppelte': es zeigen sich in ihm 'zwei' Nationen, 'zwei' Sprachen. Wir sehen Völker, die vorher geherrscht haben, eine vorhergehende Welt, die eigene Sprache, Künste, Wissenschaften fertig hatte, und auf dieses ihnen Fremde setzten sich die neuen Nationen, die so in sich gebrochen angefangen. Wir haben so in dieser Geschichte nicht vor uns die Entwickelung einer Nation aus sich selbst, sondern als ausgehend vom Gegensatz, und die mit diesem Gegensatz behaftet ist und bleibt, ihn in sich selbst aufnimmt und zu überwinden hat. Diese Völker haben so auf diese Weise die Natur des geistigen Processes an sich dargestellt. Der Geist ist dies, sich eine 'Voraussetzung' zu machen, das 'Natürliche' sich als 'Widerlage' zu geben, sich davon zu unterscheiden, es so zum Objecte zu haben, und dann erst diese Voraussetzung zu 'bearbeiten', zu 'formieren', und so aus sich 'hervorzubringen', zu 'erzeugen', in sich zu reconstruieren. Deswegen ist das Christentum in der römischen wie in der byzantinischen Welt als 'Kirche' zwar triumphierend geworden, allein beide sind nicht fähig gewesen, die neue Religion in sich zu 'betätigen' und aus diesem Princip eine neue Welt hervorzubringen. Denn in beiden war ein fertiger Charakter: Sitte, Gesetze, Rechtszustand, Reichsverfassung (wenn es 'Verfassung' genannt werden kann), politischer Zustand, Geschicklichkeiten, Kunst, Wissenschaft, geistige Bildung, — kurz alles war schon 'fertig'. Hingegen der Natur des Geistes ist es nur gemäss, dass diese gebildete Welt aus ihm erzeugt werde und diese Erzeugung vor sich gehe durch die Gegenwirkung, durch die Assimilation eines Vorhergegangenen. Diese Eroberer also haben sich festgesetzt in einem Fremden und sind die Herrschenden darüber gewesen, aber zugleich sind sie in die Gewalt eines neuen Geistes gekommen, der ihnen überhaupt auferlegt worden ist. Obgleich herrschend einerseits, sind sie also andererseits durch das Geistige beherrscht worden, indem sie sich zu demselben empfänglich verhalten haben.

Die geistige Idee oder die 'Geistigkeit' ist hineingelegt worden in die Stumpfheit des Gemüts und des Geistes dieser rohen Barbaren; ihr Herz ist damit durchstochen worden. Die rohe Natur ist der Idee auf diese Weise als eine unendlich entgegengesetzte immanent geworden, oder es ist in ihnen die unendliche 'Qual', das entsetzliche 'Leiden' entzündet, so dass sie selbst als ein... gekreuzigter Christus dargestellt werden können. Diesen 'Kampf' in sich hatten sie zu bestehen, und eine Seite desselben ist die Philosophie, die später sich unter ihnen eingestellt hat und zunächst als ein 'Gegebenes' überkommen ist. Es sind noch ungebildete Völker, aber tief an Herz und Gemüt bei barbarischer Dumpfheit; in diese ist dann das Princip des Geistes gelegt worden, und damit ist diese Qual, dieser 'Kampf des Geistes und des Natürlichen' notwendig gesetzt. Die Bildung fängt hier vom ungeheuersten Widerspruch an, und diesen hat sie aufzulösen. Es ist ein Reich der Qual, aber des 'Fegefeuers', denn es ist der 'Geist', der in der Qual ist, nicht ein 'Tier'; der Geist aber stirbt nicht, son-

dern geht aus seinem Grabe hervor. Die zwei Seiten dieses Widerspruchs sind wesentlich so im Verhältnis gegen einander dass es das Geistige ist, was über Barbaren regieren soll.

Die wahrhafte Herrschaft des Geistes kann aber nicht Herrschaft in dem Sinne sein, dass das Gegenüberstehende ein Unterworfenes ist; der Geist an und für sich kann den subjectiven Geist, zu dem er sich verhält, nicht als einen äusserlich Gehorchenden, Knechtischen gegenüber haben, denn dieser ist selbst Geist, sondern die Herrschaft muss die Stellung haben, dass der Geist im subjectiven Geiste mit sich selbst in Harmonie sei. Das Allgemeine ist also jener Gegensatz, worin das Eine nur die Macht haben kann mit Unterwerfung des Anderen, — der aber das Princip der Auflösung schon in sich enthält, indem der Geist herrschen soll. Und deshalb ist die folgende Entwickelung nur die, dass der Geist als 'Versöhnung' zur Herrschaft kommt. Dazu gehört, dass das subjective Bewusstsein, Gemüt, Herz nicht nur, sondern auch die weltliche Herrschaft, das Gesetz, die Institutionen, das menschliche Leben u. s. f., so weit dies im Geiste steht, vernünftig wird. Wir haben bei Platon in seinem Staate die Idee gesehen, dass die 'Philosophen' regieren sollen. Jetzt ist die Zeit, in der ausgesprochen wird, dass 'das Geistige' herrschen solle, aber dieses Geistige hat den Sinn erhalten, dass das 'Geistliche', die 'Geistlichen' herrschen sollen. Das Geistige ist so zur besonderen 'Gestalt', zum 'Individuum' gemacht; aber der rechte Sinn ist, dass 'das Geistige' als solches' das 'Bestimmende' sein soll, was bis auf unsere Zeiten gegangen ist. So sehen wir in der französischen Revolution, dass der abstracte Gedanke herrschen soll: nach ihm sollen Staatsverfassung und Gesetze bestimmt werden, er soll das Band unter den Menschen ausmachen, und das Bewusstsein der Menschen soll sein, dass das, was unter ihnen gilt, abstracte Gedanken sind, Freiheit und Gleichheit das Geltende ist, in welchem auch das Subject seinen wahren Wert selbst in Beziehung auf die Wirklichkeit hat.

Eine Form dieser Versöhnung ist auch die, dass das Subject in sich selbst mit sich, wie es steht und geht, mit seinen Gedanken, seinem Wollen, mit seinem Geistigen, zufrieden ist, so dass sein Wissen, sein Denken, seine Ueberzeugung zum Höchsten geworden ist, die Bestimmung des Göttlichen, des an und für sich 'Geltenden' hat. Das Göttliche, Geistige ist so in meinen subjectiven Geist gesetzt, identisch mit mir; ich selbst bin das Allgemeine, und es gilt nur, wie ich es unmittelbar weiss. Diese Form der Versöhnung ist die neueste, — aber die einseitigste. Denn das Geistige ist da nicht als objectiv bestimmt, sondern nur aufgefasst, wie es in meiner Subjectivität ist, in meinem Gewissen; meine Ueberzeugung als solche wird für das Letzte genommen, und das ist die formale Versöhnung der Subjectivität mit sich. Hat die Versöhnung diese Gestalt, so hat die Stellung, von der wir vorhin sprachen, kein Interesse mehr; es ist nur etwas Vergangenes, Historisches. Ist die Ueberzeugung, wie sie sich unmittelbar im Inneren jedes Subjectes offenbart, das Wahre, das Anundfürsichseiende, so ist dieser Gang der Vermittelung Gottes, als des Wahren und Anundfürsichseienden, mit dem Menschen nicht mehr Bedürfnis in uns. Ebenso haben dann die Lehren der christlichen Religion die Stellung eines Fremdartigen, einer besonderen Zeit Angehörigen mit dem sich jene Menschen bemüht haben. Dass die Idee an und für sich concret und als Geist im Verhältnis des Gegensatzes zum Subject ist, dies ist verschwunden, und erscheint

nur als 'vergangen'. Insofern hat das, was ich vom Princip des christlichen Lehrbegriffes gesagt habe und noch von den Scholastikern sagen werde, nur Interesse auf dem Standpunkte, den ich angegeben habe, wo die Idee in ihrer concreten Bestimmung interessiert, nicht auf dem Standpunkte der unmittelbaren Versöhnung des Subjectes mit sich selbst.

2. Näher haben wir nun zu betrachten den Charakter des Gegensatzes zur Vergleichung mit dem Philosophieren, und hierbei ist kurz an das Geschichtliche zu erinnern, jedoch nur an die Hauptmomente. Das Erste ist der Gegensatz im Weltzustande. Diese Gestalt des Gegensatzes, wie sie in der Geschichte erscheint, ist die Geistigkeit, die als solche die Geistigkeit des 'Herzens' sein soll; der Geist ist aber Einer, und so ist die 'Gemeinschaft' derer, die in dieser Geistigkeit stehen, gesetzt. So entsteht eine 'Gemeinde', die dann eine äusserliche Anordnung wird, und sich so, wie wir sahen, zur 'Kirche' ausbreitet.[1]) Insofern der Geist ihr Princip ist, so ist sie, als das Geistige, unmittelbar 'allgemein'[2]), denn das Einzelnsein in der Empfindung, Meinung u. s. f. ist geistlos. Die Kirche organisiert sich, geht aber selbst fort zum weltlichen Dasein, zum Reichtum, zu Gütern, wird selbst 'weltlich' mit allen Leidenschaften der Rohheit, -- denn das Geistige ist nur erst das 'Princip'.[3]) Das Herz, welches zum Dasein, zur Weltlichkeit gehört, und dieses ganze Verhältnis unter den Menschen ist nach jenen Neigungen, Begierden, Leidenschaften, nach jener Rohheit noch bestimmt. Die Kirche hat so das geistige Princip nur in sich, ohne dass es wahrhaft 'real' ware, und so, dass die weiteren Verhältnisse noch nicht vernünftig sind, denn so sind sie vor der 'Entwickelung' des geistigen Princips in der Welt. Ohne dass das Weltliche dem Geistigen angemessen ist, ist das Weltliche auch vorhanden als Dasein, und ist das unmittelbar natürliche Weltliche; so wird die Kirche in ihr selbst das unmittelbar natürliche Princip haben. Alle Leidenschaften, die Herrschsucht, Habsucht, Gewalttätigkeit, den 'Betrug'[4]), Raub, Mord, Neid, Hass, alle diese Laster der Rohheit wird sie an

---

[1]) *Siehe davon um 135 den Anfang in einer aus dem Clerus der römischen Gemeinde hervorgegangenen Schrift: 1 Clem. 37 : 1—4, und vergleiche mit der angedeuteten Stelle, was nach Eus. H. E. 6 : 43. 11 schon der römische Bischof Cornelius (250—252) an Fabius von Antiochien geschrieben hat.* (B.)

[2]) *„Die katholische Ekklesia", wie in Rom schon der gnostische 'Ignaz' (ad Smyrn. 8 : 2) und kurz nachher in Alexandrien auch Clemens (Strom. VII, 764. 765 Sylb.) redet. Vgl. Matth. 24 : 14, 28 : 19, Marc. 13 : 10, Luc. 14 : 23, 24 : 47 u. s. w. Man übersehe nicht, dass dies zum jüdischen Messianismus nicht stimmt und dem kirchlichen Christentum ein 'evangelisches' Quidproquo zugrundeliegt.* (B.)

[3]) *Hegel will sagen 'Keim' oder 'Anlage'.* (B.)

[4]) *„Wie nach Max Müller die älteren Vedas in Indien gemäss der späteren tatsächlichen Entwicklung überarbeitet und erweitert worden, so mochte auch die päpstliche Kirche... der Fictionen und Unterschiebungen nicht entbehren. Selbst als die Humanisten und protestantischen Kritiker eine ganze Reihe literarischer Fälschungen, deren die Scholastiker sich anstandslos bedient, aufgedeckt hatten, wollte die theologische Leibwache des Papsttums diese morschen Stützen ihres Systems aufrecht halten. Die Abfassung des apostolischen Symbolums und der Canones der Apostel durch die Apostel selbst, die Echtheit des falschen Dionysius, der dem römischen Clemens zugeschriebenen Schriften, der constantinischen Schenkungsurkunde, der pseudoisidorischen Decretalen, des Pseudocyrill, der unterschobenen Canones von Nicaea, der apokryphen Liturgien u. s. w. wurden bis ins siebenzehnte, teilweise bis ins achtzehnte Jahrhundert römischerseits verteidigt...*

sich haben, und sie gehören ebenso zum Regiment. Diese Herrschaft ist also schon, obgleich sie Herrschaft des Geistigen sein soll, eine Herrschaft der Leidenschaft; so hat die Kirche meistenteils Unrecht nach dem Princip der Weltlichkeit, — aber sie hat Recht nach der geistigen Seite.

Die neue Religion hat daher die Weltanschauung in zwei Welten, in die intellectuale aber subjectiv nicht gedachte, und in die zeitliche, getrennt. Deswegen zerfiel das allgemeine Leben in zwei Teile, in zwei 'Reiche'. Dem 'geistlich-weltlichen' Reiche steht schroff gegenüber das 'weltliche' Reich für sich, der 'Kaiser' gegen 'Papst', Papsttum und Kirche, kein 'Staat', sondern eine weltliche 'Herrschaft': jene die 'jenseits' liegende, diese die 'diesseits' liegende Welt. Zwei absolut wesentliche Principien zerschlagen sich an einander; die weltliche Rohheit, die Knorrigheit des individualen Wollens erzeugt die härteste, fürchterlichste Entgegensetzung. Für die nunmehr eintretende Bildung steht daher diese nicht vollendete Realität als wirkliche Welt ihrer Gedankenwelt entgegen und sie erkennt eine in der anderen nicht; sie hat zweierlei Haushaltungen, zweierlei Maass und Gewicht, die sie nicht zusammenbringt, sondern eins fern vom anderen hält.

Das geistliche Reich hat als 'Kirche' zugleich eine unmittelbare Gegenwart gemeiner Wirklichkeit, das weltliche aber, sowohl als äusserliche Natur wie als das eigentümliche Selbst des Bewusstseins, keine Wahrheit und Wert in sich, sondern diese als ein jenseits seiner, und was davon in ihm leuchtet, wird ihm als ein Unbegreifliches, völlig Fertiges von aussen gegeben. Das weltliche Reich soll also dem geistigen Reiche, das weltlich geworden ist, 'unterworfen' sein; der Kaiser wird so 'Kirchenvogt' (advocatus ecclesiæ). Das Weltliche stellt sich einerseits für sich, ist aber mit dem Anderen in Vereinigung, so dass es das Geistliche als herrschend anerkennt. In diesem Gegensatze muss ein Kampf entstehen eben wegen des Weltlichen, welches in der Kirche selbst ist, und ebenso wegen des schlechten Weltlichen, des Gewalttätigen, der Barbarei in dem weltlichen Regiment für sich. Der Kampf aber muss zunächst zum Nachteil des Weltlichen ausfallen, denn ebenso wie es sich für sich stellt, so anerkennt es auch das Andere, muss sich diesem, dem Geistigen und dessen Leidenschaften, mit Ehrfurcht unterwerfen. Die tapfersten, edelsten Kaiser sind von Päpsten, Cardinälen, Legaten, auch Erzbischöfen und Bischöfen in den Bann getan worden und konnten nichts dagegen tun, sich nicht auf die äusserliche Macht verlassen, denn sie war in sich gebrochen, und so waren sie immer die Besiegten und mussten nachgeben.

Was nun zweitens die Sitte in den Individuen anbetrifft, so sehen wir einer-

---

Wie stark die Anhänglichkeit an anerkannten Apokryphen in diesen Kreisen ist, zeigt die Tatsache, dass in der Zeit der Not der officielle Advocat der vaticanischen Dogmen während des Concils, der Erzbischof Cardoni, tapfer mit pseudoisidorischen Stellen stritt." J. Langen 1898 in der 'Revue internationale de théologie', 6:737. — Pius X von den 'Modernisten': „In conscribendis historiis specie adserendæ veritatis quidquid Ecclesiæ maculam videtur adspergere, id manifesta quadam voluptate in lucem diligentissime ponunt; sacras populares traditiones apriorismo quodam ducti delere omni opere conantur, sacras reliquias vetustate commendatas despectui habent." Und von den einzusetzenden Wächtern: „Libros ne negligant in quibus piæ cujusque loci traditiones aut sacræ reliquiæ tractantur, neu sinant ejusmodi quæstiones agitari in ephemeridibus vel in commentariis fovendæ pietati destinatis." — (B.)

seits hier die Religion in diesem Zustand ihre wahrhaft edle und schöne Gestalt nur in wenigen einzelnen Individuen haben, und zwar in solchen Gemütern, die der Welt abgestorben, von ihr entfernt sind, die sich in der Empfindung halten und in einem kleinen Kreise lebend sich auf die Sphäre der Religion beschränken können; so in Weibern des Mittelalters, oder in Mönchen oder anderen Einsiedlern, die sich in der zusammengezogenen — contracten — Innigkeit des Herzens, worin das Geistige unendlich geltend ist, aber als in einer Wirklichkeitslosigkeit, halten können. Die eine Wahrheit stand isoliert im Menschen, die ganze Wirklichkeit des Geistes war noch nicht von derselben durchdrungen. Auf der anderen Seite ist es aber notwendig, dass der Geist als Wille, Triebe, Leidenschaft noch eine ganz andere Stellung, Ausbreitung und Verwirklichung als solche einsame Contraction fordert, — dass die Welt einen ausgedehnteren Kreis des Daseins, einen wirklichen Zusammenhalt der Individuen, Vernünftigkeit und Gedanken in den wirklichen Verhältnissen und den Handlungen erfordert. Dieser Kreis der Verwirklichung des Geistes, das menschliche Leben, ist aber zunächst abgeschnitten von jener geistigen Region der Wahrheit. Die subjective Tugend hat mehr den Charakter des Schmerzes und der Entbehrung für sich; die Sittlichkeit ist in der Auffassung dieser Zeit eben dieses Sich-Entziehen, Aufgeben, und die Tugend gegen Andere hat nur den Charakter der 'Mildtätigkeit', ein Momentanes, Zufälliges, Verhältnisloses. Alles das, was einstweilen zur Wirklichkeit gehört, ist so nicht durchgebildet durch die Wahrheit, die nur ein 'Himmlisches', ein Jenseits ist. Die Wirklichkeit, das Irdische ist damit gottverlassen und so Willkür; also einzelne wenige Individuen sind 'heilig', die anderen 'unheilig'. Wir sehen in diesen anderen die Abwechselung der Heiligkeit eines Moments in der Viertelstunde des Cultus und dann wochenlang ein Leben der rohesten Eigensüchtigkeit, Gewalttat und grausamsten Leidenschaft. Die Individuen fallen aus einem Extrem in's andere, von dem Extrem der rohesten Unbändigkeit und Barbarei, des Selbstwillens, in das der Entsagung von allem, der Besiegung aller Neigungen u. s. f.

Das Heer der Kreuzfahrer giebt uns das grösste Beispiel hievon. 'Zu heiligen Zwecken' ziehen sie aus, auf dem Zuge aber verfallen sie in alle Leidenschaften, wobei die Anführer ihnen vorangehen; die Individuen lassen sich in Gewalt, Abscheulichkeit aus. Nachdem sie den Zug auf das kopfloseste, auf die unverständigste Weise gemacht und tausende verloren haben, kommen sie vor Jerusalem an; es ist schön, als sie Jerusalem ansichtig waren, hier alle, Busse tuend, ihr Herz zerknirschend, auf die Stirne fallen und anbeten zu sehen. Aber dies ist nur ein Moment, der auf monatlange Tollheit, Dummheit, Gemeinheit gefolgt ist, die sich überall auf ihrem Zuge bewies. — Da von höchster Tapferkeit begeistert stürmen und erobern sie die heilige Stadt und darauf.... baden sie sich in Blut, sind unendlich grausam, wüten in viehischer Wildheit. Davon sind sie wieder zur Zerknirschung und Busse übergegangen; dann stehen sie 'versöhnt' und 'geheiligt' auf von den Knien und überlassen sich wieder allen Kleinlichkeiten elender Leidenschaften, des Eigennutzes und Neides, des Geizes und der Habsucht, sind für ihre Lüste tätig und ruinieren den Besitz, den sie sich durch ihre Tapferkeit erworben haben. Dies kommt daher, weil das Princip nur als 'abstractes' Princip in ihnen, im Inneren, und die Wirklichkeit des Menschen noch nicht geistig ausgebildet ist. Dies ist die Art und Weise des Gegensatzes in der Wirklichkeit.

Was drittens den Gegensatz im 'Inhalt' der Religion, im religiösen Bewusstsein anbetrifft, so hat er viele Gestalten; es ist jedoch hier nur an das Innerste zu erinnern. Einerseits ist die Idee von Gott, dass er als die Dreieinigkeit 'erkannt' wird; das Andere ist der 'Cultus', d. h. der Process der Individuen, sich dem Geiste, dem Gott angemessen zu machen [1]), die Gewissheit davon zu haben, in das Reich Gottes einzugehen. Eine fertige Kirche ist eine Wirklichkeit des Reichs Gottes auf Erden, so dass dieses für jeden Menschen Gegenwart hat, jedes Individuum im Reiche Gottes lebt und leben soll. In diese Anstalt fällt die Versöhnung eines jeden Individui; dadurch wird es Bürger dieses Reichs, und erhält Anteil am Genuss dieser Gewissheit. Diese Versöhnung ist nun aber daran geknüpft, dass in Christo die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur angeschaut wird, d. h. wie der Geist Gottes im Menschen sein soll. Dieser Christus darf also nicht sein als ein gewesener [2]) und das Leben der Versöhnung nicht als eine 'Erinnerung' an den Vergangenen, sondern wie die Frommen Christum im Himmel schauen [3]), so soll auch auf Erden Christus ein Gegenstand sein, der ebenso geschaut werden kann. [4]) Sodann soll der Process vorhanden sein, dass das Individuum mit diesem ihm Gegenständlichen vereint, dieses mit ihm identisch wird; diese Geschichte Christi, dass Gott sich als Mensch erweist, der sich aufopfert und durch diese Aufopferung sich zur Rechten.... Gottes erhebt, wird immer am Individuum in diesem höchsten Punkte, der 'das Messopfer' heisst, vollbracht. Das Vermittelnde, zu dem das Individuum sich im Cultus verhält, ist als das Objective, dessen das Individuum teilhaftig werden soll, als 'Hostie' und als Genuss derselben, in der Messe immer noch vorhanden. Diese Hostie gilt einerseits als gegenständlich für das Göttliche; andererseits ist sie der Gestalt nach ein ungeistiges, äusserliches Ding. Das ist aber der tiefste Punkt der 'Æusserlichkeit' in der Kirche, denn vor dem Dinge in dieser vollkommenen Æusserlichkeit muss das Knie gebeugt werden, — nicht sofern es Gegenstand des Genusses ist. [5]) Luther hat diese

---

[1]) *Der Cultus setzt Entzweiung voraus und soll die Einheit wiederherstellen.* (B.)

[2]) *Pius X tadelnd von den Lehren der 'Modernisten': „Christiani omnes vitam Christi vivere dicendi sunt." Vgl. jedoch Phil. 1:21 u. Gal. 2:20.* (B.)

[3]) *„Donec seculum finiatur sursum est Dominus, sed tamen et hic nobiscum est veritas Domini; corpus enim in quo resurrexit in uno loco oportet esse, veritas autem ejus ubique diffusa est." Augustin. (Tract. 30 in Joh. ab init.) — Thomas: „Deus est in omnibus rebus." (S. Th. 1:8, 1.) „Ipse summa et prima veritas est." (S. Th. 1:16. 5.)*

[4]) *Augustin: „Quomodo est panis corpus ejus? Et calix, vel quod habet calix, quomodo est sanguis ejus? Corpus Christi si vis intellegere apostolum audi dicentem fidelibus: 'Vos autem estis corpus Christi et membra'. (1 Cor. 12:27.) Si ergo vos estis corpus Christi et membra mysterium vestrum in mensa dominica positum est; mysterium vestrum accipitis. Ad id quod estis Amen respondetis et respondendo subscribitis." (Serm. 272.) „Ecclesia catholica sola est corpus Christi, cujus ille caput est salvator corporis sui." (Ep. 185, 50.) Gelegentlich erwähnt Augustin auch das „convivium, in quo corporis et sanguinis sui 'figuram' discipulis commendavit et tradidit" (comm. in Ps. 3); „ich könnte auch," sagt er ein anderes Mal, „das Obige so auslegen, dass es 'de signo' gesagt wäre. Denn der Herr stand nicht an, zu sagen 'dies ist mein Leib', „cum 'signum' daret corporis sui." (Contra Adimant. Manich. 12.) Thomas: „Nullo modo corpus Christi est in hoc sacramento localiter." (S. Th. 3:76, 5.) Der Catechismus Romanus (2:4, 42): „doceant (parochi) Christum Dominum in hoc sacramento ut in loco non esse."* — (B.)

[5]) *„In der 'Hostie' wird Christus als 'gegenwärtig' dargestellt; das Stückchen Brot, durch den Priester geweiht, ist der gegenwärtige Gott." ('Ph. der Gesch.',*

Weise verändert; er hat in dem, was das Abendmahl genannt wird, den 'mystischen' Punkt beibehalten, dass das Subject in sich das Göttliche empfange, aber behauptet, dass es nur insofern göttlich sei, als es in dieser subjectiven Geistigkeit des Glaubens genossen werde und aufhöre, ein äusserliches Ding zu sein.[1] In der Kirche des Mittelalters aber, in der katholischen Kirche überhaupt, ist die Hostie auch als äusserliches Ding verehrt, so dass, wenn eine Maus eine Hostie frisst, sie und ihre Excremente zu verehren sind[2]; da hat denn das Göttliche vollkommen die Gestalt der Æusserlichkeit. Dies ist der Mittelpunkt des ungeheuren Gegensatzes, der einerseits aufgelöst ist, andererseits im vollkommenen Widerspruche bleibt, so dass die Hostie, noch als bloss äusserliches Ding festgehalten, dennoch dieses Hohe, Absolute sein soll.

Mit dieser Æusserlichkeit ist verbunden die andere Seite, das Bewusstsein über dieses Verhältnis; da ist denn das Bewusstsein des Geistigen, dessen, was die Wahrheit sei, im Besitz einer 'Priesterschaft'. So als Ding ist es natürlich auch im Besitz eines Anderen, von welchem es, da es ein Ausgezeichnetes ist, diese Auszeichnung zu erhalten hat, d. h. 'geweiht' werden muss, was auch nur eine äusserliche Handlung von Individuen ist.[3] Dem Dinge diese Auszeichnung zu geben, das ist im Besitze der Kirche; von ihr empfangen es die 'Laien'.

S. 476 der Reclamausgabe.) „Indem Gott so als Æusserliches in dem Abendmahl, diesem Mittelpunkte der Lehre, gewusst wird, ist diese Æusserlichkeit die Grundlage der ganzen katholischen Religion; es entsteht so die Knechtschaft des Wissens und Handelns. Durch alle weiteren Bestimmungen geht diese Æusserlichkeit, indem das Wahre als Festes, Æusserliches, vorgestellt ist." ('Ph. der Rel.', S. 691 der Leidener Ausgabe.) (B.) *Der alte Römer Sallust: „Religio nihil nisi cultus." (Cat. 12.)* (B.)

[1] *„Luther stellte den grossen Satz auf, dass die Hostie nur etwas sei, und Christus nur empfangen werde, im Glauben an ihn; ausserdem sei die Hostie nur ein äusserliches Ding, das keinen grösseren Wert habe als jedes andere." ('Ph. der Gesch.' S. 477.) „Die sinnliche Gegenwart sei für sich nichts und auch die Consecration mache die Hostie nicht zu einem Gegenstande der Verehrung, sondern der Gegenstand sei allein im Glauben und so im Verzehren und Vernichten des Sinnlichen die Vereinigung mit Gott und das Bewusstsein dieser Vereinigung des Subjectes mit Gott. Hier ist das grosse Bewusstsein aufgegangen, dass ausser dem Genuss und Glauben die Hostie ein gemeines sinnliches Ding ist; allein im Geiste des Subjectes ist der Vorgang wahrhaft." ('Ph. d. Rel.' a. a. O.)* (B.)

[2] *Minucius Felix im Jahre 163: „Quanto verius de diis vestris animalia muta naturaliter judicant! Mures, hirundines, milvi non sentire eos sciunt: rodunt, conculcant, insident, ac nisi abigatis in ipso dei vestri ore nidificant." (Oct. 24.) Petrus Lombardus (gest. 1164): „Illud etiam sane dici potest quod a brutis animalibus corpus Christi non sumitur, etsi videatur. Quid ergo sumit mus, vel quid manducat? Deus novit." (Sent. 4 : 13 a.) Auch Joh. v. Fidanza (Bonaventura, 1221—'74) hat es noch für christliche Ohren unerträglich gefunden, in ventre muris vel cloaca corpus esse Christi; Thomas Aquinas (1224—'74) aber hat geschrieben: „Etiamsi mus vel canis hostiam consecratam manducet, substantia corporis Christi non desinit esse sub speciebus, quamdiu species illæ manent, sicut etiam si projiceretur in lutum. — Quidam autem dixerunt quod statim cum sacramentum tangitur a mure vel cane, desinit ibi esse corpus Christi, quod derogat veritati hujus sacramenti, ad quam pertinet quod manentibus speciebus corpus Christi sub iis esse non desinat." (S. Th. 3 : 80, 3.) Die römische Kirche zum allerheiligsten Sacrament: „Ave verum corpus natum de Maria virgine, vere passum, immolatum in cruce pro homine!"* (B.)

[3] *Cf. 1 Petri 2 : 9, Revel. 1 : 6, Just. Mart. Dial. 116, Iren. 4 : 8, 3, Tertull. de Exh. Cast. 7, August. de C. D. 20 : 10, Conc. Trid. sess. 23 can. 6.* (B.)

Ausserdem ist aber noch das Verhalten des Subjectes in ihm selbst, dass es der Kirche angehöre und ein wahrhaftes Mitglied derselben sei, zu betrachten. Auch nach der Aufnahme in die Kirche muss diese Teilhaftigkeit der Individuen an derselben hervorgebracht werden; das ist seine Reinigung von 'Sünden'. Dazu gehört aber, erstens überhaupt zu wissen, was Böses sei, zweitens, dass das Individuum das Gute und Religiöse wolle, drittens, dass der Mensch aus natürlicher Sündhaftigkeit fehle. Da nun doch das Innere, das Gewissen rechter Art sein soll, so müssen die begangenen Fehler aufgehoben und ungeschehen gemacht, der Mensch muss immer gereinigt, gleichsam von neuem getauft und von neuem aufgenommen, das ihn ausschliessende Negative immer von neuem weggenommen werden. Gegen diese Sündhaftigkeit sind nun positive Gebote, Gesetze gegeben, so dass nicht aus der Natur des Geistes gewusst werden kann, was gut und böse sei. So ist das göttliche Gesetz ein Æusserliches, was daher in jemandes 'Besitz' sein muss, und die Priesterschaft ist geschieden von den Anderen, so dass sie ausschliesslich weiss sowohl die Bestimmungen der Lehre als auch die 'Gnadenmittel', d. h. die Art und Weise, wie das Individuum im Cultus religiös ist und zur Gewissheit kommt, dass es des Göttlichen teilhaftig sei. Ebenso wie der Kirche in Beziehung auf den Cultus das Austeilen der Gnadenmittel als äusserlicher Besitz zukommt, so ist sie auch im Besitze der moralischen 'Würdigung' der Handlungen der Individuen, im Besitze des 'Gewissens', wie des 'Wissens' überhaupt, so dass das Innerste des Menschen, die Zurechnungsfähigkeit, in fremde Hände, an eine andere Person übergeht und das Subject bis in das Innerste 'selbstlos' ist. Die Kirche weiss auch, was das Individuum 'tun' soll: die Fehler desselben müssen gewusst werden und ein Anderer, die Kirche, 'weiss' sie; die Sünde muss 'abgetan' werden, und auch dieses geschieht auf eine äusserliche Weise, durch 'Abkaufen', 'Abfasten', 'Abprügeln', 'Abmarschieren', 'Pilgrimschaft' u. s. w. Das ist nun ein Verhältnis der Selbstlosigkeit, Ungeistigkeit und Geistlosigkeit des Wissens und Wollens in den höchsten Dingen sowohl wie in den trivialsten Handlungen. — Solche sind die Hauptverhältnisse der Æusserlichkeit in der Religion selbst, wovon dann alle weiteren Bestimmungen abhangen.

3. Damit ist uns nun auch jetzt das Verhältnis in der Philosophie näher bestimmt, aber in den barbarischen Völkern konnte das Christentum nur diese Form des Æusserlichseins haben, und dies gehört der Geschichte an. Denn der Stumpfheit und der fürchterlichen Wildheit derselben musste die Knechtschaft entgegengesetzt und durch diesen Dienst die Erziehung vollbracht werden. Unter solchem Joche dient die Menschheit; solche grause Zucht musste sie durchmachen, um die germanischen Nationen zum Geiste zu erheben. Aber dieser grause Dienst hat ein Ende, ein Ziel; er ist unendlicher Quell und unendliche Elasticität, die Freiheit des Geistes der Preis. Die Indier haben eben solchen Dienst, aber 'sie' sind unrettbar verlóren, an die Natur gebúnden, mit der Natur idéntisch, aber 'in sich gegen' die Natur. Das Wissen also ist innerhalb der Kirche eingeschränkt, aber auch bei diesem Wissen selbst liegt eine positive Autorität fest zu Grunde, und sie ist ein Hauptzug dieser Philosophie, deren 'erste' Bestimmung mithin die der 'Unfreiheit' ist. [1]) Das Denken erscheint

---

[1]) *Schopenhauer (1:540 Reclam): „Denn der Hauptcharakter der Scholastik ist doch wohl der von Tennemann sehr richtig angegebene, die Vormundschaft der*

also nicht als von sich ausgehend und sich in sich gründend, sondern als wesentlich 'selbstlos' und 'abhängig' von einem gegebenen Inhalt, der kirchlichen Lehre, die, obzwar selbst speculativ, doch auch die Weise des unmittelbaren Daseins äusserlicher Gegenstände in sich enthält.

In theologischer Form kann man sagen, das Mittelalter sei im Allgemeinen die 'Herrschaft des Sohnes', nicht des 'Geistes', denn dieser ist noch im Besitze der Priesterschaft.[1]) Der 'Sohn' ist das vom 'Vater' sich Unterscheidende, und aufgefasst als im Unterschiede 'bleibend', so dass der Vater in ihm nur 'an sich' ist; aber die Einheit beider ist erst 'der Geist', der Sohn als 'Liebe'.[2]) Halten wir uns ungehörig einen Augenblick bei dem 'Unterschiede' auf, ohne zugleich die 'Identität' zu setzen, so ist der Sohn 'das Andere', und so finden wir das Mittelalter bestimmt. Der Charakter der Philosophie im Mittelalter ist also zweitens ein Denken, ein Begreifen, ein Philosophieren, das mit festen 'Voraussetzungen' behaftet ist[3]), denn es ist nicht die denkende Idee in ihrer 'Freiheit', sondern mit der Form einer Æusserlichkeit gesetzt. Es ist so hier in der Philosophie derselbe Charakter vorhanden, wie in dem Allgemeinen des Zustandes, und darum habe ich vorher an den 'concreten' Charakter erinnert, wie denn in einer Zeit immer Eine Bestimmung ausgeprägt ist. Die 'Philosophie des Mittelalters' enthält also das 'christliche Princip', das die höchste Aufforderung zum Denken ist, weil die Ideen darin durchaus speculativ sind. Eine Seite darin ist, dass die Idee mit dem Herzen aufgefasst wird, wenn wir 'Herz' den einzelnen Menschen nennen. Die Identität des unmittelbar Einzelnen mit der Idee liegt darin, dass der Sohn, der Vermittler, gewusst wird als 'dieser' Mensch[4]); dies ist die Identität des Geistes mit Gott für das Herz, als solches. Aber dieser Zusammenhang selbst, da er zugleich ein Zusammenhang ist mit Gott in Gott, ist deswegen unmittelbar 'mystisch', 'speculativ'; so liegt darin die Aufforderung zum Denken, welcher erst die Kirchenväter und dann die Scholastiker genügt haben.

Indem aber drittens der Gegensatz der kirchlichen Lehre und des weltlichen Menschen besteht, der sich aus dieser Barbarei zwar durch den Gedanken herausgearbeitet hat, aber an seinem gesunden Menschenverstande noch nicht in die Vernünftigkeit hineingedrungen ist, so hat die Weise des Philosophierens

---

herrschenden Landesreligion über die Philosophie, welcher eigentlich nichts übrig blieb, als die ihr von jener vorgeschriebenen Hauptdogmen zu beweisen und auszuschmücken; die eigentlichen Scholastiker bis Suarez gestehen dies unverholen." (B.)

1) *Eben deshalb sucht auch z. B. um die Wende des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts der (übrigens gut kirchlich gesinnte) Abt von Calabrien Joachim von Floris einen geistigeren und reineren Sinn des Evangeliums als das eigentliche 'Evangelium æternum', und verfasst im dreizehnten Jahrhundert ein denkender Frommer wie Johann aus Parma das 'Evangelium Sancti Spiritus' der Fraticellen.* (B.)

2) *Vgl. Joh. 10:30, 4:24. 2 Kor. 3:17, Röm. 8:9, Joh. 22:22; 1 Kor. 12:4—6, 2 Kor. 13:13, Eph. 4:4—6, 1 Petri 1:2, Matth 28:19. Augustin: „Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto." ('De Trin.' 6:5) Thomas: „Ut enim Augustinus ('de Tr.' 5:11. 17) dicit, quia Spiritus Sanctus communis est ambobus, id vocatur proprie quod ambo communiter; nam et Pater est Spiritus et Filius est Spiritus." (S. Th. 1:36, 1.) Athenagoras im Jahre 177:* ὄντος τοῦ υἱοῦ ἐν πατρὶ καὶ πατρὸς ἐν υἱῷ ἑνότητι καὶ δυνάμει πνεύματος *Suppl. cap. 10.* (B.)

3) *Vgl. Plat. Civ. 394 d und Heg. Enc. § 78.* (B.)

4) *Vgl. 1 Tim. 2:5 u. 1 Joh. 4:2—3.* (B.)

in dieser Zeit, zum Orientieren des formalen Denkens, noch keinen concreten Inhalt. 'Wir' können uns auf das menschlich concrete Gemüt berufen, haben darin als Denkende und Fühlende lebendige Gegenwart; solcher concrete Inhalt hat in den Gedanken des Menschen Wurzel und macht den Stoff für sein selbstständiges Bewusstsein aus. Das formale Denken orientiert sich daran; die Verirrungen des abstracten Reflectierens haben an solchem Bewusstsein ein Ziel, welches ihnen eine Grenze setzt und die Verirrungen auf menschlich Concretes zurückführt.[1]) Was aber bei den Scholastikern auch über solchen Inhalt reflectiert wird, hängt dann haltungslos an den Bestimmungen des formalen Denkens, des 'Schliessens', und was etwa von Bestimmungen über natürliche Verhältnisse, 'Gesetze der Natur' u. s. f. vorkommt, hat an den Erfahrungen noch nicht seinen Widerhalt, ist noch nicht vom gesunden Menschenverstand bestimmt. Der Inhalt ist auch in dieser Rücksicht ein Geistloses, und diese geistlosen Verhältnisse werden umgekehrt und in das Geistige hinübergetragen, insofern zu Bestimmungen des Höheren fortgegangen werden soll. Diese drei Punkte bilden hier den allgemeinen Charakter des Philosophierens. —

Wir wollen kurz, an das Nähere gehend, die Hauptmomente herausheben. Man beginnt die scholastische Philosophie gewöhnlich mit Johann Scotus Eriugena, der um das Jahr 860 blühte und nicht mit dem späteren Duns Scotus verwechselt werden muss.[2]) Sein Vaterland ist nicht ganz bestimmt; es ist ungewiss, ob er aus Schottland oder aus Irland war, denn Scotus deutet auf Schottland, Erigena auf Irland. Er war der Erste, mit dem nun eine wahrhafte Philosophie beginnt[3]) und vornehmlich nach Ideen der Neuplatoniker. Uebri-

---

[1]) *Herbart von der Hegel'schen Lehre: „sie ist nämlich Empirismus." (12 : 685.) Eduard Zeller am Schlusse seiner 'Gesch. der d. Phil. seit Leibniz': „In Hegel's apriorischer Construction des Universums hat der deutsche Idealismus seine systematische Vollendung gefeiert."* (B.)

[2]) *Siehe „Johannes Scotus Erigena über die Einteilung der Natur übersetzt und mit einer Schlussabhandlung... versehen von Ludwig Noack": Berlin 1870. Die 'Einteilung', von welcher hier die Rede ist, ist die theologisch-christologisch-kosmologisch-eschatologische, der gemäss von der schaffenden und ungeschaffenen, der schaffenden und geschaffenen, der nicht schaffenden geschaffenen und der weder schaffenden noch geschaffenen Natur gehandelt wird. Joh. Eriugena lässt sich als den Vater der germanischen Philosophie und speculativen Theologie bezeichnen, weshalb z. B. Prälat Dr. E. Commer schreibt: „Die älteste Quelle des Irrtums, die in der mittelalterlichen Philosophie nachweisbar ist, muss in den Werken des geheimnisvollen Philosophen Johannes Scotus Erigena (Eriugena) gesucht werden, der den Neuplatonismus wieder auferweckte und einem idealistischen Monismus oder Pantheismus huldigte." ('Hermann Schell und der fortschrittliche Katholicismus', zw. Aufl. S. 66.) Dass namentlich 'Dionysius Areopagita' gerade von Johannes Scotus Eriugena übersetzt worden ist, wird nicht hinzugefügt; vgl. übrigens bei diesem Aussagen wie die folgende: „Se ipsam Sancta Trinitas in nobis et in se ipsa amat; se ipsam et videt et movet." ('De D. N.' 1 : 78.) Spinosa: „Mentis amor intellectualis erga Deum est ipse Dei amor, quo Deus se ipsum amat." (Eth. 5 : 36.)* (B.)

[3]) *Karl Philipp Fischer im Jahre 1845: „In Scotus Erigena hätte er seine Verwechselung des Princips der Negativität mit dem Princip der Individuation und Specification und des Widerspruchs oder des negativen Gegensatzes mit dem immanenten Unterschiede wiederfinden können, wenn er auf ihn eingegangen wäre, nur dass Erigena eine andere Consequenz ableitete als Hegel, die ihn freilich, wenn er sie weiter verfolgt hätte, auf dasselbe Resultat geführt hätte wie diesen. Wenn nämlich dieser aus dieser Voraussetzung z. B. in der Geschichte der*

gens waren hier und da einzelne Schriften des Aristoteles bekannt, schon dem Johann Scotus, aber die Kenntnis des Griechischen war sehr beschränkt und selten. Er zeigt einige Kenntnis der griechischen, hebräischen und selbst der arabischen Sprache; man weiss aber nicht, wie er dazu gekommen.[1]) Er übersetzte auch aus dem Griechischen in's Lateinische Schriften von Dionys dem Areopagiten, einem späteren griechischen Philosophen aus der alexandrinischen Schule, der besonders dem Proklos folgt: 'De cœlesti hierarchia' und andere, die Brucker ('Hist. crit. phil.' T. III, p. 521) nugæ et deliria Platonica nennt.[2]) Michael Balbus, Kaiser von Konstantinopel, hatte im

---

Philosophie selbst, wo er den 'Himmel' mit dem 'Tode' verwechselt, die Idee eines durch keinen Widerspruch gestörten in unendlicher Liebe und Erkenntnis tätigen Geisterreiches verwirft, so schliesst jener aus derselben unbegründeten Prämisse auf das Verschwinden aller und selbst der in der Idee des geistigen Lebens und Reiches begründeten Gegensätze seiner Organisation." (A. a. O. SS. 54—55.)

[1]) *Gregorius von Tours um 590: „Væ diebus nostris, quia periit studium literarum a nobis!" (H. Fr. præf.) Beda Venerabilis (672—735): „Usque hodie supersunt de eorum (Theodori scilicet archiepiscopi et Hadriani) discipulis qui latinam græcamque linguam æque ut propriam, in qua nati sunt, norunt." (H. E. 4:2) Eriugena seinerseits bekennt sich als einen Anfänger in der griechischen Sprache, deren er in der Tat etwas weniger mächtig ist als der ihm ganz geläufigen lateinischen; er hat aber so viel Griechisch verstanden, dass er sich sogar noch in den Schriften des Platon und Aristoteles etwas umsehen konnte. Dass er des Hebräischen unkundig gewesen, ersehen wir aus seinen gelegentlichen Worterklärungen.* (B.)

[2]) *Das Breviarium Romanum am 9. October: „Dionysius Atheniensis unus ex Areopagitis judicibus... baptizatus est ab Apostolo ac Atheniensium ecclesiæ præfectus. Qui cum postea Romam venisset, a Clemente pontifice missus est in Galliam prædicandi Evangelii causa, quem Lutetiam usque Parisiorum Rusticus presbyter et Eleutherius diaconus prosecuti sunt... De quo illud memoriæ proditum est, abscissum suum caput sustulisse et progressum ad duo milia passuum in manibus gestasse. Libros scripsit admirabiles ac plane cœlestes, de divinis nominibus, de cœlesti et ecclesiastica hierarchia, de mystica theologia et alios quosdam." Auch der Catechismus Romanus redet wiederholt vom 'heiligen Dionysius' und stützt z. B. die römische Confirmationslehre nicht bloss auf die falschen Decretalen, sondern fügt hinzu: „Accedit præterea sanctorum patrum consentiens auctoritas, inter quos Dionysius Areopagita, Athenarum episcopus." (2:3, 4) Von Jean Daillé (1594—1670) sind 1686 „de scriptis quæ sub Dionysii Areopagitæ et Ignatii Antiocheni nominibus circumferuntur libri duo" in Rom verboten worden und I. Friedrich sagt S. 72 der zw. Aufl. (1873) seines Tagebuchs vom vaticanischen Concil: „Während bei uns jeder in der kirchlichen Literatur einigermaussen bewanderte Geistliche weiss, dass die Schriften des Dionysius des Areopagiten nicht dem Apostelschüler angehören, ist in Rom das Gegenteil noch feststehende Annahme." Zu vergleichen: Ceslaus M. Schneider, „Areopagitica, eine Verteidigung ihrer Echtheit." Regensburg 1884. — Jahn, 'Dionysiaca': Altona 1889. — Hugo Koch (in Tübingen), 'Proklos als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen': 'Philologus' 1895 SS. 438—454. — Friedrich von Hügel: „Aujourdhui les principales autorités en la matière sont un jésuite, le père Stiglmayer et un prêtre séculier, le docteur Hugo Koch; et, avec pleine autorisation ecclésiastique, ils ont démontré sans appel que ses écrits sont l'œuvre d'un évêque chrétien grec, et pour une large part tirés presque mot à mot du paien néoplatoniste Proclus, vers l'an 490." ('La commission pontificale et le Pentateuque', Paris Picard 1907, p. 71.) Gleichwohl liest der römische Clerus in seinem Brevier noch immer, dass die in Rede stehenden Schriften admirabiles ac plane cœlestes seien, wogegen Papst Honorius III durch eine Bulle vom 23. Februar 1225 die Verbrennung aller Exemplare des Hauptwerks Eriugena's befohlen und Papst Gregor XIII durch ein Decret vom 3. April 1685*

Jahre 824 dem Kaiser Ludwig dem Frommen diese Schriften zum Geschenk gemacht; Karl der Kahle liess sie sich von Joh. Scotus, der sich lange an seinem Hofe aufhielt, übersetzen. Dadurch wurde im Abendlande etwas von alexandrinischer Philosophie bekannt. Der Papst zankte mit Karl und beklagte sich bei ihm über den Uebersetzer, dem er den Vorwurf machte, „er hätte das Buch der Gewohnheit gemäss ihm vorher schicken und approbieren lassen sollen." Nachher lebte Johannes Scotus in England, als Vorsteher einer Akademie zu Oxford, die von König Alfred gestiftet worden. [1]

Auch schrieb Scotus eigene Werke, die einige Tiefe und Scharfsinn haben: 'Ueber die Natur und deren verschiedene Ordnungen' ('De naturæ divisione') u. s. f. Dr. Hjort in Kopenhagen hat auch einen Auszug aus den Schriften des Erigena geliefert, 1823. Scotus Erigena geht philosophisch zu Werke, in der Weise der Neuplatoniker, nicht frei aus sich, erzählend. So freuen wir uns in der Weise des Erzählens bei Plato, auch bei Aristoteles, einen neuen Begriff zu finden, und in Vergleichung mit Philosophie richtig und tief zu finden; hier aber hat man alles schon fertig. Immer wurde bei Scotus die Theologie noch nicht auf Exegese und Autorität der Kirchenväter gebaut; die Kirche verwarf aber auch vielfach seine Schriften. So sind dem Scotus von einer Lyoner Kirchenversammlung Vorwürfe gemacht worden, indem sie sagte: „Es sind zu uns die Schriften eines prahlerischen geschwätzigen Menschen gekommen, der von der göttlichen Vorsehung und Prädestination auf menschliche Weise, oder wie er sich selbst rühmt, mit philosophischen Argumenten disputiert, ohne sich auf die heilige Schrift zu stützen, und die Autoritäten der Kirchenväter beizubringen, sondern es wagt, dies aus sich zu verteidigen und auf seine eigenen Gesetze zu stellen, ohne sich den göttlichen Schriften und Autoritäten der Väter zu unterwerfen." [2] Scotus Erigena sagte daher schon: „Die wahre Philosophie ist die wahre Religion und die wahre Religion ist die wahre Philosophie." [3] Die Trennung ist erst später. Scotus machte nun so den Anfang; er gehört aber eigentlich nicht zu den Scholastikern.

B. ALLGEMEINE GESCHICHTLICHE GESICHTSPUNKTE.

Die nähere scholastische Philosophie hält sich vielmehr an die Glaubenslehre der christlichen Kirche; das kirchliche System, was sie dabei zu Grunde legte, wurde früh durch Kirchenconcilien festgesetzt, während der Glaube der evangelischen Kirche schon vor diesen Concilien, auf die sich die katholische Kirche

---

dasselbe auf den Index gesetzt hat. — Siehe noch 1823 von J. G. V. Engelhardt „die angeblichen Schriften des Areopagiten Dionysius übersetzt und mit Abhandlungen begleitet." (B.)

[1] Brucker. 'Hist. crit. phil.' T. III, pp. 614—617; Bulæus: 'Hist. Universitatis Parisiensis', T. I, p. 184. *('Ueberweg-Heinze' 2: 153 der 8. Aufl.: „Doch liegt hier offenbar eine Verwechselung mit einem anderen Johannes vor." Man sehe aber über Erigena's Lebensende SS. 42—60 des 1860 von Th. Christlieb veröffentlichten Buches über 'Leben u. Lehre des J. Sc. Erigena', wo die Verwechselung weniger gesichert erscheint.)*

[2] Bulæus: 'Hist. Univ. Paris.' T. I, p. 182. (Tennemann, Bd. VIII, S. 71—72.)

[3] 'De prædestinatione'. Procemium. (Veterum auctorum, qui IX sæculo de prædestinatione et gratia scripserunt, opera et fragmenta', cura Gilb. Mauguin. Paris. 1650. T. I, p. 103.)

stützt, vorhanden gewesen ist. Die Hauptgedanken und Interessen des Denkens, die den Scholastikern eigen sind, sind einerseits der Streit zwischen 'Nominalismus' und 'Realismus', andererseits die 'Beweise vom Dasein Gottes', eine ganz neue Erscheinung.

1. Bauen der Glaubenslehre auf metaphysische Gründe.

Näher war das Bemühen der Scholastiker erstens, die Glaubenslehre der christlichen Kirche auf metaphysische Gründe zu bauen; hernach werden auch die gesamten Lehren der Kirche systematisch behandelt. Dann hatten die Scholastiker Zweige, Modificationen an dieser Lehre, die durch den Lehrbegriff nicht entschieden waren. Jene Gründe selbst und dann diese weiteren speciellen Seiten waren dem freien Räsonnement überlassene Gegenstände. Neuplatonische Philosophie lag zunächst den Theologen vor; man erkennt die Manier dieser Schule in den älteren und reineren Scholastikern. Anselmus und Abälard haben sich unter den späteren berühmt gemacht.

a. *Anselm.*

Unter denjenigen, welche kirchliche Lehren auch durch den Gedanken erweisen wollten, ist Anselm ein sehr angesehener und geehrter Mann. Geboren zu Aosta in Piemont gegen 1034, wurde er 1060 Mönch zu Bec und sogar 1093 zum Erzbischof von Canterbury erhoben; er ist 1109 gestorben.[1]) Er hat die Lehre der Kirche auf philosophische Weise zu betrachten und zu beweisen gesucht: es wird sogar von ihm gesagt, dass er den Grund zur scholastischen Philosophie gelegt habe.

Er sagt in Ansehung des Verhältnisses des Glaubens zum Denken Folgendes: „Unser Glaube ist gegen die Gottlosen mit der Vernunft zu verteidigen, nicht gegen die, welche sich des Namens eines Christen rühmen, denn von diesen wird mit Recht verlangt, dass sie die durch die Taufe übernommene Verbindlichkeit unverbrüchlich halten werden. Jenen muss vernünftig aufgezeigt werden, wie unvernünftig sie gegen uns streiten. Der Christ muss durch den Glauben zur Vernunft fortgehen, nicht von der Vernunft aus zum Glauben kommen; noch weniger aber, wenn er nicht zu begreifen vermag, vom Glauben abgehen, sondern wenn er zum Erkennen durchzudringen vermag, so hat er seine Freude daran, — wo nicht, so verehrt er."[2]) Sehr merkwürdig sagt er, was das Ganze seines Sinnes enthält, in seiner Abhandlung 'Cur Deus homo' (1 : 2), die reich an Speculationen ist: „Es scheint mir eine Nachlässigkeit zu sein, wenn wir im Glauben fest sind und nicht suchen, das, was wir glauben, auch zu begreifen."[3]) Jetzt erklärt man dies für Hochmut; 'unmittelbares Wissen',

---

[1]) Tennemann, Band VIII, Abt. 1, SS. 115. 117.

[2]) Anselmi Epistol. 41. (Tennemann, Band VIII, Abt. 1, SS. 159—160.)

[3]) *Fides quærit intellectum. Augustin: „Fides quærit, intellectus invenit, propter quod ait propheta (Es. 7 : 9 Sept.): nisi credideritis non intellegetis." ('De Trin.' 15 : 2.) Chr. Wolf: „Ignoti nulla cupido." Thomas: „Non crederem nisi viderem esse credendum." (S. Th. 2. 2 : 1, 4.) — „Rationis usus fidem præcedit." Satz, den auf Geheiss der römischen Indexcongregation i. J. 1855 Bonnetty hat unterzeichnen*

'Glauben' hält man für höher als 'Erkennen'. Anselm aber und die Scholastiker haben sich das Gegenteil zum Zweck gemacht.

Anselm kann ganz besonders von dieser Seite als der Grundleger der scholastischen Theologie angesehen werden. Denn der Gedanke, durch ein einfaches Räsonnement zu beweisen, was geglaubt wurde, — dass Gott 'ist', — liess ihm Tag und Nacht keine Ruhe, und quälte ihn lange. Anfänglich hielt er es für des Teufels Versuchung, dass er die göttlichen Wahrheiten durch die Vernunft beweisen wollte, und war angst und bange davor; endlich aber sei es ihm gelungen durch die Gnade Gottes, in seinem 'Proslogium'.[1]) Dies ist der sogenannte ontologische Beweis vom Dasein Gottes, den er aufgestellt hat, und der ihn besonders berühmt gemacht hat; derselbe ist bis auf die kantischen Zeiten, und von dem, welcher noch nicht bis zum kantischen Standpunkte gekommen ist, noch bis auf die heutige Zeit, unter der Reihe der Beweise genannt worden.[2]) Er ist verschieden von dem, was wir bei den Alten finden und lesen: Gott, sagte man nämlich, ist der absolute Gedanke, als objectiv; denn weil die Dinge in der Welt zufällig sind, sind sie nicht das Wahre an und für sich, sondern dies ist das Unendliche. Auch kannten die Scholastiker wohl aus der aristotelischen Philosophie den metaphysischen Satz, dass die 'Möglichkeit' nichts für sich, sondern schlechthin eins mit der 'Wirklichkeit' sei; später dagegen bei Anselm tritt der Gegensatz von Gedanke selbst und Sein auf. Es ist merkwürdig, dass jetzt erst durchs Mittelalter im Christentum und nicht früher der allgemeine Begriff und das Sein, wie in der Vorstellung, in dieser reinen Abstraction als diese unendlichen Extreme festgestellt wurden und so das höchste Gesetz zum Bewusstsein gekommen ist; es ist aber die grösste Tiefe, den höchsten Gegensatz zum Bewusstsein zu bringen. Nur blieb es bei der Entzweiung als solcher stehen, wiewohl Anselm auch die Verbindung beider Seiten gesucht hat. Während aber bisher Gott als das absolut Seiende erschien und ihm das Allgemeine als Prädicat beigelegt wurde, fängt mit Anselm der umgekehrte Gang an, dass das Sein zum Prædicate wird und die absolute Idee zuerst gesetzt ist als das Subject, aber des Denkens. Wenn so einmal das Sein Gottes als das erste Vorausgesetzte aufgegeben und als ein Gedachtsein gesetzt ist, so ist das Selbstbewusstsein auf dem Wege, in sich zurückzukehren; dann fällt die Frage ein: 'Ist' Gott?, während nach der anderen Seite die Hauptfrage war: 'Was' ist Gott?

Der ontologische Beweis, welcher der erste eigentlich metaphysische Beweis vom Dasein Gottes ist, nahm mithin die Wendung, dass Gott als die Idee des Wesens, dass alle Realität in sich vereinigt, auch die Realität des Seins in sich habe; dieser Beweis fliesst also aus dem Begriffe Gottes, dass er das allgemeine Wesen der Wesen. Der Inhalt dieses Räsonnements ist bei Anselm 'Proslogium', c. 2.) folgender: „Es ist etwas Anderes, dass eine Sache im Verstande sei, etwas Anderes, einzusehen, dass sie existiert. Auch ein Unwissender (insipiens)

---

müssen. Thomas abermals: „Intellectus credentis determinatur ad unum, non per rationem, sed per voluntatem." (S. Th. 2. 2 : 2, 1.) Und wiederum: „Voluntas non fertur in aliquid nisi prout est in intellectu apprehensum." (S. Th. 2. 2 : 4, 7.) (B.)

[1]) Tennemann, Band VIII, Abt. 1, S. 116; Eadmerus: 'De vita Anselmi' (subjuncta operibus Anselmi editis a Gabr. Gerberon. 1721. Fol.), p. 6.

[2]) *Vgl. Enc. §§ 51. 64. 76. 193 u. von der 'Phil. der Rel.' SS. 581—584 der Leidener Ausgabe.* (B.)

wird also überzeugt sein, dass etwas ist im Gedanken, über das nichts Grösseres gedacht werden kann; denn so wie er dies hört, versteht er es, und alles, was man versteht, ist im Verstande. Dasjenige nun aber, über welches nichts Grösseres gedacht werden kann, kann doch gewiss nicht allein im Verstande sein. Denn wenn es nur als 'Gedachtes' genommen wird, kann also auch genommen werden, dass es 'sei'; das ist aber grösser" als das nur Gedachte. „Wäre also das, worüber nichts Grösseres gedacht werden kann, bloss im Verstande, so wäre das, worüber nichts Grösseres gedacht werden könne, etwas worüber hinaus etwas Grösseres gedacht werden kann. Das ist aber doch wahrlich unmöglich; es existiert also ohne Zweifel etwas, über welches nichts Grösseres gedacht werden kann, sowohl im Verstande als in der Sache." Die höchste Vorstellung kann nicht allein im Verstande sein; es muss dazu gehören, dass sie existiere. So erhellt, dass das Sein oberflächlicherweise unter das Allgemeine der Realität subsumiert ist, dass insofern das Sein nicht in dem Gegensatz mit dem Begriffe tritt. Das ist ganz richtig; nur ist der Uebergang nicht gezeigt, dass der subjective Verstand — sich selbst aufhebt. Dies ist aber eben die Frage, welche das ganze Interesse ausmacht; indem Realität oder Vollkommenes 'gesagt' wird, so dass es noch nicht 'seiend' gesetzt ist, ist es ein Gedachtes, und dem Sein vielmehr entgegengesetzt, als dass dies unter es subsumiert wäre.

Diese Argumentation hat bis auf Kant gegolten [1]) und wir sehen darin das Bestreben, die Lehre der Kirche durch Vernunft zu erkennen. Dieser Gegensatz von Sein und Denken ist der Anfangspunkt der Philosophie, das Absolute, das die beiden Gegensätze in sich enthält, — ein Begriff, nach Spinosa, der sein Sein zugleich in sich schliesst. Gegen Anselm ist aber zu bemerken, dass darin die formal logische Weise des Verstandes, der Gang des scholastischen Räsonnierens vorhanden ist; der Inhalt ist wohl richtig, die Form aber mangelhaft. Denn erstens wird die Bestimmung, „der Gedanke eines Höchsten", als das 'prius' vorausgesetzt. Das Zweite ist, dass es zweierlei Gedachtes gebe, eines das 'sei' und ein anderes, das 'nicht' sei; der Gegenstand, der nur gedacht sei, ohne zu sein, sei ein ebenso unvollkommener als der, welcher nur sei, ohne gedacht zu werden. Das Dritte ist, das 'Höchste' müsse also auch 'sein'. Es darf aber das Höchste, der Maassstab, an dem das Weitere gemessen werden soll, keine blosse Voraussetzung sein, wie wir sie im Begriffe des Vollkommensten aufgestellt finden, als eines Inhalts, der 'Gedanke' ist und zugleich 'ist'. Dieser eigentliche Inhalt, die Einheit des Seins und Denkens, ist also zwar der wahrhafte Gehalt, weil ihn aber Anselm nur in Form des Verstandes vor sich hatte, sind die Gegensätze nur in einer dritten Bestimmung, — dem 'Höchsten', — die insofern als Regel 'ausser' ihnen ist, identisch und an ihr gemessen. Hierin liegt, dass man zunächst den subjectiven Gedanken, und unterschieden davon das Sein, hat. Wir geben zu, dass, wenn wir einen Inhalt denken, — und ob dies 'Gott' sei oder irgend ein anderer,

---

1) *Videatur tamen Gaunilo ('de Marmontier') in libro pro insipiente. — Thomas: „Dato etiam quod quilibet intellegat hoc nomine Deus significari hoc quod dicitur, scilicet illud quo majus cogitari non potest, non tamen propter hoc sequitur quod id quod significatur per nomen sit in rerum natura, sed in apprehensione intellectus tantum." (S. Th. 1:2, 1; cf. S. c. G. 1:11) „Ex effectibus Dei potest demonstrari Deum esse." (S. Th. 1:2, 2.) „Necesse est devenire ad aliquid primum movens." (S. Th. 1:2, 3.) — Das ist der sogenannte 'kosmologische' Beweis.* (B.)

scheint gleichgültig, — so kann es der Fall sein, dass dieser Inhalt 'nicht sei'. Die Bestimmung, „ein Gedachtes, das nicht ist", wird nun unter jene Regel subsumiert und ist ihr nicht angemessen. Wir räumen ein, dass das Wahrhafte ist, was nicht bloss 'Denken' ist, sondern auch 'ist'; von diesem Gegensatze spricht man hier aber nicht.[1]) Allerdings wäre Gott[2]) 'unvollkommen', wenn er bloss Gedanke wäre und nicht auch die Bestimmung des Seins hätte. In Bezug auf Gott müssen wir aber das Denken gar nicht als bloss subjectiv nehmen; der Gedanke heisst hier der absolute, der reine Gedanke, und so müssen wir ihm die Bestimmung des Seins zuschreiben. Umgekehrt wäre Gott nur Sein, würde er nicht als Selbstbewusstsein von sich selbst gewusst; so wäre er nicht Geist, ein Denken, das sich denkt.

Kant hingegen hat den anselmischen Beweis aus dem Grunde angegriffen und verworfen, — welcher Verwerfung die ganze Welt hintennachgelaufen ist, — dass die Voraussetzung die ist, dass die Einheit des Seins und Denkens das Vollkommenste sei. Wie Kant so heutigestages aufzeigt, dass Sein und Denken verschieden seien und mit dem Denken noch gar nicht gesetzt sei, dass es 'sei', kritisierte nun schon zu jener Zeit ein Mönch, Gaunilo, der gegen den Beweis Anselms einen 'liber pro insipiente' geschrieben hat, wogegen Anselm selbst seinen 'liber apologeticus adversus insipientem' richtete.[3]) So sagt Kant ('Kritik der reinen Vernunft', S. 464 der sechsten Aufl.): „Wenn wir uns hundert Taler denken, so schliesst diese Vorstellung noch nicht das Sein in sich." Das ist allerdings richtig: was nur vorgestellt ist, 'ist' nicht, ist aber auch kein wahrhafter Inhalt, sondern was nicht 'ist', ist eben nur eine unwahre Vorstellung. Von einer solchen ist aber hier nicht die Rede, sondern von dem reinen Denken; es ist dies auch gar keine Neuigkeit, dass sie — verschieden sind: dass wusste Anselm ebenso gut. Gott ist das Unendliche, wie Leib und Seele, Sein und Gedanken auf ewig verbunden sind; — das ist die speculative, wahrhafte, Definition von Gott. Dem Beweise, den Kant kritisiert, so wie es noch jetzt nach seiner Art gang und gäbe ist, fehlt also nur die Einsicht in die Einheit des Denkens und Seins beim Unendlichen und diese nur muss der Anfang sein.[4])

---

[1]) *„Es würde die grösste Gedankenlosigkeit sein, wenn gemeint werden sollte, in unserem Bewusstsein sei die Existenz auf dieselbe Weise mit der Vorstellung der endlichen Dinge verbunden als mit der Vorstellung Gottes." (Enc. § 193.)*

[2]) *cartesianisch geredet.* (B.)

[3]) Tennemann, Band VIII, Abt. 1, S. 139; Brucker, 'Hist. crit. phil.' T. III, p. 665.

[4]) *Dr. G. Runze im Jahre 1882: „Seit des Cartesius Zeiten hat wohl niemand die ursprüngliche Form dieser Beweisführung so allseitig und einsichtsvoll zu würdigen gewusst als Hegel, freilich auf Grund einer Weltansicht, welche das Sein überhaupt als Product des logischen Gedankens fasste und deshalb mit der Rehabilitierung der Anselm'schen Conception leichtes Spiel hatte." ('Der ontol. Gottesbew.' S. 113.) „Ueber Hegels Repristinierung des Arguments, welches das tiefste Hinabsteigen des Geistes in sich erfordere und die Höhe der christlichen Weltanschauung zur Voraussetzung habe, hat die Kritik nicht ohne Recht ihr Urteil gesprochen, und doch hat Hegel in jenen Worten einen richtigen Ton angeschlagen." (A. a. O. S. 4.) — Was man bei Hegel in der Tat unwiderlegt hat lassen müssen, ist nicht etwa eine Wiederherstellung des Beweises als solchen, sondern die... Aufhebung und Auflösung des Gottesbegriffs in dessen Wahrheit, was sich freilich in Hegels Tagen nicht ganz offen sagen liess. Hegels Gedanke ist, ganz offen geredet, dieser: Gott ist in Wahrheit, in seiner Wahrheit, die ewige und reine Vernunft; er ist die Wahrheit und das Wahre selbst und das Wahre lässt sich nicht denken, ohne zu sein. In dem Begriffe des Unendlichen liegt, dass*

Andere Beweise, wie z. B. der kosmologische, welcher von der Zufälligkeit der Welt auf ein absolutes Wesen schliesst, haben damit nicht die Idee des absoluten Wesens als Geist erschöpft und sind ohne Bewusstsein darüber, dass es ein Gedachtes ist. Der alte physico-theologische, den schon [1]) Sokrates hatte, aus der 'Schönheit', 'Anordnung', den 'organischen Zwecken', setzt zwar einen Verstand, ein reicheres Denken des absoluten Wesens, nicht nur das unbestimmte Sein; aber in diesem Beweise bleibt es ebenso bewusstlos, dass Gott 'die Idee' ist. Und dann was für ein Verstand ist Gott? Ein anderer, unmittelbarer; dann ist dieser Geist für sich. Ferner ist ebenso Unordnung, und es muss also noch etwas Anderes begriffen werden, als nur diese erscheinende 'Ordnung' der Natur. Davon aber nach dem Dasein Gottes zu fragen, seine gegenständliche Weise zu einem Prædicate zu machen und so zu wissen, dass Gott 'Idee' ist, bis dahin, dass das absolute Wesen Ich = Ich, das denkende Selbstbewusstsein ist, nicht als Prædicat, sondern so, dass jedes denkende Ich das 'Moment' dieses Selbstbewusstseins ist, ist noch ein weiter Schritt. [2]) Hier, wo wir diese Form zuerst auftreten sehen, ist das absolute Wesen schlechthin für das 'Jenseits' des endlichen Bewusstseins zu nehmen; dies ist sich das Nichtige und hat sein Selbstgefühl noch nicht erfasst. Es hat allerhand Gedanken 'über' die Dinge, die Dingheit selbst ist ihm 'auch' solch' ein Prädicat, aber ist damit noch nicht in sich zurückgekehrt, weiss vom Wesen, nur nicht von sich selbst.

Hiermit, sagt Tennemann (Bd. VIII, Abt. 1, S. 121) „hat Anselm den ersten förmlichen Grund zur scholastischen Theologie gelegt"; schon vorher aber war dasselbe, nur beschränkter, und nur für einzelne Dogmen vorhanden, wie auch noch bei Anselm. Seine Schriften zeugen von Tiefsinn und Geist und er erregte die Philosophie der Scholastiker, indem er die Theologie mit der Philosophie verband. Die Theologie des Mittelalters steht so viel höher als die der neueren Zeit; nie sind Katholiken solche Barbaren gewesen, dass über die ewige 'Wahrheit' nicht erkannt, sie nicht philosophisch gefasst werden sollte. Dies ist das Eine, was bei Anselm herauszuheben war; das Andere ist, dass jener höchste Gegensatz von Denken und Sein in seiner Einheit aufgefasst wurde.

---

es nicht ausserhalb unsrer gesucht zu werden braucht; dasjenige, was nur ist, indem es gedacht wird und nur gedacht wird, indem es ist, ist ja eben Ich, der Begriff an und für sich. Der Begriff Gottes ist als der Begriff des ewigen Ich Begriff von unendlicher Wahrheit und wahrer Unendlichkeit, als solcher aber wieder der wahrhaft unendliche und unendlich wahre — Begriff. Von dem Gedanken Gottes in seiner Wahrheit, der also nicht eine Vorstellung Gottes und eben deshalb keine Vorstellung Gottes mehr ist, lässt sich nur in diesem rein vernünftigen Sinne, in diesem Sinne der reinen Vernunft und des reinen Denkens, das Sein nimmermehr trennen: der Gedanke des Unendlichen wird vom Unendlichen gedacht und wofern Gott (rein einfach) das Unendliche sein soll, hat 'Gottes Sein' nicht einmal Beweise vonnöten. (B.)

[1]) *der kynische und xenophontische.* (B.)

[2]) *Man sieht: Hegel will eigentlich sagen, der Begriff Gottes sei als Begriff des Unendlichen eine Selbstverunendlichung des Begriffes, des wirklichen Begriffes oder Ich, in welcher das vereinzelte und besondere oder vorübergehende Ich die eigene bleibende Allgemeinheit wiederfinde; Gott sei als das rein unendliche und ewige Ich die wirklich unzertrennliche Allgemeinheit und allgemeine Wirklichkeit des sich in sich vereinzelnden Bewusstseins.* (B.)

b. *Abälard.* [1])

An Anselm schliesst sich Peter Abälard an, die beide vornehmlich dazu beitrugen, die 'Philosophie' in die Theologie einzuführen. Abälard lebte um 1100, von 1079—1142, und ist durch seine Gelehrsamkeit bekannt, noch berühmter aber in der empfindsamen Welt durch seine Liebe zu Heloïse und seine Schicksale. [2]) Er ist nach Anselm zu grossem Ansehen gelangt und hat die Lehre der Kirche ebenso behandelt, besonders die Dreieinigkeit auf philosophische Weise zu beweisen gesucht. Er lehrte zu Paris. Wie um jene Zeit Bologna für die Juristen, so war Paris für die Theologen der Mittelpunkt der Wissenschaften; es war der damalige Sitz der philosophierenden Theologie. Abälard hat dort oft vor Scharen von tausend Zuhörern vorgetragen. Die theologische Wissenschaft und das Philosophieren darüber war in Frankreich (wie in Italien die Jurisprudenz) ein Hauptmoment, das als für die Entwickelung Frankreichs höchst bedeutend bisher nur zu sehr vernachlässigt ist. Es galt die Vorstellung, dass Philosophie und Religion eins und dasselbe seien; was sie an und für sich auch sind. Man kann aber bald auf die Distinction, „dass manches in der Philosophie wahr und in der Theologie falsch sein könne"; dieses hat dann die Kirche geläugnet. Tennemann (Band VIII, Abt. 2, SS. 460—461) führt so aus einem Rescripte des Bischofs Stephan an: „Sie sagen, dass dies wahr sei nach der Philosophie und nicht nach dem katholischen Glauben, als ob es zwei widersprechende 'Wahrheiten' geben und in den Aussprüchen der verdammten Heiden eine der Wahrheit der heiligen Schrift widerstreitende Wahrheit vorhanden sein könne." Indem dann allerdings, durch die 1270 erfolgte Absonderung der 'vier Facultäten' der Pariser Universität, die Philosophie von der Theologie ausgeschieden wurde, so wurde ihr doch zugleich verboten, theologische Glaubenssätze dem Disputieren zu unterwerfen. [3])

2. Methodische Darstellung des kirchlichen Lehrbegriffes.

Das Weitere ist die nähere bestimmtere Form, welche die scholastische Theologie bekommen hat; so entstand jetzt in einer zweiten Richtung der scholastischen Philosophie das Hauptbemühen, den Lehrbegriff der christlichen Kirche methodisch zu machen, zugleich in Verbindung mit allen jenen metaphysischen Gründen. Diese stellte man nebst ihren Gegengründen bei allen Lehren gegeneinander auf, so dass die Theologie in einem wissenschaftlichen Systeme dargestellt worden ist, während früher der kirchliche Unterricht für die allgemeine Bildung der Geistlichen darauf beschränkt war, dass man Glaubenslehren nach einander vortrug und über jeden Satz aus Augustin namentlich und anderen Kirchenvätern Stellen zusammenschrieb.

---

[1]) *„Le principal fondateur de la philosophie du moyen-âge." Victor Cousin. Ego: dieser 'fondateur' hat gelehrt, dass der Zweifel der Schlüssel zur Weisheit sei, was eigentlich schon ein 'Vernünftigeres' ist. — Vgl. hier 'Peter Abälard' von Adolf Hausrath, Leipzig 1895 (1893).* (B.)

[2]) Tiedemann: 'Geist d. specul. Philos.' Band IV, S. 277; Brucker 'Hist. crit. phil.' T. III, p. 762.

[3]) Tennemann, Band VIII, Abt. 2, SS. 457—458.

a. *Petrus Lombardus.*

Die Männer, die jenes geleistet haben, waren erstens Petrus aus Novara in der Lombardei, in der Mitte des zwölften Jahrhunderts, der Urheber dieser Methode; er ist im Jahre 1164 gestorben. Petrus Lombardus stellte ein Ganzes von scholastischer Theologie auf, welches mehrere Jahrhunderte lang die Grundlage des kirchlichen Lehrbegriffes blieb; er verfasste so seine 'quatuor libros sententiarum', daher er auch den Namen Magister sententiarum erhielt, wie jeder scholastische Gelehrte damals ein Prädicat hatte; z. B. 'doctor acutus', 'invincibilis', 'sententiosus', 'angelicus' u. s. f. Auch andere bedienten sich dieses Titels für ihre Werke; so schrieb Robert Pulleyn 'sententiarum libros octo'. [1]

Lombardus sammelte die Hauptbestimmungen der kirchlichen Lehre aus Concilien und Kirchenvätern und fügte dann über besondere Umstände subtile Fragen hinzu, welche die Schule beschäftigten und ein Gegenstand der Disputationen wurden. Er selbst beantwortete zwar diese Fragen, liess aber dann noch Gegengründe folgen, und seine Antwort lässt die Sache oft problematisch, so dass eigentlich die Fragen nicht entschieden waren. Die Gründe werden also von beiden Seiten aufgezählt; auch die Kirchenväter widersprechen sich [2] und für die eine und die andere entgegengesetzte Seite sammelte man so eine Menge Beweisstellen aus ihnen. So entstanden 'theses', dazu 'quæstiones', hierzu 'argumenta', dagegen 'positiones', und endlich 'dubia' [3], — je nachdem man die Worte in diesem oder jenem Sinne nahm, dieser oder jener Autorität folgen wollte. Es kam doch Methode herein.

Ueberhaupt macht diese Mitte des zwölften Jahrhunderts die Epoche aus, wo die Scholastik als gelehrte Theologie allgemeiner wurde. Das Buch des Lombardus ist im ganzen Mittelalter von den 'doctores theologiæ dogmaticæ' commentiert worden, welche nun als die öffentlichen Bewahrer der kirchlichen Lehre galten, während die Geistlichkeit die 'Seelsorge' hatte. Jene Doctoren hatten grosse Autorität, hielten Synoden, kritisierten und verdammten diese oder jene Lehren und Bücher als 'ketzerisch' u. s. f. auf Synoden oder als 'Sorbonne', eine Gesellschaft solcher Doctoren an der Universität zu Paris. Man kann sie für Kirchenversammlungen, für eine Art von Vätern in Ansehung des christlichen Lehrbegriffes ansehen; besonders verwarfen sie die Schriften von Mystikern wie des Amalrich [4] und seines Schülers David von Dinando [5], die

---

1) Brucker. 'Hist. crit. phil.' T. III, pp. 764—768.

2) *Petri Abælardi 'Sic et Non' primum integrum ediderunt E. L. Th. Henke et G. St. Lindenkohl. Marburgi, A^o 1851.* (B.)

3) *Æneas Silvius Piccolomini (Papst Pius II): „Cui plura nosse datum est, eum majora secuntur dubia." (Rhet. II.)* (B.)

4) *Dessen Lehre wohl, was den Kern derselben betrifft, den Schriften des Joh. Eriugena entlehnt worden war; „dixit enim deum esse 'essentiam' omnium creaturarum et 'esse' omnium. Item dixit quod sicut lux non videtur in se sed in aëre, sic deus nec ab angelo neque ab homine videbitur in se, sed tantum in creaturis." Amaury de Bennes soll 1206 oder 1207 als Lehrer der Theologie zu Paris gestorben sein.* (B.)

5) *David von Dinant (an der Maas oder in der Bretagne) scheint mit Amaury nicht unmittelbar in Berührung gekommen zu sein und sich unter Innocenz III am päpstlichen Hof aufgehalten zu haben; bei Albert dem Grossen behauptet er „manifestum est unam solam 'substantiam' esse non tantum omnium corporum*

in ihrer Ansicht, dem Proklos ähnlich, auf die Einheit zurückgingen. Amalrich, der 1204 als Ketzer angeklagt wurde, sagte z. B.: „Gott ist alles, Gott und die Creatur sind nicht verschieden; in Gott sind alle Dinge, Gott ist die eine allgemeine Substanz." David behauptete: „Gott ist die erste Materie, und alles ist eins der Materie nach und Gott eben diese Einheit." Er teilte alle Dinge in drei Klassen, Körper, Seelen und ewige immaterielle Substanzen oder Geister; „Das unteilbare Princip der Seelen ist der νοῦς, das der Geister Gott. Diese drei Principien sind identisch, und daher alle Dinge dem Wesen nach Eins." — Seine Bücher wurden verbrannt.[1])

b. *Thomas von Aquino.*

Der Andere, der hier ebenso berühmt ist als Petrus Lombardus, war Thomas Aquinas, aus dem gräflichen Geschlechte von Aquino im Neapolitanischen auf dem väterlichen Schlosse zu Roccasicca 1224 geboren; er trat in den dominicaner Orden und starb 1274 auf einer Reise zu einer Lyoner Kirchenversammlung. Er besass eine sehr ausgebreitete Kenntnis der Theologie und des Aristoteles; er hiess auch 'doctor angelicus' und 'communis', ein zweiter Augustin. Er war ein Schüler des Albertus Magnus, schrieb Commentarien über Aristoteles und den Petrus Lombardus, und verfasste auch selbst eine 'summa theologica' (d. h. einen Lehrbegriff), die ihm, wie seine übrigen Schriften, dass grösste Ansehen erwarb und ein Hauptbuch in der ganzen scholastischen Theologie wurde.[2]) Es finden sich in diesem Buche zwar logische Förmlichkeiten, aber nicht dialektische Spitzfindigkeiten, sondern gründliche metaphysische Gedanken, über den ganzen Umfang der Theologie und Philosophie.

Thomas von Aquino hat ebenso Fragen, Antworten und Zweifel hinzugefügt, und den Punkt angegeben, von dem die Auflösung abhängt. Das Hauptgeschäft der scholastischen Theologie hat darin bestanden, die 'Summe' des Thomas auszuführen. Die Hauptsache war, die Theologie philosophisch und weiter systematisch zu machen; Petrus Lombardus und Thomas von Aquino sind in dieser Rücksicht die berühmtesten, und man hat sie bei allen weiteren gelehrten Bearbei-

---

sed etiam omnium animorum, et hanc nihil aliud esse quam ipsum deum." (S. Th. 2. 12:72, 4.) Das heisst beim Thomas (S. c. G. 1:17) „insania Davidis de Dinando." (B.)

[1]) Tennemann, Band VIII, Abt. 1, SS. 317. 325; Brucker. 'Hist. crit. phil.' T. III, p. 688; Thomas Aquinas 'in IV libros sentent.' L. II, Dist. 17, Qu. 1, Art. 1; Alberti Magni 'Summa Theol.' P. I, Tract. IV, Qu. 20 (Oper. T. XVII, p. 76).

[2]) *„Innocentii VI testimonium accedat: Hujus (Thomæ) doctrina præ ceteris, excepta canonica, habet proprietatem verborum, modum dicendorum, veritatem sententiarum, ita ut numquam qui eam tenuerint inveniantur a veritatis tramite deviasse, et qui eam impugnaverit semper fuerit de veritate suspectus. — Sed hæc maxima est et Thomæ propria nec cum quopiam ex doctoribus catholicis communicata laus, quod patres Tridentini in ipso medio conclavi ordini habendo una cum divinæ Scripturæ codicibus et pontificum maximorum decretis 'Summam' Thomæ Aquinatis super altari patere voluerunt, unde consilium rationes oracula peterentur." Leo XIII am 4. Aug. 1879 in der Encyklik 'Æterni Patris'. Pius X am 8. Sept. 1907 in der Encyklik 'Pascendi dominici gregis': „Magistros autem monemus, ut rite hoc teneant, Aquinatem deserere, præsertim in re metaphysica, non sine magno detrimento esse."*

tungen lange zugrundegelegt. Zu Grunde liegen bei Thomas aristotelische Formen, z. B. die des Substantialen ('forma substantialis'), seiner Entelechie (ἐνέργεια) analog. Ueber die Erkenntnislehre sagte er, die materialen Dinge beständen aus Form und Materie; die Seele habe die substantiale Form des Steines in sich.[1])

c. *Johannes Duns Scotus.*

In Rücksicht der formalen Ausbildung der philosophischen Theologie ist ein Dritter berühmt, Duns Scotus, 'doctor subtilis', ein Franciscaner, geboren zu Dunston in der Grafschaft Northumberland, der nach und nach an dreissigtausend Zuhörer hatte. Im Jahre 1304 kam er nach Paris und 1308 nach Köln, als Doctor der dasigen neuen Universität. Er wurde mit grosser Feierlichkeit empfangen, starb jedoch daselbst bald nach seiner Ankunft am Schlagfluss und soll.... lebendig begraben worden sein. Er soll nur 34, nach anderen 43, nach anderen 63 Jahr alt geworden sein, denn das Jahr seiner Geburt ist nicht bekannt.[2]) Er schrieb Commentarien über den 'magister sententiarum', die ihm den Ruhm eines sehr scharfsinnigen Denkers verschafften, nach der Ordnung, dass er anfängt mit dem Beweise der Notwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung gegen das blosse Licht der Vernunft.[3]) Wegen seines Scharfsinns ist er auch 'deus inter philosophos' genannt worden; er erhielt ganz ungeheure Lobeserhebungen. Man sagte von ihm: „Er hat die Philosophie so ausgebildet, dass er selbst deren Erfinder hätte sein können, wenn er sie nicht schon vorgefunden hätte; er 'wusste' die Mysterien des Glaubens so, dass er sie fast nicht 'geglaubt' hat[4]); die Geheimnisse der Vorsehung, alsob er sie durchdrungen; die Eigenschaften der Engel, als ob er selbst ein Engel wäre; er schrieb in wenigen Jahren so vieles, dass es zu lesen kaum ein Mensch, es zu verstehen kaum irgend jemand hinreicht."[5])

Es scheint nach Zeugnissen, dass Scotus der scholastischen Disputiermethode

---

[1]) *„Lapis non est in anima, sed species lapidis." (Zu Aristot. de An. 3:8.) „Sensus non apprehendit essentias rerum, sed exteriora accidentia solum." (S. Th. 1:78, 3.) „Anima humana similitudines rerum quibus cognoscit accipit a rebus illo modo accipiendi quo patiens accipit ab agente, quod non est intellegendum quasi agens influat in patiens eandem numero speciem quem habet in se ipso, sed generat sui similem educendo de potentia in actum. — Dicit Augustinus: imagines corporis non corpus in spiritu sed ipse spiritus in se ipso facit celeritate mirabili; non autem eam in se ipso faceret, si a rebus exterioribus non acciperet." (Quodl. 8:3.) „Intellectus humanus qui fit in actu per speciem rei intellectæ per eandem speciem intellegitur, sicut per formam suam. — Quamdiu anima corpori est unita, intellegit convertendo se ad phantasmata et ideo nec se ipsam potest intellegere nisi in quantum fit actu intellegens per speciem a phantasmatibus abstractam; sic enim per actum suum intellegit se ipsam." (S. Th. 1:87, 1; cf. 1:89, 2.)* (B.)

[2]) Brucker. 'Hist. crit. phil.' T. III, pp. 825—828; Bulæus: 'Hist. Univ. Paris' T. IV. p. 970.

[3]) Duns Scotus in magistrum sententiarum. Procemium (Tennemann, Band VIII, Abt. 2, S. 706). *(Dem Aquinaten gegenüber hat Duns Scotus dem Willen einen gewissen Primat über die Vernunft eingeräumt, weshalb er als die Quelle der Sittlichkeit den blossen Willen Gottes ansah.* B.)

[4]) *„Nec fides excludit omnem dubitationem, sed dubitationem vincentem." Joh. Duns Scotus 'in Sent.' 3:22.* (B.)

[5]) Brucker. 'Hist. crit. phil.' T. III, p. 828; et not. aus Sancrutius.

und dem Stoffe derselben mit Gründen und Gegengründen in Schlüssen zu ihrem höchsten Gipfel verholfen; seine Manier ist, einer jeden Sentenz eine lange Reihe 'distinctiones', 'quæstiones', 'problemata', 'solutiones', 'argumenta pro et contra' beigefügt zu haben. Indem er seine Argumentationen in einer eben solchen Reihe auch widerlegte, fiel damit auch wieder alles auseinander; daher gilt er dafür, dass er der Urheber der 'quodlibetanischen Methode' gewesen. 'Quodlibeta' hiessen Sammlungen vermischter Abhandlungen über einzelne Gegenstände in der gewöhnlichen Manier zu disputieren, die über alles spricht, aber ohne systematische Ordnung und ohne dass ein Ganzes ausgeführt und dargestellt würde; die anderen schrieben dagegen 'summas'. Das Latein des Scotus ist sehr barbarisch, aber zur philosophischen Bestimmtheit gut geeignet; er hat eine unendliche Menge neuer Sätze, Wörter und Zusammensetzungen erfunden.

3. Bekanntschaft mit den aristotelischen Schriften.

Ferner ist eine dritte Richtung zu bemerken, die aus dem äusserlich geschichtlichen Umstand entsprang, dass zu Ende des zwölften und im dreizehnten Jahrhundert die abendländischen Theologen allgemeiner mit den aristotelischen Schriften und deren griechischen und arabischen Commentatoren in lateinischen Uebersetzungen aus dem Arabischen bekannt wurden, die nun auch von ihnen vielfach benutzt, weiter commentiert und argumentiert wurden; und die Verehrung, Bewunderung und das Ansehen des Aristoteles stieg auf's höchste. [1])

a. *Alexander von Hales.*

Zuerst wird diese Bekanntschaft mit Aristoteles und den Arabern sichtbar in Alexander von Hales (gest. 1245), dem 'doctor irrefragabilis'. Der frühere Weg dieser Bekanntschaft wurde bereits angezeigt. Bisher war die Bekanntschaft mit Aristoteles dürftig, und beschränkte sich, wie wir sahen, viele Jahrhunderte hindurch besonders auf dessen Logik durch Boëthius, Augustin und Cassiodor, was sich von der ältesten Zeit her erhalten hat; nur bei Joh. Scotus Eriugena sahen wir eine, wenngleich ganz vereinzelte Kenntnis des Griechischen. In Spanien unter den Arabern blühten die Wissenschaften sehr, namentlich war die Universität Corduba in Andalusien Mittelpunkt der Gelehrsamkeit; viele Abendländer reisten hierher, wie schon der als Gerbert früher so bekannte Papst Silvester II als Mönch nach Spanien entflohen war, bei den Arabern zu studieren. [2]) Besonders Arzneiwissenschaft und 'Alchimie' wurden fleissig betrieben.

---

[1]) *Roger Bacon in einem 1292 verfassten compendium studii theologiæ: „Tarde venit aliquid de philosophia Aristotelis in usum Latinorum, quia naturalis philosophia ejus et metaphysica cum commentariis Averrois et aliorum libris in temporibus nostris translatæ sunt et Parisiis excommunicabantur ante annum Domini 1237, propter æternitatem mundi et temporis et propter librum de divinatione somniorum, qui est tractatus de somno et vigilia, et propter multa alia erronee translata." Im Jahre 1254 wurden die Physik und Metaphysik des Aristoteles von der Pariser Universität officiell in den Kreis der Unterrichtsgegenstände der facultas artium aufgenommen und dem Aquinaten ist er schon ohne Weiteres 'der' Philosophus gewesen.* (B.)

[2]) Trithemius: 'Annal. Hirsaugiens.' T. I, p. 135.

Die christlichen Ærzte studierten dort bei jüdisch-arabischen Lehrern. Es sind vornehmlich die aristotelische Metaphysik und Physik, die damals bekannt wurden; daraus sind Auszüge ('summæ') verfertigt worden. Die Logik und Metaphysik des Aristoteles wurden nun in endlose Unterscheidungen auf das weiteste ausgesponnen und in eigentümliche syllogistische Verstandesformen gebracht, welche die Grundlage zur Behandlung der Materien vornehmlich ausmachten, wodurch die dialektische Spitzfindigkeit noch sehr vermehrt ward, während das eigentlich Speculative bei Aristoteles im Hintergrunde blieb für den Geist der Æusserlichkeit und damit auch der Unvernunft.

Der hohenstaufische Kaiser Friedrich II liess sodann aristotelische Bücher aus Konstantinopel kommen und in's Lateinische übersetzen. Anfangs zwar, beim ersten Erscheinen der aristotelischen Schriften, machte die Kirche Schwierigkeiten; das Lesen seiner Metaphysik und Physik und der daraus verfertigten Summen so wie auch der Vortrag darüber wurde verboten in einer Kirchensynode zu Paris 1210. Auch kam 1215 der Cardinal Robert Corceo nach Paris und hielt daselbst eine Visitation der Universität, worauf er anordnete, dass ordentliche Vorlesungen über die dialektischen Schriften des Aristoteles gehalten würden; doch verbot er das Lesen und die Vorträge über des Aristoteles Metaphysik und Naturphilosophie, so wie über die daraus verfertigten Auszüge und über die Lehre der Ketzer David von Dinant und Amalrich, so wie des Spaniers 'Mauritius'.[1] Papst Gregor in einer an die Universität von Paris 1231 erlassenen Bulle, ohne der Metaphysik zu gedenken, verbot die Bücher der Physik, so lange bis sie geprüft und von allem Verdachte des Irrtums gereinigt sein würden. Später aber, 1366, wurde im Gegenteil von zwei Cardinälen verordnet, dass niemand sollte Magister werden können, wenn er nicht die vorgeschriebenen Bücher des Aristoteles, unter denen auch die Metaphysik und einige der physischen waren, studiert und sich in deren Erklärung fähig bewiesen hätte.[2] Erst viel später jedoch, als überhaupt griechische Literatur sich wieder verbreitet hatte, ist man mit dem griechischen Texte der aristotelischen Schriften mehr bekannt geworden.[3]

b. *Albertus Magnus.*

Unter denen, die sich durch das Commentieren der aristotelischen Schriften ausgezeichnet haben, ist besonders zu bemerken Albertus Magnus, der berühmteste deutsche Scholastiker[4]), aus dem adligen Geschlecht von Bollstädt; 'Magnus'

---

[1]) *Vermutlich Averroës.* (B.)

[2]) Brucker. 'Hist. crit. phil.' T. III, p.p. 779. 697; Tennemann, Bd. VIII, Abt. 1, S.S. 353—359, und daselbst Anm. 3 (vergl. Jourdain, 'Gesch. d. arist. Schriften im Mittelalter', übersetzt von Stohr, S.S. 165—175); Bulæus: 'Hist. Univers.' Paris. T. III, p. 82, 142; Launoius, 'De varia Arist. fortuna in Academ. Paris.' c. IX, p. 210.

[3]) *Amable Jourdain hat schon bei Hegels Lebzeiten ermittelt, dass, von dem Organon abgesehen, Juden und Araber zwar die erste Bekanntschaft vermittelt haben, nicht lange nachher aber auch der griechische Text des Aristoteles besonders aus Constantinopel nach dem Abendlande gekommen und direct ins Lateinische übertragen worden ist.* (B.)

[4]) *Auch 'doctor universalis' genannt. Er ist der erste Scholastiker, welcher im Sinne der kirchlichen Lehre die gesamte aristotelische Philosophie in systematischer Ordnung reproduciert und umgebildet hat, wobei zunächst die arabischen Com-*

ist entweder Familienzuname, oder wegen des Ruhms gegeben. Er wurde 1193 oder 1205 in Lauingen an der Donau in Schwaben geboren und studierte anfangs in Padua, wo sein Studierzimmer noch jetzt den Reisenden gezeigt wird. Im Jahre 1221 wurde er dominicaner Mönch, und lebte nachher in Köln als Ordensprovincial in Deutschland; er starb 1280. Es wird von ihm erzählt, er habe sich in seiner Jugend sehr stumpfsinnig gezeigt, bis ihm nach einer Legende die Jungfrau Maria in Gesellschaft von drei anderen schönen Frauen erschien, ihn zur Philosophie aufmunterte, von seiner Geistesschwäche befreite, und das Versprechen gab, dass er die Kirche erleuchten, und seiner Wissenschaft ungeachtet doch rechtgläubig sterben werde. So geschah es auch; denn fünf Jahre vor seinem Tode habe er ebenso schnell alle seine Philosophie wieder vergessen, und sei dann wirklich in der Stumpfheit und Orthodoxie seiner früheren Jahre gestorben. Daher führt man das alte Sprichwort von ihm an: „Albertus ist schnell aus einem Esel ein Philosoph, und aus einem Philosophen ein Esel geworden." [1] Unter seiner Wissenschaft verstand man dann auch besonders die Zauberei. Denn obwohl es der eigentlichen Scholastik ganz fremd und diese vielmehr über die Natur vollkommen blind war, beschäftigte er sich doch mit natürlichen Dingen [2] und verfertigte unter anderem eine Sprechmaschine, vor der sein Schüler Thomas von Aquino erschrak, und nach der dieser selbst schlug, weil er darin ein Werk des Teufels sah. Auch dass er Wilhelm von Holland mitten im Winter in einem blühenden Garten empfangen und bewirtet habe, wird ihm als Zauberei angerechnet [3], während wir — den Wintergarten bei Faust doch ganz natürlich finden.

Albert hat sehr viel geschrieben, und wir haben davon noch... einundzwanzig Folianten übrig. Er schrieb über den 'Dionysius Areopagita', commentierte den 'Magister sententiarum', war in Arabern und Rabbinern vorzüglich bewandert, wie in der Kenntnis der aristotelischen Werke, obschon er selber weder Griechisch noch Arabisch verstand. Er schrieb auch über Aristoteles' Physik. Von der mangelhaften Kenntnis der Geschichte der Philosophie findet sich bei ihm ein merkwürdiges Beispiel. Den Namen 'Epikureer' leitet er (Opera T. V., pp. 530—531) davon her, dass sie auf der faulen Haut lägen (ἐπὶ 'cutem'), oder auch von 'cura', weil sie sich um viel unnütze Dinge bekümmerten ('supercurantes'). Die Stoiker stellt er sich vor wie unsere Chorschüler; sie seien, sagt er, Leute gewesen, die Lieder gemacht ('facientes cantilenas') und in den Säulengängen sich herumgetrieben hätten. Denn, bemerkt er hierbei sehr gelehrt, die ersten

---

mentatoren durchgehends mitberücksichtigt wurden; der früher vorherrschende Neuplatonismus hat auf seine philosophischen Betrachtungen zwar noch Einfluss ausgeübt, ist aber bei ihm doch schon entschieden zurückgedrängt worden. Das Universale 'ante rem', 'in re', 'post rem' hat schon Albert gelehrt. (B.)

1) *„Albertus ex asino factus est philosophus et ex philosopho asinus."* (B.)

2) *Bei denen er sogar schon von seinen 'Experimenten' redet: „Earum autem quas ponemus quasdam quidem ipsi nos experimento probavimus, quasdam autem referimus ex dictis eorum quos comperimus non de facili aliqua dicere nisi probata per experimentum. Experimentum enim solum certificat in talibus, eo quod de tam particularibus naturis syllogismus haberi non potest." ('De vegetabilibus libri septem', citiert von Ueberweg-Heinze im zweiten Teil des bekannten 'Grundrisses'.) Uebrigens hatte auch schon Abælard geschrieben: „Dubitando ad inquisitionem venimus, inquirendo percipimus veritatem." (Prol. p. 16 bei Cousin.)* (B.)

3) Brucker 'Hist. cr. phil.' T. III, pp. 788—798.

Philosophen haben ihre Philosophie in Verse eingekleidet und sie dann in den Hallen abgesungen; daher wurden sie Hallensteher (Stoici) genannt. Gassendi erzählt ('Vita Epicuri' I, c. 11, p. 51), als die ersten Epikureer habe Albertus Magnus genannt den Hesiodus, Athalius oder Achalius (von dem wir nichts wissen), Cæcina, oder, wie ihn andere nennen, Tetinnus, einen Freund des Cicero, und Isaacus, den israelitischen Philosophen. Wie dér dazu kommt, weiss man nun gar nicht. Aus den Stoikern führe Albertus Speusippus, Plato, Sokrates und Pythagoras an. Diese Anekdoten geben uns ein Bild des Zustandes der Bildung der damaligen Zeit.

4. Gegensatz von Realismus und Nominalismus.

Ein Viertes, was anzuführen ist, ist ein Hauptgesichtspunkt, der das Mittelalter interessiert hat: die eigentümliche philosophische Frage, die in dem Streite der 'Realisten' und 'Nominalisten' enthalten war und sich nahezu durch alle Zeiten der Scholastik hindurchzog. Was nun diesen Streit in Allgemeinen betrifft, so bezieht er sich auf den metaphysischen Gegensatz des Allgemeinen und des Individualen; er beschäftigt die scholastische Philosophie mehrere Jahrhunderte, und macht ihr grosse Ehre. Man unterscheidet ältere und neuere Nominalisten und Realisten, doch ist die Geschichte der Realisten und Nominalisten sonst sehr dunkel, und wir wissen mehr übers Theologische als über 'diese' Seite.

a. *Roscelin.*

Der Ursprung des Streites steigt bis in das elfte Jahrhundert zurück.[1]) Roscelin ist der älteste Nominalist, und der berühmte Abälard, obgleich er schon als 'Gegner' des Roscelin auftritt, — ist doch selbst auch Nominalist. Roscelin schrieb auch gegen die Dreieinigkeit, und wurde 1092 auf einer Kirchenversammlung von Soissons wegen Ketzerei verdammt; doch hatte er noch wenig Einfluss.[2])

Es handelt sich um das 'Allgemeine' überhaupt ('universale', *καθολικόν*), oder die Gattung, das Wesen der Dinge, — was bei Plato Idee genannt wurde, z. B., 'das Sein', 'die Menschheit', 'das Tier'. Die Nachfolger Plato's behaupteten das 'Sein' dieser Allgemeinen; man vereinzelte dieses, und so sollte z. B. 'die Tischigkeit' auch 'real' sein. Wir machen uns Vorstellungen von einem Dinge, sagen „es ist blau"; dieses ist ein Allgemeines. Der Streit ist nun dieser, ob solche 'Allgemeinheiten' etwas 'Reales' an und für sich selbst seien ausser dem

---

1) *Den Ausgangspunkt hat er, beiläufig gesagt, in einer Stelle der Isagoge Porphyrs (233—305), wie dieselbe in der lateinischen Uebersetzung des Boëthius (470—524) vorlag; der lateinische Wortlaut ist folgender: „De generibus ac speciebus illud quidem sive subsistant sive in solis nudisque intellectibus posita sint, sive subsistentia corporalia sint an incorporalia et utrum separata an in sensibilibus posita et circa ea constantia, dicere recusabo; altissimum enim est hujusmodi negotium et majoris egens inquisitionis." — Plato Porphyr Anselm Guillaume de Champeaux, Antisthenes Stilpo M. Capella Roscelin William of Occam, und Aristoteles Boëthius Macrobius Chalcidius Thomas Hegel sind die Namen, welche einem bei ber Universalienfrage gleich einfallen müssen.* (B.)

2) Anselmus 'De fide trinitatis', c. 2—3; Epist. XLI, l. 11; **Tennemann**, Band VIII, Abt. 1, S. 158.

denkenden Subjecte und unabhängig von dem 'einzelnen' existierenden Dinge, so dass sie in den einzelnen Dingen von der Individualität des Dinges und gegeneinander selbstständig existieren, oder ob das Allgemeine nur 'nominal' sei, nur in der subjectiven 'Vorstellung', ein 'Gedankending'. Diejenigen, welche behaupteten, dass die Universalien ausserhalb des denkenden Subjectes unterschieden vom einzelnen Dinge ein existierendes Reales seien, das Wesen der Dinge allein die Idee sei, hiessen 'Realisten', — hier in ganz entgegengesetztem Sinne gegen das, was heutigestags 'Realismus' heisst. Dieser Ausdruck hat nämlich bei uns den Inhalt, dass die 'Dinge', wie sie 'unmittelbar' sind, eine wirkliche Existenz haben, und der Idealismus steht dem entgegen, indem man später diejenige Philosophie so nannte, welche allein den Ideen 'Realität' zuschreibt, dagegen behauptet, dass die Dinge, wie sie in der Einzelnheit erscheinen, nicht ein 'Wahrhaftes' sind. Der 'Realismus' der Scholastiker behauptete ebenso, dass das Allgemeine ein Selbstständiges, Fürsichseiendes, Existierendes sei, denn die Ideen sind nicht der Zerstörung unterworfen, wie die natürlichen Dinge, also unveränderlich, und allein ein wahres Sein. Wogegen die Anderen, die 'Nominalisten' oder 'Formalisten', behaupteten, wenn man 'Gattungen', das 'Universale' bilde, so seien dies nur Namen, Formales, Vorstellungen für uns, die wir machen, eine subjective Verallgemeinerung, ein Product des denkenden Geistes; nur das Individuale sei das Reale.[1])

Dies ist nun der Gegenstand der Frage; sie ist von grossem Interesse und beruht auf einem viel höheren Gegensatze als die Alten gekannt haben. Roscelin legte die allgemeinen Begriffe bloss in das Bedürfnis der Sprache; er behauptete, die Ideen oder Universalien, wie 'Sein', 'Leben', 'Vernunft', seien selbst nichts als blosse abstracte Begriffe oder Gattungsnamen, die als solche an und für sich keine eigentümliche allgemeine Realität hätten; das Seiende, Lebendige sei nur im Individuum. Gegen diese Behauptung werden Gründe vorgebracht, woraus man ersieht, dass es häufig bis in's höchst Lächerliche geht, wie die christliche Welt zugrundegelegt wurde. Abälard wirft nämlich dem Roscelin vor, er behaupte, kein Ding habe Teile, nur die Wörter, welche die Dinge bezeichnen, seien teilbar. Abälard folgerte, dass nach Roscelin Christus nicht einen wirklichen Teil des gebratenen Fisches, sondern nur einen Teil des Wortes „gebratener Fisch" — ich weiss nicht wo — verzehrt habe, da es nach ihm in Wahrheit keinen Teil gebe; welche Auslegung doch ungereimt und höchst frevelhaft sein würde.[2]) Wir räsonnieren aus dem gesunden Menschenverstande — nicht viel besser.

b. *Walther von Mortagne.*

Walther von Mortagne († 1174) ging auf Vereinigung des Einzelnen und Allgemeinen; das Allgemeine müsse individual sein, die Universalien müssten mit

---

[1]) Ἔνιοι τὰς ἀσωμάτους ἰδέας ὄνομα κενὸν εἶναί φασιν· *Phil. Jud. de Sacr. 13.* *„Non nisi flatum vocis putant esse universales substantias." Ans. de Fide Trin. 2.* (B.)

[2]) Rixner: 'Handbuch der Geschichte der Philos.', Band II, S. 26 (erste Ausgabe); Anselmus 'De fide trinitatis', c. 2; Buhle: 'Lehrbuch d. Geschichte d. Philosoph.' Teil V, S, 184; Abælard. Epist. 21; Tennemann, Bd. VIII, Abteil. 1, SS. 162—163.

den Individuen dem Wesen nach vereinigt sein.[1]) Später waren die beiden Parteien als 'Thomisten', vom Dominicaner Thomas von Aquino, und 'Scotisten', vom Franciscaner Johann Duns Scotus, berühmt; doch erlitt die Bestimmung, ob die allgemeinen Begriffe Realität hätten und inwiefern, sehr mannigfaltige Modificationen und Schattierungen, so wie die Parteien sehr verschiedene Namen erhielten. Während also der crasse Nominalismus die allgemeinen Begriffe für blosse 'Namen' erklärte, die nur in der Sprache Realität hätten und allein den 'Individuen' 'Realität' zuschrieb, der Realismus umgekehrt allein den 'Universalien' 'Realität' gab, das die individuellen Dinge Unterscheidende aber nur als ein Accidens oder eine reine Differenz ansah (ohne dass beide Meinungen recht von dem Einen zum Anderen kamen), — so waren unter den Scholastikern, welche den richtigen Gedanken fassten, dass die 'Einschränkung' des Allgemeinen und zwar des Allgemeinsten, des Seins, der Entität, — die 'Individuation' eine 'Negation' ist. Andere sagten, dass dieses Einschränkende selbst etwas Positives aber nicht durch eine 'Zusammensetzung' eins mit dem Allgemeinen sei, sondern in einer metaphysischen Verbindung mit ihm stehe, d. h. einer solchen, wie der Gedanke sich mit dem Gedanken verbindet. Wohin auch dieses gehört, dass das Individuelle nur ein deutlicherer Ausdruck dessen sei, was schon im allgemeinen Begriffe enthalten ist, so dass die Begriffe, ungeachtet ihrer Teilung und der an ihnen gesetzten Differenz, doch einfach bleiben; übrigens sei Sein, 'Entität' schlechthin ein 'Begriff'.[2])

Thomas, welcher Realist war[3]), setzte die allgemeine Idee als unbestimmt, die Individuation in der bezeichneten Materie ('materia signata'), d. h. der Materie in ihren Dimensionen oder Bestimmungen; das Urprincip sei die allgemeine Idee, die Form könne als 'actus purus', wie bei Aristoteles, für sich sein; die Identität von Materie und Form, die Formen der Materie als solcher seien entfernter vom Urprincip, — die denkenden Substanzen dagegen blosse Formen.[4]) Dem Scotus aber ist das Allgemeine vielmehr das individuale Eins; eins könne auch im Anderen vorkommen; er behauptete also das Princip der Individuation, und das Allgemeine als formal. Die unbestimmte Materie werde durch einen inneren positiven Zusatz individual; das Wesen der Dinge seien ihre substantialen Formen. Occam stellt die Ansicht des Scotus also dar: „In der ausser der Seele seienden Sache existiert dieselbe Natur realiter mit der zu einem bestimmten Individuum einschränkenden (contrahente) Differenz, nur formal unterschieden und an sich weder allgemein noch individual, sondern unvollständig allgemein in der Sache und vollständig allgemein im Verstande."[5])

---

[1]) Tennemann, Band VIII, Abt. 1, S. 339; Joh. Sarisberiensis 'Metalogicus' L. II, c. 17.

[2]) Tiedemann: 'Geist d. specul. Philos.' Band V, S. 401—402; Suarez: 'Disputationes metaphysicæ', Disp. I, Sectio 6.

[3]) *„Universalia 'non' sunt res subsistentes, sed habent esse solum in singularibus." Thom. Aq. S. c. G. 1:65. Freilich schreibt er auch: „Qui negat ideas infidelis est" ('Qu. disp. de Ver. 3); da redet er aber also theologisch und als Gläubiger.* (B.)

[4]) Tiedemann, a. a. O. Band IV, S. 490—491; Thomas Aquinas 'De ente et essent.' cc. 3 et 5.

[5]) Tiedemann: 'Geist d. spec. Philos.' Bd. IV, SS. 609—613; Scotus: 'in Magistrum sententiar.' L. II, Dist. 3, Qu. 1—6; Occam: 'in libr. I. sentent.' Dist. II, Quæst. 6 (Tennemann Bd. VIII, Abtl. 2, S. 852—853).

Scotus hat sich viel darüber den Kopf zerbrochen. Die Formalisten gestanden den Universalien nur die ideale Realität in dem beschauenden göttlichen und menschlichen Verstande zu.[1]) So sehen wir, wie nahe damit zusammenhängt der Gedanke, den wir erst bei den Scholastikern finden, nämlich sogenannte Beweise vom Dasein Gottes zu suchen und zu geben.

c. *William of Occam.*

Der Gegensatz zwischen Idealisten und Realisten ist zwar schon früh aufgekommen, aber erst später wieder nach Abälard zur Tagesordnung gebracht und mit allgemeinem Interesse ausgebildet, besonders durch den Franciscaner Wilhelm von Occam († 1347), aus dem Dorfe Occam in der Grafschaft Surrey in England, mit dem Beinamen 'doctor invincibilis', dessen Blüte in den Anfang des vierzehnten Jahrhunderts fällt; sein Geburtsjahr ist nicht bekannt. Er ist höchst berühmt durch die Gewandtheit, die logischen Waffen zu handhaben, scharfsinnig in Unterscheidungen, fruchtbar, Gründe und Gegengründe zu erfinden u. s. f. Occam war ein Hauptverfechter des Nominalismus, der bisher nur einzelne Freunde, wie Roscelin und Abälard, gehabt hatte; seine zahlreichen Anhänger hiessen 'Occamisten' und waren Franciscaner, während die Dominicaner den Namen der 'Thomisten' behielten. Der Streit zwischen 'Nominalisten' und 'Realisten' entbrannte auf das Heftigste und wurde auf das äusserste getrieben, so dass man noch ein Katheder zeigt, das von dem Platze des Opponenten durch eine Bretterwand geschieden war, damit sich die Disputierenden nicht in die Haare geraten möchten. Von nun an wurde die Theologie in zwei Gestalten gelehrt ('theologia scholastica secundum utramque partem'). Auch schlich sich durch die innerlichen Kriege Frankreichs in das Verhältnis der Orden die Politik ein, und dies erhöhte die Wichtigkeit des Streits, in den die Eifersucht die Parteien riss. Occam und sein Orden hat die Ansprüche der Fürsten, z. B. des Königs von Frankreich und des Kaisers von Deutschland Ludwig von Baiern, 1322 auf einem Convente seines Ordens und sonst, gegen die Anmaassungen des Papstes auf das stärkste verteidigt. Wilhelm sagte unter anderem zum Kaiser: „Verteidige du mich mit dem Schwerte, so werde ich dich mit der Feder verteidigen." Verbote der Pariser Universität, päpstliche Bullen wurden gegen Occam erlassen. Die Pariser Universität verbot, die Lehre des Occam vorzutragen und den Occam zu citieren. Namentlich wurde 1340 befohlen: „Kein Lehrer soll sich erkühnen, einen bekannten Satz eines Schriftstellers, über den er liest, schlechthin oder dem Sprachgebrauch nach für falsch zu erklären, sondern ihn entweder zugeben oder den wahren und falschen Sinn unterscheiden, weil sonst die gefährliche Folge zu besorgen, dass die Wahrheiten der Bibel auf gleiche Weise verworfen würden. Kein Lehrer soll behaupten, dass kein Satz zu 'unterscheiden' oder 'näher zu bestimmen' wäre." Occam wurde 1328 in den Bann getan, und starb 1347 zu München.[2])

Occam fragt in einer Schrift ('in libr. I. Sentent. Dist.' II, Quæst. 4), „ob

[1]) Rixner: 'Handbuch der Geschichte der Philos.' Band II, S. 110.

[2]) Brucker. 'Hist. crit. phil.' T. III, pp. 846—848. 911—912; Tennemann, Bd. VIII, Abt. 2, SS. 903. 944—945. 925. 939—940; Bulæus· 'Hist. Univers. Paris.', T. IV, pp. 257. 265.

was unmittelbar und zunächst durch das Allgemeine und Gleichnamige bezeichnet wird, eine wahre Sache ausser der Seele, ein den Dingen, denen es gemeinschaftlich und gleichnamig ist, Innerliches und Essentiales sei, und doch realiter von ihnen verschieden." Diese Bestimmung der Realisten wird näher von Occam so angegeben: „Ueber diese Frage ist die eine Meinung, jegliches gleichnamige Allgemeine sei eine 'realiter' ausser der Seele existierende Sache im jeglichen und Einzelnen, und das 'Sein' (essentia) eines jeglichen Einzelnen 'real' unterschieden von jedem Einzelnen" — von seiner Individualität — „und von jedem Allgemeinen, so dass der allgemeine Mensch eine wahre Sache sei ausser der Seele, die realiter in jeglichem Menschen existiere, unterschieden von jeglichem Menschen, vom 'allgemeinen Lebendigen' und von der allgemeinen Substanz, und so von allen Gattungen und Arten, sowohl den subalternen als den nicht subalternen." — Das gleichnamige Allgemeine ist also hiernach 'nicht' mit dem Selbst, dem letzten Punkte der Subjectivität identisch. — „So viel allgemeine Prädicabilien es vom einzelnen Dinge giebt," — z. B. 'Menschheit', 'Vernunft', 'Sein', 'Leben', 'Qualität' u. s. w., — „so viele real verschiedene Sachen sind darin, deren jede realiter von der anderen und von jenem Einzelnen unterschieden ist; und alle jene Sachen werden in sich keineswegs vervielfacht, so sehr auch die Einzelnen vervielfältigt werden, die in jedem Individuum derselben Art sind." — Das ist die härteste Vorstellung der 'Selbstständigkeit' und 'Absonderung' jeder allgemeinen 'Bestimmung' einer Sache. Occam widerlegt dies, indem er sagt: „Keine Sache, die der Zahl nach Eine ist, kann, ohne dass sie verändert oder vervielfältigt würde, in mehreren Subjecten oder Individuen sein. Die Wissenschaft bezieht sich immer nur aut Sätze über das, was gewusst wird; es ist also gleichgültig, ob die Glieder der Sätze gewusste Dinge 'ausser' der Seele oder nur 'in' der Seele sind, und darum ist es nicht nötig, um der Wissenschaft willen 'allgemeine' von den einzelnen real unterschiedene 'Dinge' anzunehmen."

Occam stellt ferner jener ersten Meinung andere entgegen, entscheidet sich nicht gerade, doch bringt er ebendaselbst (Quæst. 8) am meisten für die Meinung vor, „dass das Allgemeine nicht etwas Reales sei, das für sich seiende 'Subjectivität' ('esse subjectivum') weder in der Seele noch im Dinge habe. Es ist ein Gebildetes, das aber doch objective Realität ('esse objectivum') in der Seele hat, während die äussere Sache diese objective Realität als für sich seiendes Subject ('in esse subjectivo') hat. Dies geht auf folgende Weise zu. Der Verstand, der eine Sache ausserhalb der Seele wahrnimmt, bildet sich eine ähnliche Sache im Geiste nach, so dass, wenn er productive Kraft hätte, er sie wie ein Künstler als numerisches Eins von der früheren unterschieden in einem an und für sich seienden Subjecte heraussetzen würde. Wem das nicht gefällt, dass diese Vorstellung 'gemacht' genannt werde, so kann man sagen, die Vorstellung und jeder allgemeine Gattungsbegriff sei eine im Geiste subjectiv existierende Qualität, welche ihrer Natur nach das Zeichen eines Dinges ausserhalb der Seele ist, wie das Wort ein Zeichen der Sache, welches der Bezeichnende willkürlich erfindet." Tennemann sagt (Bd. VIII, Abt. 2, S. 864): „Eine Folge dieser Theorie war, dass das Princip der Individuation, welches den Scholastikern so viel zu schaffen gemacht hatte, als unnötig ganz auf die Seite geschoben wurde." So ist in der Tat die Hauptfrage bei den Scholastikern die Bestimmung des Allgemeinen, und diese für sich höchst wichtig und bezeichnend für die

Bildung der neueren Welt. Das Allgemeine ist das Eine, aber nicht abstract, sondern vorgestellt, gedacht, als alles in sich befassend. Bei Aristoteles war das Allgemeine im Urteil das Prädicat der Dinge, im Schluss der 'terminus major'. Bei Plotin, besonders bei Proklos, ist das Eine noch unmitteilbar und wird nur aus seinen Ordnungen erkannt. Weil die christliche Religion aber die 'offenbare' ist, so ist Gott damit einerseits nicht mehr das Unnahbare, Unmitteilbare, ein Verschlossenes, sondern eben die verschiedenen Stufen des Hervorgangs aus ihm sind selbst seine Manifestation, das Dreieinige also das Offenbare; so dass nicht die Triaden und das Eine unterschieden sondern eben diese drei Personen in Gott selbst Gott und Einer sind, d. h. 'für Anderes seiend', 'in sich relativ'. Der 'Vater', der israelitische Gott, ist dieses Eine; das Moment des 'Sohnes' und 'Geistes' ist das Allerhöchste in geistiger und leiblicher Gegenwart, jenes in der Gemeinde, dieses in der Natur. Bei den Neuplatonikern dagegen ist das Allgemeine nur das Frühere, das dann bloss herausgeht; bei Plato und Aristoteles ist es mehr das Ganze, das All, das All-Eins.

d. *Buridan.*

Buridan, ein Nominalist, neigt auf die Seite der Deterministen, dass der Wille durch die Umstände bestimmt würde.[1] Gegen ihn wird 'der Esel' angeführt der zwischen zwei gleichen Bündeln Heu umkommen müsste.[2] — Ludwig XI. liess 1473 die Bücher der Nominalisten wegnehmen und an Ketten legen; im Jahre 1481 wurden sie jedoch wieder losgelassen. In der theologischen und philosophischen Facultät sollten Aristoteles, seine Ausleger Averroës, Albertus Magnus, Thomas von Aquino erklärt und studiert werden.[3]

5. Formale Dialektik.

Das dialektische Interesse ist auf's höchste getrieben worden, doch wurde es ganz formaler Natur, und das ist der 'fünfte' Punkt. Hierher gehört zunächst die in's Unendliche gehende Erfindung von 'terminis technicis'.[4] Dann war diese formale Dialektik sehr erfinderisch, sich Gegenstände, Probleme und Fragen, die ohne alles religiöse und philosophische Interesse waren, für ihre Behandelungsweise zu creieren. Das Letzte aber, was in dieser Rücksicht von den Scholastikern zu bemerken wäre, ist dieses, dass sie nicht nur in den kirklichen Lehrbegriff

---

[1] *Joh. Buridan (aus Bèthune in Artois) ist 1327 Rector der Pariser Universität gewesen und war ein Schüler Ockhams; er soll die Frage, ob der Wille frei sei, für unentscheidbar erklärt haben.* (B.)

[2] *Das Argument stammt aus Arist. 'de Cœlo' 2 : 13, 22; nur den 'Esel' haben wohl die Gegner Buridans hinzugetan. Uebrigens sagt schon Dante (1265—1321): „Intra duo cibi distanti e moventi d'un modo, prima si morria de fame, che liber uomo l'un si recasse a denti." (Parad. IV.) Auch Spinosa hat noch geschrieben: Objici potest, si homo 'non' operatur ex libertate voluntatis, quid ergo fiet si in æquilibrio sit, ut Buridani asina? Famene et siti peribit?" (Eth. 2 : 49 sch.)*

[3] Tennemann, Bd. VIII, Abt. 2, SS. 914—919. 945—947; Bulæus: 'Hist. Univ. Paris.' T. V, pp. 706. 739—740.

[4] *„Die Philosophie bedarf überhaupt keiner besonderen Terminologie." (3 : 11.) Indem sie freilich in den gewöhnlichsten Worten mehr Sinn als gewöhnlich findet, findet sie in denselben einen änderen und ungewöhnlichen Sinn, worauf sie dem Vorwurf der 'Sprachvergewaltigung' u. 'Wortverdrehung' verfällt.* (B.)

alle möglichen formalen Verhältnisse des Verstandes hineingebracht haben, sondern auch dieser an sich intelligible Gegenstand, die intellectualen Vorstellungen und religiösen Ideen, als unmittelbar sinnlich wirklich dargestellt, in die Æusserlichkeit ganz sinnlicher Verhältnisse heruntergezogen und nach diesen methodisch betrachtet wurden. Ursprünglich lag freilich das Geistige zu Grunde; aber die Æusserlichkeit, in der es zunächst aufgefasst worden, hat das Geistige zugleich zu etwas vollkommen Ungeistigem gemacht. Man kann daher sagen, dass sie den kirchlichen Lehrbegriff einerseits 'tief' behandelt, andererseits, dass sie ihn durch ganz ungeeignete äusserliche Verhältnisse 'verweltlicht' haben, so dass hier der schlechteste Sinn der 'Weltlichkeit', den es giebt, vorhanden ist. Denn der kirchliche Lehrbegriff enthält für sich in der geschichtlichen Gestaltung der christlichen Religion eine Menge von Vorstellungen in der Weise einer äusserlichen Bestimmung, die mit dem Geistigen zwar zusammenhangen, aber in sinnliche Verhältnisse hinüberstreifen. Werden diese Verhältnisse nun ausgesponnen, so entstehen eine Menge Gegensätze, Contraste, Widersprüche, die für uns auch nicht das geringste Interesse haben. Diese Seite haben die Scholastiker aufgefasst und mit endlicher Dialektik behandelt; von dieser Seite hat man sich späterhin über die Scholastiker unendlich lustig gemacht. Hiervon wil ich einige Beispiele geben.

a. *Julian Erzbishof von Toledo.*

So suchte Julian, Erzbischof zu Toledo, mit dem grössesten Ernste, als hinge davon das Heil des Menschengeschlechts ab, Fragen zu beantworten, die eine absurde Voraussetzung enthalten; er verfällt dabei in keine geringere Mikrologie, als wenn die Philologen Untersuchungen über die griechischen Accente, Metra und Abteilungen der Verse anstellen. Es kommt z. B. eine solche Frage vor über die Gestorbenen. Es ist kirchliche Lehre, dass der Mensch auferstehen wird; setzt man nun hinzu, dass er mit dem Leibe werde bekleidet werden[1]), so tritt man damit in die sinnliche Sphäre. Untersuchungen, die bei dieser Frage vorkommen, sind folgende gewesen: „In welchem Alter werden die Verstorbenen auferstehen? Als Kinder, Jünglinge, Männer oder Greise? In welcher Gestalt? Mit was für einer Leibesconstitution? Werden die Fetten wieder fett, die Mageren wieder mager werden? Wird in jenem Leben der Geschlechtsunterschied fortdauern? Werden die Auferstandenen alles, was sie hier an Nägeln und Haaren verloren, wieder bekommen?" [2]) So wurde vorzüglich ein Unterschied gemacht zwischen dem eigentlichen Lehrbegriff, der indisputabel war und den verschiedenen Seiten der übersinnlichen Welt, die demselben angehängt waren; diese wurden, wenn auch oft nur temporär, als vom Lehrbegriffe der Kirche freigelassen betrachtet. Denn der Lehrbegriff war nicht so bestimmt, dass nicht aus Kirchenvätern alles zu beweisen gewesen wäre, bis ein Concilium oder eine particulare Synode entschied. Auch über die 'Beweise', die vom Inhalte des Lehrbegriffs gegeben wurden, konnte man streiten, und ausserdem wurde eben noch eine Menge von Inhalt aufgefasst, der disputabel war, über den sich freilich nicht die edlen Männer, die als 'doctores' und Schrift-

---

1) 'Εν ταύτῃ τῇ σαρκὶ ἀποληψόμεθα τὸν μισθόν· *2 Clem. 9:5.* (B.)

2) Tennemann, Band VIII, Abteil. 1, S. 61; Cramer: 'Fortsetzung von Bossuet', T. V, Bd. 2, S. 88.

steller bekannt sind, in endlichen Syllogismen und Formen ausgelassen haben, die in eine ganz leere formale Disputiersucht ausarteten. Die scholastische Philosophie ist so das gerade Gegenteil von 'empirischer Verstandeswissenschaft', in der die 'Neugierde' zu Hause ist, welche ohne Beziehung auf den Begriff 'bloss' Tatsachen nachgeht. [1])

b. *Paschasius Radbertus.*

Gegen 840 kam ferner auch die Streitfrage über die Geburt Jesu, ob sie natürlich oder übernatürlich gewesen sei, in Anregung, und veranlasste einen langen Streit. Paschasius Radbertus [2]) schrieb zwei Bände 'de partu beatæ Virginis', und es ist viel darüber geschrieben und disputiert worden. [3]) Man hat da sogar von einem 'Accoucheur' gesprochen und dies behandelt, und es sind viel Fragen aufgeworfen worden, an die wir mit Schicklichkeit nicht einmal denken können.

Gottes Weisheit, Allmacht, Vorhersehen und Vorherbestimmen führten ebenso zu einer Menge Gegensätze in abstracten, abgeschmackten, localen und kleinlichen Bestimmungen, die Gott nichts angehen. Bei Petrus Lombardus, wo von der Dreieinigkeit, Schöpfung, dem Fall, von den Engeln, Ordnungen und Klassen derselben gehandelt wird, finden sich auch solche Fragen, wie: „Ob ein Vorhersehen und Vorherbestimmen Gottes möglich gewesen wäre, wenn keine Geschöpfe gewesen wären? Wo war Gott vor der Schöpfung?" Thomas von Strassburg († 1357) antwortete:

„Tunc ubi nunc, in se, quoniam sibi sufficit ipse." [4])

Lombardus fragt ferner: „ob Gott mehreres wissen kann, als er weiss?" Als ob noch Möglichkeit von Wirklichkeit unterschieden bliebe. „Ob Gott allezeit alles könne, was er gekonnt habe? Wo die Engel nach ihrer Schöpfung gewesen? Ob die Engel immer gewesen?" Ebenso kommen sonst noch eine Menge von Fragen über die Engel vor. „In welchem Alter ist Adam erschaffen worden? Warum ist Eva aus der Rippe, und nicht aus einem anderen Teile des Mannes genommen worden? Warum während des Schlafs und nicht im wachenden Zustande des Menschen? Warum haben sich die ersten Menschen im Paradies nicht begattet? Wie sich die Menschen würden fortgepflanzt haben, wenn sie nicht gesündigt hätten? Ob im Paradies die Kinder mit vollkommen ausgewachsenen Gliedern und mit dem vollen Gebrauch der Sinne würden geboren worden sein? Warum der Sohn und nicht der Vater oder der heilige Geist Mensch geworden sei?" — Eben dies ist' der Begriff des Sohnes. — „Ob Gott den Menschen nicht auch in dem weiblichen Geschlechte habe annehmen können?" [5])

Noch mehr solcher 'quæstiones' sind von denen hinzugefügt, die diese Dialektik verspotteten, z. B. Erasmus in seinem 'Encomium moriæ': „Ob in Christo mehrere Sohnschaften (filiationes) sein konnten? Ob der Satz möglich: Hasst Gott der Vater den Sohn? Ob Gott auch hätte als Weib suppositiert werden

---

1) *Das unmittelbar Erlebte soll sich im begrifflich Erkannten aufheben.* (B.)
2) *Seit 844 Abt in dem Kloster Corbie in der Picardie. Im Jahre 831 hatte er 'de corpore et sanguine Domini' geschrieben.* (B.)
3) Tennemann, a. a. O. S. 61; Bulæus, 'Hist. Univ. Paris.' T. I, p. 169.
4) Rixner: 'Handb. d. Gesch. d. Phil.' Band II, S. 153.
5) Tennemann, Band VIII, Abt. 1, S. 236—237.

können?[1]) Ob in den Teufel fahren? Ob er nicht auch in Esels- oder Kürbisgestalt hätte erscheinen können? Auf welche Weise der Kürbis gepredigt haben würde? Wunder getan? Wie gekreuzigt worden sein?" [2]) — So wurden Zusammenstellungen und Unterscheidungen von Verstandesbestimmungen ohne allen Sinn und Gedanken gemacht. Die Hauptsache ist, dass die Scholastiker göttliche Dinge wie Barbaren nahmen, sie unter die sinnlichen Bestimmungen und Verhältnisse brachten. Eine völlige sinnliche Festigkeit und diese ganz äusserlichen Formen der Sinnlosigkeit haben sie so in dieses rein Geistige gebracht und es damit verweltlicht, — wie Hans Sachs die göttliche Geschichte vernürnbergert. Es liegt in solchen Darstellungen, wie in der Bibel vom Zorn Gottes, der Schöpfungsgeschichte Gottes, dass Gott dieses und jenes getan, etwas Menschliches und Derbes. Gott ist allerdings nicht so fremd zu nehmen, nicht 'das Unnahbare', sondern es ist einen Mut, ein Hérz gegen ihn zu haben. Ein Anderes aber ist es, ihn in das Gebiet des Gedankens zu ziehen und Ernst mit seiner Erkenntnis zu machen; das Entgegengesetzte hiervon ist, 'argumenta pro' und 'contra' vorzubringen, denn sie entscheiden nicht, helfen nichts, ebenso wenig als 'Voraussetzungen', die nur sinnliche und endliche Bestimmungen, also unendliche Unterscheidungen sind. Diese Verstandesbarbarei ist ganz vernunftlos; es sah so aus, wie wenn man Schweinen ein goldenes Halsband angetan. Das Eine ist die Idee der christlichen Religion, und dazu die Philosophie des edlen Aristoteles; beides konnte nicht ärger in den Kot gezogen werden: so weit hatten die Christen ihre geistige Idee heruntergebracht.

6. Mystiker.

Hiermit sind nun die Hauptmomente angegeben, die bei der scholastischen Philosophie in Betracht kommen. In Rücksicht auf dieses Hineinbringen von Verstandesunterschieden und sinnlichen Verhältnissen in das, was an und für sich seiner Natur nach Geistiges, Absolutes und Unendliches ist, muss bemerkt werden, dass aber dieser Sucht nach Verendlichung auch einzelne edle Geister gegenüberstanden; als solche müssen hier sechstens noch die vielen grossen Scholastiker herausgehoben werden, die man 'Mystiker' genannt hat, denn obgleich sie von den eigentlichen kirchlichen Scholastikern zu unterscheiden sind, haben sie doch deren Richtung auf mancherlei Weise fortgesetzt und sind damit verflochten. Diese haben weniger Anteil an diesem Disputieren und Beweisen genommen, und sich in Ansehung der Kirchenlehre und der philosophischen Betrachtung rein erhalten; es sind zum Teil fromme, geistreiche Männer gewesen, die das Philosophieren in der Weise der 'neuplatonischen' Philosophie fortgesetzt haben, wie früher Joh. Scotus Erigena. Bei solchen findet man echtes Philosophieren, was man auch 'Mysticismus' nennt; es geht bis zur Innigkeit fort, und hat mit dem Spinosismus die grösste Æhnlichkeit.[3]) Sie haben auch die Moralität,

---

[1]) Ἀγαπήσας ὁ πατὴρ ἐθηλύνθη· *Clem. Alex. 'Quis dives salvetur' 37. Cfr. Phil. Jud. de Ebriet. 8.* (B.)

[2]) Brucker. 'Hist. crit. phil.' T. III, p. 878.

[3]) *Dennoch erwähnt Hegel nicht einmal Joh. Eckhart (um 1260—1327), über den zunächst zu vergleichen Adolf Lasson: 'Meister Eckhart der Mystiker'. Berlin 1868.* (B.)

Religiosität aus wahrhaften Empfindungen geschöpft, und in diesem Sinne Betrachtungen, Vorschriften u. s. f. gegeben.

a. *Johann Charlier.*

Johann Charlier, gewöhnlicher J. von Jerson oder Gerson, wurde 1363 geboren und starb 1429; er schrieb eine 'theologia mystica'.[1]

b. *Raimund von Sabunde.*

Ebenso hat Raimund von Sabunde oder Sabeyde, ein Spanier im fünfzehnten Jahrhundert, Professor zu Toulouse um 1435, in seiner 'theologia naturalis', welche er in einem speculativen Geiste auffasste, über die Natur der Dinge, über die Offenbarung Gottes in der Natur und in der Geschichte des Gottmenschen geschrieben. Er suchte das Sein, die Dreieinigkeit, die Zeugung, das Leben und die Offenbarung Gottes in der Natur und in der Geschichte des Gottmenschen den Ungläubigen aus der Vernunft zu erweisen. Aus der Betrachtung der Natur kommt er auf Gott; ebenso ist aus dem Inneren Moralität geschöpft.[2] Diese reinere und einfachere Weise ist dann jener gegenüber zu stellen, um den scholastischen Theologen auch Gerechtigkeit widerfahren zu lassen.

c. *Roger Baco.*

Roger Baco bearbeitete besonders Physik, blieb aber ohne Wirkung; er erfand Schiesspulver, Spiegel, Ferngläser, und starb 1294.[3]

d. *Raimund Lullus.*

Raimund Lullus, 'doctor illuminatus', hat sich sehr berühmt gemacht, besonders durch die Kunst des Denkens, die er aufstellte und 'ars magna' nannte. Er wurde 1234 zu Palma auf Majorca geboren, und war eine von den excentrischen gärenden Naturen, die sich in allem herumwerfen. Er hatte Hang zur Alchemie und grossen Enthusiasmus für die Wissenschaften überhaupt, wie eine feurige unruhige Einbildungskraft. In seiner Jugend lebte er ausschweifend, schwärmte

---

[1]) Tennemann, Band VIII, Abt. 2, SS. 955—956.

[2]) Rixner: 'Handbuch d. Geschichte d. Philos.' Band II, S. 157; Tennemann, Band VIII, Abt. 2, S. 964 flg.; Tiedemann, 'Geist d. spec. Phil. Band V, S. 299 flg.

[3]) Tennemann, a. a. O. SS. 824—829. — *Der 'doctor mirabilis' Roger Bacon ist ein 1214 in England geborener franciscaner Mönch gewesen, der grossen Wert auf Mathematik, Physik und Sprachenkunde legte und überhaupt den scholastischen Spitzfindigkeiten das Studium der Natur vorzog. Es gab für ihn zwei Arten der Erkenntnis, die durch Beweisführung und die durch Erfahrung, und nur die letztere vermöge ganz den Zweifel zu beruhigen; sodann hat er auch die späteren baconischen 'Idole' von Gattung, Höhle, Markt und Bühne in vier Hauptursachen des menschlichen Irrtums vorweggenommen und er ist überhaupt ein so gescheidter Mensch gewesen, dass er, obgleich er an Papst Clemens IV (1265—'68) einen Gönner gehabt, seine Abweichungen von dem Geiste der Zeit durch langjährige Verbannung und Haft hat büssen müssen. Vgl. zunächst die beiden, 1879 von Dr. Karl Werner in Wien veröffentlichten, Abhandlungen über 'die Psychologie, Erkenntnis- und Wissenschaftslehre' und 'die Kosmologie und allgemeine Naturlehre' des Roger Baco.* — (B.)

früh in Vergnügungen herum; dann zog er sich in eine Einöde zurück und hatte dort viele Visionen von Jesus. Dabei wurde in seiner heftigen Natur der Trieb ausgebildet, der Verbreitung der christlichen Säligkeit unter den Muhammedanern in Asien und Africa sein Leben zu weihen; er lernte zu diesem Bekehrungswerk Arabisch, bereiste Europa und Asien, und suchte um Unterstützung beim Papst und allen Königen Europa's nach, ohne darum die Beschäftigung mit seiner Kunst aufzugeben. Er wurde verfolgt, duldete viele Mühsäligkeiten, Abenteuer, Todesgefahren, Gefangenschaften, Misshandlungen. In Paris hat er lange gelebt am Anfange des vierzehnten Jahrhunderts und verfertigte bei vierhundert Schriften. Nach einem höchst unruhigen Leben starb er, als Heiliger und Märtyrer verehrt, 1315 an den Folgen von Misshandlungen, welche er in Africa erlitten hatte. [1])

Näher war nun das Hauptbestreben der 'Kunst' dieses Mannes eine Aufzählung und Anordnung aller Begriffsbestimmungen, wohinein alle Gegenstände fallen, der reinen Kategorien, danach sie bestimmt werden können, um von jedem Gegenstand leicht die auf ihn anzuwendenden Begriffe angeben zu können. Lullus ist so 'systematisch', wird aber dabei zugleich 'mechanisch'. Er hat ein Tableau in Kreisen gemacht, denen Dreiecke eingezeichnet waren, wo hindurch die Kreise gehen. In diesen Kreisen hat er die Begriffsbestimmungen geordnet und sie vollständig aufzutragen versucht; von diesen Kreisen war ein Teil unbeweglich, ein anderer beweglich. Er beschrieb nämlich sechs Kreise, deren zwei die Subjecte, drei die Prädicate, und der äusserste die möglichen Fragen angiebt. Von jeder Klasse hat er neun Bestimmungen gehabt, zu deren Bezeichnung er neun Buchstaben BCDEFGHIK wählte. So hat er erstens neun 'absolute' Prädicate um die Tafel geschrieben: Güte, Grösse, Dauer, Macht, Weisheit, Wollen, Tugend, Wahrheit, Herrlichkeit; dann neun 'relative' Prädicate: Verschiedenheit, Einhelligkeit, Entgegensetzung, Anfang, Mitte, Ende, Grössersein, Gleichsein, Kleinersein; drittens die Fragen: Ob? Was? Wovon? Warum? Wie gross? Von welcher Beschaffenheit? Wann? Wo? Wie und womit? von denen die neunte zwei Bestimmungen enthält; viertens neun 'Substanzen' (esse), als: Gott (divinum), Engel (angelicum), Himmel (cœleste), Mensch (humanum), Imaginativum, Sensitivum, Vegetativum, Elementativum, Instrumentativum; fünftens neun 'Accidenzien', d. h. natürliche Beziehungen: Quantität, Qualität, Relation, Tätigkeit, Leiden, Haben, Lage, Zeit, Ort; und sechstens neun moralische Beziehungen: die Tugenden Gerechtigkeit, Klugheit, Tapferkeit, Mässigkeit, Glaube, Hoffnung, Liebe, Geduld, Frömmigkeit — und die Laster Neid, Zorn, Unbeständigkeit, Geiz, Lüge, Gefrässigkeit, Schwelgerei, Stolz, Trägheit (acedia). Diese Kreise mussten nun auf gewisse Weise gestellt werden, um richtige Combinationen zu geben. Durch die Regeln des Herumdrehens, nach denen alle Substanzen die für sie passenden absoluten und relativen Prädicate erhielten, sollte die allgemeine Wissenschaft, die Wahrheit und Erkenntnis der concreten Gegenstände überhaupt erschöpft werden. [2])

---

[1]) Rixner; 'Lehrbuch d. Gesch. d. Philos.' Band II, S. 126; Tennemann, Band VIII, Abt. 2. SS. 829—833.

[2]) Tennemann, Band VIII, Abt. 2, SS. 834—836; Rixner, 'Handb. d. Gesch. d. Phil.' Band II, Anhang SS. 86—89; Jordanus Brunus Nolanus 'De compendiosa architectura et complemento artis Lullii', Sectio II (Bruni scripta quæ latine confecit omnia; ed. Gfrörer, Stuttgardiæ 1835, Fasciculus II, pp. 243—264).

C. STANDPUNKT DER SCHOLASTIKER ÜBERHAUPT.

Wir haben nach diesen Specialien über die Scholastiker ein Urteil, eine Rechenschaft von ihnen zu geben. So hoch auch die Gegenstände waren, die sie untersuchten, so edele, tiefsinnige, gelehrte Individuen es auch unter ihnen gab, so ist doch dieses Ganze eine barbarische Philosophie des Verstandes, ohne realen Inhalt, die uns kein wahrhaftes Interesse erregt, und zu der wir nicht zurückkehren können.[1]) Denn obgleich der Stoff die Religion ist, so wurde doch das Denken so spitzfindig ausgebildet, dass diese Form eines leeren Verstandes sich nur in grundlosen Verbindungen von Kategorien herumtreibt. Die Scholastik ist die gänzliche Verwirrung des trockenen Verstandes in dem Knorren der nordisch germanischen Natur. Wir sehen hier zweierlei Welten: ein Reich des Lebens und ein Reich des Todes. Das intellectuale Reich, das äusserlich, droben ist, obzwar in der Vorstellung, wird dadurch, wenngleich seiner Natur nach das rein Speculative, doch verständigt und versinnlicht, nicht aber wie in der Kunst, sondern im Gegenteil als ein Verhältnis der gemeinen Wirklichkeit. Wie schon 'Vater und Sohn' ein sinnliches Verhältnis ist, so war die göttliche Welt (nicht so bei den Platonikern) für die Einbildungskraft und Andacht ausstaffiert mit Engeln, Heiligen, Märtyrern, statt der Gedanken; — oder die Gedanken sind eben eine stroherne Verstandesmetaphysik. In der übersinnlichen Welt war keine Wirklichkeit des denkenden, allgemeinen, vernünftigen Selbstbewusstseins anzutreffen, in der unmittelbaren Welt der sinnlichen Natur dagegen keine Göttlichkeit, weil sie nur das Grab des Gottes, wie der Gott ausser ihr, war. Das Dasein der Kirche, als die Regierung Christi auf Erden, ist zwar höher als die ihr gegenüberstehende äusserliche Existenz, denn die Religion muss das Zeitliche beherrschen und durch die Unterwerfung der weltlichen Macht ward die Kirche Theokratie.[2]) Zum göttlichen Reich, von Verstorbenen bewohnt, war aber nur durch den Tod zu gelangen, doch war die natürliche Welt ebenso tot: belebt nur durch den Schein jener und die Hoffnung, hatte sie keine Gegenwart. Es half nicht, Mittelwesen als ein Band einzuschieben, — Engel, Maria, die Verstorbenen in einer jenseitigen Welt. Die Versöhnung war formal, nicht an und für sich, denn sie war nur eine Sehnsucht des Menschen nach einer Befriedigung nur in einer anderen Welt. — Wozu alles dieses? Es liegt

---

1) *Der Satz, Methode und Principien, nach denen die alten scholastischen Lehrer die Theologie ausgebildet, entsprächen keineswegs den Bedürfnissen unserer Zeit und dem Fortschritte der Wissenschaften, ist von Pius IX am 8. Dec. 1864 in dessen Syllabus verdammt worden. Leo XIII hat am 4. Aug. 1879 geschrieben: „Wenn Scholastiker in diesem und jenem zu spitzfindig waren, oder anderes von ihnen weniger vorsichtig gelehrt wurde, wenn etwas mit ausgemachten Lehren späterer Zeit weniger übereinstimmt, oder endlich in irgend welcher Weise nicht haltbar ist, so gedenken wir das keineswegs unserer Zeit zur Nachfolge vorzuhalten." „Die häusliche und selbst die bürgerliche Gesellschaft jedoch, welche, wie wir alle einsehen, durch die Pest verkehrter Meinungen in grösster Gefahr schwebt, würde gewiss viel mehr Ruhe und Sicherheit haben, wenn in Academien und Schulen eine gesündere und dem Magisterium der Kirche mehr entsprechende Lehre vorgetragen würde, wie sie die Werke des heiligen Thomas von Aquin enthalten." Und am 8. Sept. 1907 befiehlt Pius X in diesem Sinn aufs neue: „Den geweihten Studien werde die scholastische Philosophie zu Grunde gelegt."* (B.)

2) *Vgl. den Gebrauch dieses Wortes bei Jos. c. Ap. 2 : 16.* (B.)

hinter uns als eine Vergangenheit, und muss uns für sich unbrauchbar bleiben. Doch hilft es nichts, das Mittelalter eine 'barbarische Zeit' zu nennen. Es ist eben eine 'eigentümliche' Art der Barbarei, nicht eine unbefangene, rohe, sondern 'die absolute Idee' und 'die höchste Bildung' ist, und zwar durchs Denken, zur 'Barbarei' geworden, was einerseits die grässlichste Gestalt der Barbarei und Verkehrung ist, andererseits aber auch der unendliche Quellpunkt einer höheren Versöhnung.

Wenn wir den am nächsten bei der Hand liegenden Gegensatz gegen die scholastische Philosophie und Theologie und ihr Treiben suchen, so können wir sagen, es ist der 'gesunde Menschenverstand', die äussere und innere 'Erfahrung', 'Naturanschauung', 'Menschlichkeit', 'Humanität'. Der Charakter z. B. der griechischen Humanität war, dass alles Concrete, alles Interesse für den Geist, eine Präsenz in der menschlichen Brust, seine Wurzel in den Gefühlen und Gedanken des Menschen hatte. Das verständige Bewusstsein, die gebildete Wissenschaft hat an solchem Inhalte ihren realen Stoff, worin sie bei sich selbst ist und bleibt; das Wissen beschäftigt sich allenthalben mit seinen Angelegenheiten, bleibt sich getreu, und an diesem Stoffe, an der Natur und deren festen Gesetzen, hat sein Ernst und sein Spiel den Maassstab und die Richtung, sich zu orientieren. Auch die Verirrungen auf diesem Boden haben ihr Ziel an dem festen Mittelpunkte des Selbstbewusstseins des menschlichen Geistes, und als Verirrungen selbst haben sie darin eine Wurzel, die als solche ihre Rechtfertigung hat; nur die einseitigen Entfernungen von der Einheit dieser Wurzel mit dem ganz concreten Grund und Keime sind das Mangelhafte. Was wir hier dagegen sehen, ist die unendliche Wahrheit, als Geist ausgesprochen, einem Volke von Barbaren anvertraut, die nicht das Selbstbewusstsein ihrer geistigen Menschheit, wohl eine Menschenbrust, aber noch keinen menschlichen 'Geist' haben. Die absolute Wahrheit realisiert, vergegenwärtigt sich noch nicht im wirklichen Bewusstsein, sondern die Menschen sind aus sich herausgerissen; für sie befindet sich dieser Inhalt des Geistes noch in sie, als in ein fremdartiges Gefäss, voll des intensivsten Triebes physischen und geistigen Lebens, hineingelegt, aber als ein centnerschwerer Stein, dessen ungeheueren Druck sie nur empfinden, den sie aber nicht verdauen und mit dem Triebe noch nicht assimilieren, so dass sie nur Beruhigung und Versöhnung finden können, indem sie schlechterdings ausser sich kommen, und in dem und durch das 'wild' geworden sind, was ihren Geist ruhig und 'mild' machen sollte.

Wie die Wahrheit noch nicht das Fundament der Wirklichkeit war, so war denn auch die Wissenschaft ebenso bodenlos. Der denkende Verstand macht sich zwar erstens an die Mysterien der Religion, die, als ganz speculativer Inhalt, nur für den vernünftigen Begriff sind. Da aber der Geist, dieses Vernünftige, noch nicht in das Denken eingekehrt ist, so ist das Denken noch ein gottverlassenes, nur abstracter, endlicher Verstand, ein in sich nur formales gehaltloses Denken, das jener Tiefe entfremdet ist, selbst indem es sich mit diesem Gegenstande beschäftigt. Seinen Inhalt schöpft dieser Verstand also ganz aus einem solchen, dem er schlechthin, das ihm auch schlechthin fremd bleibt, doch ist er damit überhaupt nicht beschränkt, sondern in seinen Bestimmungen und Unterscheidungen maasslos, gleichsam wie wenn man mit Willkür Sätze, Worte und Töne bilden und verbinden wollte, bei denen nicht vorausgesetzt ist, dass sie für sich einen concreten 'Sinn' ausdrücken sollen, die nur

'sprechbar' sein, keine Grenze haben sollen als die 'Möglichkeit', d. h. dass sie sich nicht widersprechen.

Insofern zweitens der Verstand sich an den gegebenen religiösen Inhalt hält, so kann er diesen Inhalt beweisen; die Einsicht, dass es so sein müsse, kann wohl aufgewiesen werden, wie bei einem geometrischen Satze. Aber es bleibt immer noch etwas zu wünschen übrig, damit die Befriedigung vollständig sei; 'bewiesen' ist der Inhalt, aber ich 'begreife' ihn doch nicht. So ist der vortreffliche Satz Anselms, an dem man den Charakter des scholastischen Verstandes überhaupt sieht, zwar ein 'Beweis', aber nicht ein 'Begreifen' des Daseins Gottes. Mit jener Einsicht habe ich nicht das Letzte gewonnen, nicht das, was ich will, denn es fehlt das Ich, das innere Band, als Innigkeit des Gedankens. Diese liegt nur im Begriffe, in der Einheit des Einzelnen und Allgemeinen, des Seins und Denkens. Zum Begreifen dieser Einheit, welches erst der wahrhafte Beweis sein würde, gehörte, dass der Fortgang nicht verständiger Weise geschähe. Es müsste aus der Natur des Denkens selbst erkannt werden, wie es, für sich genommen, sich selbst negiert, und die Bestimmung des Seins selbst darin liegt, oder wie das Denken sich selbst zum Sein bestimmt. Umgekehrt müsste ebenso am Sein aufgezeigt werden, dass es seine eigene Dialektik ist, sich selbst aufzuheben und aus sich selbst sich zum allgemeinen Begriffe zu machen. Ein Gedachtes, dessen Inhalt das Denken selbst ist, ist eben dies, sich zum Sein zu bestimmen. Das ist die Innigkeit, die nicht bloss die notwendige Folge aus Voraussetzungen; hier aber ist nicht die Natur des Denkens und Seins Object, sondern was sie sind, ist nur vorausgesetzt.

Wenn der Verstand von der Erfahrung, einem gegebenen concreten Inhalt, bestimmter Naturanschauung, menschlichem Gemüt, Recht, Pflicht, was ebenso die Innigkeit ist, ausgeht, — wenn er seine Bestimmungen so zu sagen zum Behufe dieses Inhaltes findet und von da auf Abstractionen kommt, z. B. in der Physik auf Materie und Kräfte, so hat er, obgleich solche allgemeine Form nun dem Inhalte nicht Genüge tut, daran doch einen festen Punkt, an dem er sich orientiert, eine Grenze für die Reflexion, die sonst ins Maasslose fortginge. Oder wenn man die concrete Anschauung von Staat, Gesellschaft, Familie hat, so hat das Räsonnement an diesem Inhalt einen festen Punkt, der es dirigiert, — eine Vorstellung, welche die Hauptsache ist; die Mangelhaftigkeit seiner Form wird versteckt und vergessen gemacht und der Accent nicht darauf gelegt. Hier wurde aber drittens nicht von der Grundlage solcher Gegenstände ausgegangen, welche die Betrachtung regieren: bei diesem Verstande der Scholastiker war es vielmehr der Fall, dass sie die äusserliche Verstandesbildung als Tradition in den Kategorien empfangen und sich darin ausgebreitet haben. Weil für diesen scholastischen Verstand kein Maass vorhanden war, weder durch die concrete Anschauung noch durch den reinen Begriff selbst, so ist derselbe in seiner Æusserlichkeit auch regellos geblieben. Später ist diesem geistverlassenen Verstande die Philosophie des Aristoteles als äusserlich in die Hände gefallen; sie ist aber ein zweischneidiges Schwert, ein höchst bestimmter, klarer Verstand, der zugleich speculativer Begriff ist, in welchem die abstracten Verstandesbestimmungen, herausgenommen, haltungslos für sich, dialektisch übergehen und nur in ihrer Verbindung Wahrheit haben. Das Speculative ist dadurch gegenwärtig bei Aristoteles, dass solches Denken sich nicht dem Reflectierten für sich überlässt, sondern immerfort die concrete Natur des Gegenstandes vor sich

hat; diese Natur ist der Begriff der Sache, und dieses speculative Wesen der Sache der regierende Geist, welcher die Reflexionsbestimmungen nicht frei für sich lässt. Die Scholastiker aber haben die abstracten Verstandesbestimmungen, die immer ihrem absoluten Stoffe unangemessen sind, fest gemacht, und ebenso jedes Beispiel aus dem Leben als Stoff genommen; und da das Concrete ihnen widerspricht, so haben sie diese Verstandesbestimmungen nur festhalten können durch Bestimmen und Einschränken, damit aber sich in eine endlose Menge von Distinctionen verflochten, die selbst ebenso in dem Concreten gehalten und durch dasselbe erhalten würden. So ist in solchem Treiben der Scholastik kein gesunder Menschenverstand; dieser soll nicht gegen die Speculation, wohl aber gegen eine bodenlose Reflexion auftreten, indem er ein Substrat und eine Regel für die abstracten Verstandesbestimmungen enthält. Die aristotelische Philosophie ist das Gegenteil von diesem Treiben, in demselben aber eben sich selbst entfremdet worden. Die feste Vorstellung der übersinnlichen Welt mit ihren Engeln u. s. f. war ein Stoff, den die Scholastiker ohne alles Urteil, barbarischerweise weiter bearbeitet, und mit endlichem Verstande, so wie mit den endlichen Verhältnissen desselben bereichert und betrachtet haben. Es ist kein immanentes Princip im Denken selbst, sondern der Verstand der Scholastiker hat eine fertige Metaphysik in die Hände bekommen ohne Bedürfnis seiner Beziehung auf das Concrete; diese Metaphysik wurde getötet, und ihre Teile geistlos verzweigt und vereinzelt. Man könnte von den Scholastikern sagen, sie haben 'ohne Vorstellung' philosophiert, d. i. ohne ein 'Concretes' [1]), denn 'esse reale', 'esse formale', 'esse objectivum', 'quidditas' (τὸ τί ἦν εἶναι) haben sie zu Subjecten gemacht. [2])

Dieser rohe Verstand hat viertens zugleich alles gleichgemacht, nivelliert, wegen seiner abstracten Allgemeinheit, die das Geltende war; wie denn auch im Politischen der Verstand auf's Gleichmachen geht. Dieser rohe Verstand hat nicht sich und seine Endlichkeit vernichtet, sondern den Himmel, die Idee, die intellectuale, mystische, speculative Welt in seiner Anwendung schlechthin verendlicht; denn er macht keinen Unterschied (und kann es nicht), ob seine endlichen Bestimmungen hier gelten oder nicht. Daher jene sinnlosen Fragen und die Bemühungen, sie zu entscheiden; denn sinnlos, ja abscheulich und abgeschmackt ist es, Bestimmungen, wenn auch mit richtiger Consequenz, in ein

---

[1]) *Umgekehrt lässt sich von den späteren Naturforschern sagen, dieselben stünden ebenso einseitig im Zeichen der Renaissance, durch die zwar die Augen für die umringende Welt geöffnet worden seien, nicht aber das eigene Denken als die Wahrheit derselben methodisch klar erkannt werde.* (B.)

[2]) *Schopenhauer: „Man denke sich einen lebhaften Menschen von Kindheit auf in einem Turme gefangen, ohne Beschäftigung und Gesellschaft: er wird aus den wenigen Gegenständen, die ihn umgeben, sich eine Welt construieren und sie mit seinen Phantasien bevölkern. So die Scholastiker, in ihren Klöstern eingesperrt, ohne deutliche Kunde von der Welt, von der Natur, vom Altertum, von der Geschichte: allein mit ihrem Glauben und ihrem Aristoteles, construierten sie eine 'christlich aristotelische' Metaphysik. Ihr einziges Bauzeug waren höchst abstracte Begriffe, die weit von aller möglichen Anschaulichkeit lagen: 'ens', 'substantia', 'forma', 'materia', 'essentia', 'existentia', 'forma substantialis' und 'forma accidentalis', 'causa formalis', 'materialis', 'efficiens' und 'finalis', 'hæcceitas', 'quidditas', 'qualitas', 'quantitas', u. s. f.; dagegen an Realkenntnis fehlte es ganz, denn der Kirchenglaube vertrat die Stelle der wirklichen Welt, der Erfahrungswelt." (Nachlass, 2; 45 Reclam; vgl. 4: 378.)* (B.)

Feld zu übertragen, wo sie gar nicht hingehören, sobald es sich darum handelt, einen concreten Inhalt in seiner Allgemeinheit aufzufassen. Die Brücke vom Allgemeinen zum Besonderen fehlt dabei diesem Verstande, und die Consequenzen, die er macht, lässt er als Vorstellungen seiner Phantasie im Nebulosen. Wenn z. B. das Recht in kanonisches, Criminalrecht u. s. w. eingeteilt wird, ist der Einteilungsgrund nicht aus dem Allgemeinen selbst genommen, und es ist dann unbestimmt, welche besondere Bestimmung dem allgemeinen Gegenstande zukomme. Ist dieser Gegenstand 'Gott', z. B. die Bestimmung desselben, dass er Mensch geworden ist, so ist die Beziehung zwischen Gott und Mensch nicht aus ihrer Natur geschöpft. Weil Gott nur überhaupt erscheint, so kann er es auf jegliche Weise; da kommt denn leicht, weil bei Gott nichts unmöglich ist, der Kürbis herein, indem es gleichgültig ist, in welcher Bestimmung das Allgemeine gesetzt wird. Beim Apfel im Paradiese [1]) fragt der Verstand, welcher Sorte von Æpfeln er angehörte. —

Wir haben näher die Principien, die eingetreten sind und einander gegenüberstehen, und ihre Entwickelung anzugeben, um den Uebergang in die neue Geschichte und den nunmehrigen Standpunkt der Philosophie zu fassen. Zu dem Ende haben wir von dem weiteren Fortgange des allgemeinen Geistes zu sprechen. Das Denken war nämlich dadurch, dass es an eine Æusserlichkeit gebunden war, auch verrückt, und der Geist war in ihm nicht mehr für den Geist tätig. Weil nun auf diese und ähnliche Weise der Idee des Geistes gleichsam das Herz durchstochen war, blieben die Teile geistlos und leblos und wurden so von dem Verstande verarbeitet. Unter den Gelehrten zeigt sich Unwissenheit über's Vernünftige, eine vollkommene ungeheure Geistlosigkeit, ebenso die greulichste gänzliche Unwissenheit bei den Uebrigen, den Mönchen. Dieses Verderben des Erkennens machte den Uebergang zu einer Veränderung; indem der Himmel, das Göttliche so herabgesetzt wurde, hob sich die Erhabenheit und geistige Uebermacht des Geistlichen über das Weltliche auf. Denn wir sahen, dass die übersinnliche Welt der Wahrheit, als die Welt der religiösen Vorstellungen, durch das Gleichmachen des Verstandes ruiniert wurde. Wir haben einerseits gesehen eine Behandlung des Lehrbegriffes auf philosophische Weise, aber auch eine Ausbildung des formal logischen Gedankens, die Verweltlichung des an und für sich seienden, absoluten Inhalts. Ebenso hat sich die existierende Kirche, dieses Dasein des Himmels auf Erden, dadurch selbst mit dem Weltlichen ausgeglichen, dass es in Reichtum und Länderbesitz übergegangen ist; somit ist der Unterschied beider getilgt, aber nicht auf eine für die Kirche vernünftige sondern zugleich auf eine empörende Weise, welche Verdórbenheit ist; zwar eine Wirklichkeit, aber eben die greulichste, barbarischte. Denn Staat, Regierung, Recht, Eigentum, bürgerliche Ordnung, alle dies ist das Religiöse als vernünftige Unterschiede, d. h. für sich feste Gesetze. Das Gelten der Glieder, Stände, Abteilungen, ihre unterschiedenen Beschäftigungen, die Stufen und Grade des Bösen, ebenso wie des Guten, sind ein Heraustreten in die Form der Endlichkeit, der Wirklichkeit, der Existenz des subjectiven Willens, während das Religiöse nur die Form der Unendlichkeit hat. Die Kirche aber ist in ihrem äusserlichen Dasein unverletzlich, kann alle Gesetze des Guten ebenso über den Haufen werfen; jedes Vergehen an ihr ist Verletzung

---

[1]) *Der bekanntlich nicht Apfel heisst.* (B.)

des Heiligen. Das Böse und seine Strafen werden unendlich gemacht, andere Meinungen auch mit dem Tode bestraft; so die Ketzerei, und dann die Heterodoxie gegen die abstractesten, leersten Bestimmungen einer endlosen Dogmatik. Abscheuliche Sitten und schlechte Leidenschaften, vollkommene Willkür, Wohllust, Bestechung, Liederlichkeit, Habsucht, Laster aller Art haben sich in der Kirche eingefunden [1], weil sie eben nicht durch Gesetze gehalten wird, und sie hat das Verhältnis der Beherrschung gegründet und festgehalten. Das Weltliche soll nur weltlich sein; dieses ganz weltliche Regiment der Kirche will aber zugleich die Würde und Autorität des Göttlichen haben. [2] Diese Vermischung, des Heiligen, Göttlichen, Unverletzbaren mit den zeitlichen Interessen erzeugt einerseits den Fanatismus, wie bei den Türken, andererseits die Demut und 'obedientia passiva' der Laicität gegen dieses Furchtbare. [3] Dieser Ruin der übersinnlichen Welt, als vorgestellt im Erkennen und als gegenwärtige Kirche, ist es, der den Menschen aus einem solchen Tempel, Allerheiligsten, das verendlicht wurde, hat treiben müssen.

Gegen jene Entzweiung hat sich dann aber auf der anderen Seite das Weltliche in sich vergeistigt, oder es hat sich in sich festgesetzt und zwar auf eine durch den Geist berechtigte Weise. Der Religion fehlte die Gegenwart ihrer höchsten Spitze, die gegenwärtige Wirklichkeit ihres Hauptes; der gegenwärtigen Weltlichkeit fehlt, an ihr den Gedanken, das Vernünftige, Geistige zu haben. Im zehnten Jahrhundert zeigte sich in der Christenheit der allgemeine Trieb, Kirchen zu bauen, ohne dass doch der Gott selbst gegenwärtig darin angeschaut werden konnte; so erhob sich die Christenheit in ihrer Sehnsucht, das Princip

---

[1] *Minucius Felix im Jahre 163: „Wir verachten den Hochmut der Philosophen, die wir als Verführer, Ehebrecher und Tyrannen und als immer beredte Tadler der eigenen Laster kennen." (Oct. 38 : 5.) Vgl. hier zunächst 1 Cor. 6 : 12—18, 11 : 17—22, Phil. 3 : 17—19, 2 Tim. 3 : 6, 1 Petri 2 : 12, Offenb. 2 : 14—20, Just. Mart. Apol. 1 : 7. 26, 2 : 12, Apul. Metam. IX, Iren. 1 ; 25. 4, Clem. Alex. Strom. III, Tertull. Apol. 7, Hippol. Rom. de HH. 9 : 12, Cypr. de Lapsis 5. 6. 8. 9. 11. 13, Lact. I. D. 7 : 26, syn. Ellib. can. 35, Amm. Marc. 27 : 3, Hiëron. ad Eust. cett. Salvianus um 475 'de Gubernatione Dei' 3, 9: „Quid est aliud pœne omnis cœtus christianorum quam sentina vitiorum?" Und die spätere Kirche des Mittelalters, zuvörderst der päpstliche Hof selbst, ist bekanntlich ein noch viel schmutzigerer Lasterpfuhl gewesen, als die Kirche des fünften Jahrhunderts.* (B.)

[2] *Dass unmittelbar nach der göttlichen Macht die römische komme, bemerkt gelegentlich — Cicero. (Pro G. Rab.) Und schon im alten Rom ist den Griechen die grosse Zahl der Priester und deren hohe Stellung aufgefallen: Dionys. Hal. 7 : 38. Dass mit dem Sacerdotium eine besondere 'sanctitas vitæ' zusammengedacht wurde, bezeugt z. B. Livius 27 : 8. Symmachus um die Wende des 4. u. 5. Jahrhunderts: „Venerabilis nobis Roma." Apulejus: „Civitas sacrosancta." (Metam. 11 : 26.) Ovid: „Romanæ spatium est urbis et orbis idem." (Fast. 2 : 684.) Vergil: „Imperiumque pater Romanus habebit." (Æn. 9 : 449.) Ovid: „Æternæ pater urbis." (Fast. 3 : 72.) Ammianus Marcellinus: „Æternæ urbis episcopus." (15 : 7.) Properz: ‚Sancte pater, salve!" (4 : 9, 70.) Vergil: „Tu regere imperio populos, Romane, memento!" (Æn. 6 : 852.) Lucian: „Sacerdos summus... aurea redimitur tiara." (De syria dea 43.) Und wer das sei, besagt wieder etwa... die in Pozzuoli gefundene Marmortafel mit der Inschrift: „(Hadrianus Antoninus Augustus) Pius, Pontifex Maximus." — Valentinian im Jahre 368: „Religio paganorum!"* (B.)

[3] *Bonifacius VIII den 18. Nov. 1302 am Schlusse der Bulle 'Unam Sanctam': „Subesse Romano Pontifici omni humanæ creaturæ declaramus, dicimus, definimus et pronuntiamus omnino esse de necessitate salutis."* (B.)

der Wirklichkeit als ihr eigenes in sich zu erobern. Nicht diese Gebäude, nicht der äussere Reichtum, die Gewalt und Herrschaft der Kirche, nicht die Mönche, der Clerus und Papst sind das Princip eigener wirklicher Gegenwart in ihr: sie genügten dem Geistigen nicht. Der Papst oder Kaiser ist nicht Dalai Lama, der Papst ist nur 'Statthalter' Christi; Christus ist als vergangene Existenz nur in der Erinnerung und Hoffnung gesetzt.[1]) Ungeduldig über die entbehrte Wirklichkeit und über ihre Unheiligkeit geht die Christenheit, dieses eigentliche Haupt zu 'suchen'; das ist die bewegende Triebfeder der 'Kreuzzüge'. Die Christenheit suchte Christi äusserliche Gegenwart im Lande Kanaan, seine Spuren, den Berg, wo er gelitten, sein Grab; sie eroberte das heilige Grab. Was sie als wirklich vorstellt, erobert sie auch in der Tat als wirklich; aber Grab ist Grab, — sie findet auch nur das Grab, das ihr selbst entrissen wird.[2]) „Aber Du lässest ihn im Grabe nicht; Du willt nicht, dass dein Heiliger verwese."[3]) Die Christen meinten irrig, sie würden sich darin befriedigen, dies sei es wahrhaft, was sie suchten; sie verstanden sich nicht. Diese heiligen Orte, der Œlberg, der Jordan, Nazareth, als äussere sinnliche Gegenwart des Raumes ohne Gegenwart der Zeit, sind ein Vergangenes, eine blosse Erinnerung, kein Anschauen der unmittelbaren Gegenwart; sie fanden nur ihren Verlust, ihr Grab, in dieser Gegenwart. Ohnehin Barbaren, suchten sie nicht das Allgemeine, die Weltstellung Syriens und Ægyptens[4]), dieses Mittelpunktes der Erde, das im Handel frei Verbindende, wie Bonaparte es tat, als die Menschheit vernünftig. So wurden sie durch die Saracenen[5]) und durch ihre eigene Rohheit und Abscheulichkeit, durch ihr eigenes Elend zum Verständnis gebracht, dass sie sich hier — getäuscht. Von dieser Erfahrung mussten sie sich an die eigentliche Wirklichkeit, die sie verachteten, halten, und in dieser die Verwirklichung ihrer intelligiblen Welt suchen. Was sie suchten, sollten sie in sich selbst schauen, in der Gegenwart des Verstandes; das Denken, das eigene Wissen und Wollen ist diese Gegenwart. Indem was sie tun, ihre Zwecke und Interessen, rechtlich und so zum Allgemeinen gemacht werden, so ist die Gegenwart — vernünftig. Das Weltliche ist damit in ihm selbst fest geworden, d. h. hat Gedanken, Recht, Vernunft in sich erhalten.

Was das geschichtliche Verhältnis der Zeit überhaupt betrifft, so kann bemerkt werden, dass, wie wir einerseits die Selbstlosigkeit, das Verhältnis des Geistes, nicht bei sich zu sein, die Zerrissenheit des Menschen sehen, wir auf der anderen Seite den politischen Zustand fester werden sehen, indem sich eine Selbstständigkeit gründet, die nicht mehr 'nur' selbstsüchtig ist. In jener ersten Selbstständigkeit ist das Moment der Barbarei enthalten, die der Furcht bedarf,

---

1) *„Denn wir sind wohl sälig, doch in der Hoffnung." (Röm. 8 : 24.)*

2) *Die reine Einzelheit ist nicht da und der Gottmensch dahin; — vgl. S. 180 der Phænomenologie, Leidener Ausgabe. Und das Ergriffene lässt sich nicht ein für aliemal festhalten; auf die Dauer, d. h. früher oder später, musste die Christenheit sogar das leere Grab Christi verlieren, wodurch sie jedoch eben auf sich selbst angewiesen wurde — vgl. S. 183 ff. der Phænomenologie. Dass aber der Mensch die Augen für dasjenige öffnet, welches in eigener Wirklichkeit zu finden ist, ergiebt hier geschichtlich das Ende des christlichen Mittelalters.* (B.)

3) *Ps. 16 : 10, Apg. 2 : 27 u. 13 : 35. — Parexegese.* (B.)

4) *Woher ihnen doch ihr Tugendideal gekommen war. Man sehe nur, was von den ägyptischen Priestern bei Porphyr ('Ueber die Enthaltsamkeit' 4 : 6—7) der Stoiker Chæremon sagt.* (B.)

5) ὑπὸ βαρβάρων Σαρακηνῶν· *Eus. H. E. 6 : 42, 4.* (B.)

um in Schranken gehalten zu werden. Jetzt sehen wir aber Recht und Ordnung eintreten; zwar ist die herrschende Ordnung das Feudalsystem mit der Leibeigenschaft, aber alles darin ist doch ein rechtlich Festes. Das Recht hat aber seine Wurzel in der Freiheit [1]), so dass das Individuum sich darin zur Existenz bringt und anerkannt wird, wenn auch hier noch zum Privateigentum Verhältnisse gemacht sind, die eigentlich dem Staate angehören. Die Feudalmonarchie, die nun gegen das Princip der Selbstlosigkeit der Kirche auftritt, bestimmt zwar die wesentlichen Rechte nach der Geburt; die Stände sind aber nicht kastenmässig, wie bei den Indiern, sondern in der kirchlichen Hierarchie z. B. konnte jeder aus der niedrigsten Klasse selbst zu den höchsten Stellen gelangen. Es waren übrigens auch in dem Feudalsystem Recht, bürgerliche Ordnung, gesetzliche Freiheit nach und nach hervorgetreten. In Italien und Deutschland haben Städte als Bürgerrepubliken ihr Recht erworben und durch die weltliche und kirchliche Gewalt anerkennen lassen; Reichtum zeigte sich in den Niederlanden, Florenz und den Reichsstädten am Rhein. Auf diese Weise begann man allmählich aus dem Feudalsystem herauszutreten, wie denn auch die... 'Capitani' ein solches Heraustreten sind. Als ein Aufheben der Selbstlosigkeit des Geistes kann auch angesehen werden, dass die [2]) Sprache 'lingua volgare' wurde; so z. B. in Dante's göttlicher Komödie.

Diese Umkehrung hat der Geist der Zeiten genommen; er verlässt die Intellectualwelt und sieht sich jetzt auch seine gegenwärtige Welt, sein Diesseits an: der endliche Himmel, der irreligiös gemachte Inhalt hat ihn zur endlichen Gegenwart getrieben. Mit diesem Umschwunge sinkt und verliert sich die scholastische Philosophie, deren Gedanken jenseits der Wirklichkeit sind. [3]) Während die Kirche vorhin im Besitze der göttlichen Wahrheit zu sein glaubte, fühlte sich jetzt das weltliche Regiment, als es in sich Ordnung und Recht erhielt und aus der harten Zucht des Dienstes herausgebildet war, von Gott gestiftet zu sein, das Göttliche mithin hier præsent zu haben und für sich berechtigt zu sein gegen das Göttliche in der Kirche, das gegen die Laien ausschliesslich sein sollte. Indem so die weltliche Macht, das weltliche Leben, das Selbstbewusstsein das göttlichere höhere kirchliche Princip in sich aufgenommen hat, ist der schroffe Gegensatz verschwunden. Die 'Macht' der Kirche erschien als die 'Rohheit' der Kirche, da sie nicht nach und in der 'Wirklichkeit' wirken, sondern im 'Geiste' mächtig sein soll; es kam in die Weltlichkeit sofort das Bewusstsein der Erfüllung der abstracten Begriffe mit der 'Realität' der Gegen-

---

[1]) *oder Selbstbestimmung der Vernunft.* (B.)

[2]) *geschriebene.* (B.)

[3]) *Der katholische Mediciner Marcel Rifaux im Jahre 1906: „Il ne faut pas se le dissimuler, en dépit des efforts de l'Église, la philosophie scolastique a fait son temps." ('Les conditions du retour au catholicisme', dritte Aufl. S. 46.) Der katholische Mathematiker Édouard Le Roy in seinem (den 30. Juli 1907 vom Vatican auf die Liste verbotener Schriften gesetzten) Buche über 'Dogme et Critique': „La scolastique a été à son heure la philosophie 'moderne', mais il y a six cents ans de cela, et aujourd'hui rien ne pourra faire qu'elle ne soit pas la philosophie d'il y a six cents ans. — Quelles sont les œuvres de la scolastique contemporaine? On la voit réfuter, contredire, tout au plus se concilier péniblement (quand la résistance est devenue impossible) avec ce qui s'est fait sans elle ou contre elle. Mais le principe de son mouvement n'est plus en elle." (SS. 348 u. 351.)* (B.)

wart, so dass diese nicht mehr in sich ein Nichtiges sei, sondern auch in sich Wahrheit habe.

Damit stehen dann im Zusammenhang Handel und Künste. In den Künsten liegt, dass der Mensch aus sich das Göttliche hervorbringt; da jene Künstler eben so fromm waren, als Individuen die Selbstlosigkeit zu ihrem Princip zu haben, so waren sie es, aus deren subjectivem Vermögen diese Darstellungen hervorgingen. Es hängt damit zusammen, dass das Weltliche sich so berechtigt in sich gewusst hat, Bestimmungen festzuhalten, die auf die subjective Freiheit sich gründen. Im Gewerbe ist das Individuum auf seine Tätigkeit angewiesen und 'selbst' das Hervorbringende; die Menschen sind so dazu gekommen, sich 'frei' zu wissen, ihrer Freiheit Anerkennung zu verschaffen, und für eigene Interessen und Zwecke tätig zu sein die Kraft zu haben. So kam der Geist wieder zu sich: er hat sich wieder gesammelt und, wie in seine eigenen 'Hände', so in seine 'Vernunft' geschaut. Diese Wiedergeburt ist als das 'Wiederaufleben der Künste und der Wissenschaften', die sich mit gegenwärtigem Stoff beschäftigten, bezeichnet, die Epoche, da der Geist Zutrauen zu sich selbst und zu seinem Dasein fasst und in seiner Gegenwart sein Interesse findet. Er ist in Wahrheit mit der Welt versöhnt — nicht 'an sich', jenseits im leeren Gedanken am jüngsten Tage bei der Verklärung der Welt, d. h. wenn sie nicht mehr Wirklichkeit ist, sondern es ist um 'die Welt' zu tun, nicht als um eine 'vertilgte'. Der Mensch, der das, was sittlich, Recht sei, zu suchen getrieben war, konnte es nicht mehr auf solchem Boden finden, sondern hat sich umgesehen, dieses anderswo zu suchen. Die Stelle, wohin er gewiesen wurde, ist er selbst, sein Inneres, und die äusserliche Natur; bei der Naturbeobachtung ahnet sich der Geist in ihr überhaupt gegenwärtig.[1])

---

[1]) *Nikolaus von Kues (1401—'64): „Wer mag sich so weit hinauferheben, dass er in der Einheit die Verschiedenheit und in der Verschiedenheit die Einheit begreift?" ('Ueber die gelehrte Unwissenheit' 3:2.) „Die absolute Einheit, welche auch die unaussprechliche Wahrheit ist, bleibt 'an sich' unerfassbar." ('Von den Mutmaassungen' 2:2.) „Wo aber die Einheit das Anderssein verschlingt, da ist Unsterblichkeit." (M. 2:16.) „Alles ist Eins." (G. U. 1:10.) „Und der Geist ist von den Dingen weder getrennt noch trennbar." (A. a. O. 2:9.) — Wie man sieht, ist die absolute Negativität der Vernunft, welche den Proklos von Bleiben, Hervorgang und Wiederkehr hatte reden lassen, durch 'Dionys', Eriugena, Eckhart und andere nicht hindurchgegangen, ohne dass sie sich noch in der Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts namentlich auch beim Cusaner ganz bestimmt ausgeprägt hätte; bei diesem ist dazu die Wissenschaft des Nichtwissens ziemlich deutlich 'absolute Relativitätslehre', d. h. an sich die wahre Lehre selbst, und es ist Schade, dass es Hegel unterlassen hat, den Gegensatz des scholastischen Formalismus u. des kirchlich zurückgewiesenen rationalen Mysticismus philosophiegeschichtlich auszuführen.* (B.)

DRITTER ABSCHNITT.

Wiederaufleben der Wissenschaften.

Aus jener Entfremdung des tieferen Interesses in geistlosem Inhalte und der in unendliche Einzelnheit sich hinausverlaufenden Reflexion erfasste sich der Geist nun in sich selbst und erhob sich zu der Forderung, sich als wirkliches Selbstbewusstsein sowohl in der übersinnlichen Welt als in der unmittelbaren Natur zu finden und zu wissen.[1]) Dieses Erwachen der Selbstheit des Geistes führte das Wiederaufleben der alten Künste und der alten Wissenschaften herbei, — ein scheinbares Zurückfallen in die Kindheit, aber in der Tat ein eigenes Erheben in die Idee[2]), das Selbstbewegen aus sich, während bisher die Intellectualwelt ihm mehr eine gegebene war. Davon sind alle Bestrebungen und Erfindungen, davon die Entdeckung America's und die Auffindung des Weges nach Ostindien ausgegangen, und so ist besonders die Liebe zu den alten sogenannten heidnischen Wissenschaften wieder erwacht, indem man sich zu den Werken der Alten gewendet hat, die nun Gegenstände der Studien geworden sind, als 'studia humaniora', wo der Mensch in seinem Interesse, in seinem Wirken anerkannt ist; diese, obgleich dem Göttlichen zunächst gegenübergestellt, sind vielmehr selber das Göttliche, das aber in der Wirklichkeit des Geistes lebte. Dass die Menschen 'selbst' etwas sind, hat ihnen ein 'Interesse' gegeben für die Menschen, die als solche etwas sind. Damit ist die nähere Seite verbunden, dass, indem die formale Bildung des Geistes der Scholastiker das Allgemeine geworden ist, das Resultat hat sein müssen, dass der Gedanke sich in sich selbst weiss und findet; daraus ist dann der Gegensatz entsprungen vom

---

[1]) *Eigene Naturforschung ist die Losung zunächst des Telesius (1508—'88), der zu Neapel die Academia Telesiania (oder Cosentina) gegründet hat und von Francis Bacon den ersten der Neuen genannt worden ist· er hat es ausgesprochen, dass der Verstand ohne Erfahrung zur wahrhaften Erkenntnis nicht kommen könne und das Erkennen durch Schlüsse höchstens eine der Verificierung durch Erfahrung noch bedürftige Vorahnung der Wahrheit sei.* (B.)

[2]) *Die sogenannte Renaissance ist kein einfaches Wiederaufleben eines Ælteren sondern ein wirklicher Fortschritt gewesen, in welchem das verneinte Mittelalterliche als Aufgehobenes vorausgesetzt blieb; trotz aller einseitig wegwerfenden Sprache der hier an die Reihe kommenden Fortschrittler selbst, ist die Auflösung des scholastisch positiven Formalismus keineswegs eine Auflösung in Nichts gewesen. Immerhin lässt sich gleichwohl sagen, das arabisch, scholastisch und humanistisch philosophische Denken verhalte sich als eine Vorbereitung, ein Setzen und eine Auflösung des christlich formalistisch gebundenen Gedankens.* (B.)

Verstand und von der kirchlichen Lehre oder dem Glauben. Die Vorstellung ist allgemeine geworden, dass der Verstand etwas für falsch erkennen könne, was die Kirche behaupte, und es ist von Wichtigkeit gewesen, dass der Verstand sich so erfasst hat, obschon im Gegensatze gegen das Positive überhaupt.

A. STUDIUM DER ALTEN.

Die nächste Weise, wie das Umschauen nach dem Menschlichen in Ansehung des Wissenschaftlichen sich hervorgetan hat, ist eben die gewesen, dass ein Interesse der Art im Abendlande, eine Empfänglichkeit für die Alten in ihrer 'Klarheit' und 'Schönheit' entstanden ist. Die Wiedererweckung der Wissenschaften und Künste, besonders des Studiums der alten Literatur in Beziehung auf Philosophie, war aber zuerst einesteils eine Wiedererweckung bloss der alten Philosophie in ihrer früheren ursprünglichen Gestalt, ohne dass schon etwas Neues aufgekommen wäre; diese Bearbeitung alter Philosophien, die der Gegenstand einer Menge von Werken war, ist so mehr nur die Wiederherstellung von etwas Vergessenem gewesen. Besonders das Studium der Griechen erwachte wiederum; die Bekanntschaft, die das Abendland mit den griechischen Originalien gemacht hat, hängt mit äusseren politischen Begebenheiten zusammen. Das Abendland stand durch die Kreuzzüge, und Italien durch den Handel, mit den Griechen in häufigem Verkehr, jedoch ohne sonderliche diplomatische Beziehungen; vom Orient hatte es sogar die römischen Gesetze, bis ein Codex des 'corpus juris' zufällig entdeckt wurde. Besonders aber ist das Abendland mit dem griechischen Morgenlande wieder in Berührung gekommen, als nun bei dem unglücklichen Sturze des byzantinischen Kaisertums die edelsten und ausgezeichnetsten Griechen nach Italien flüchteten. Schon früher in der Bedrängnis des griechischen Kaisertums durch die Türken sind Gesandte nach dem Abendlande geschickt worden, die um Hülfe bitten sollten; es waren dies Gelehrte, und durch diese, die sich grösstenteils im Abendlande niederliessen, ist jene Liebe zum Altertum dorthin verpflanzt. Petrarca lernte so Griechisch von Barlaam, einem Mönch in Calabrien, wo dergleichen viele wohnten von dem Orden des heiligen Basilius, der Klöster in Unter-Italien mit griechischem Ritus hatte; Barlaam hatte aber in Constantinopel Griechen kennen gelernt, insbesondere den Chrysoloras, der sich seit 1395 Italien zum beständigen Wohnsitz wählte. Jene Griechen machten das Abendland mit den Werken der Alten, namentlich des Plato bekannt.[1] Man tut den Mönchen zu viel Ehre an, wenn man behauptet, dass 'sie' uns die Alten aufbewahrt, deren Werke, wenigstens die griechischen, vielmehr aus Constantinopel gekommen, während freilich die lateinischen im Abendlande conserviert worden sind. Auch wurde man jetzt hier erst eigentlich mit den aristotelischen Schriften bekannt, und dadurch wurden die alten Philosophien wieder erweckt, wenngleich dieselben zunächst mit ungeheuer wilden Gärungen vermischt wurden.

So wurde teils die alte platonische Philosophie, teils die neuplatonische, ferner die aristotelische, stoische, in Rücksicht auf Physik auch die epikureische, und die ciceronianische Popularphilosophie in ihrer ersten Gestalt hervorgesucht

---

[1] Buhle: 'Lehrb. d. Gesch. d. Phil.', T. VI, Abt. 1, SS. 125—128; Tennemann, Band IX, SS. 22—23.

und mit dem Widerspruch gegen die Scholastik zunächst geltend gemacht, — Bemühungen, die jedoch mehr mit der Literatur- und Bildungsgeschichte zusammenhangen und die 'Bildung' beförderten, als dass sie durch die Originalität der philosophischen Production merkwürdig wären und wir einen Fortschritt daran kennen lernten Wir haben noch Schriften aus jener Zeit, die das enthalten, dass jede Schule der Griechen ihre Anhänger gefunden hat, und Aristoteliker, Platoniker u. s. f., wenn auch in ganz anderer Weise als bei den Alten, aufgetreten sind. Die eigentliche philosophische Belehrung muss man in den Quellen selbst, den Alten, suchen.

1. *Pomponatius.*

Besonders Pomponatius war so ein Aristoteliker, der unter anderem im Jahre 1534 von der Unsterblichkeit der Seele schrieb und dabei nach einem, diesem Zeitalter ganz besonders eigenen, Gebrauche zeigte, dass sie, die er als Christ glaube, nach Aristoteles und der Vernunft sich nicht beweisen lasse.[1] Die Averroisten behaupteten, der allgemeine νοῦς der zum Denken assistiere, sei immateriell und unsterblich, die Seele als numerisches Eins sterblich, und so behauptete auch Alexander Aphrodisiensis, sie sei sterblich. Beide Meinungen wurden 1513 auf dem Concilium von Benevent unter Leo X verdammt.[2] Die vegetative und empfindende Seele setzte Pomponatius (capp. 8 und 9) als sterblich und behauptete, nur durch das Denken und die Vernunft habe der Mensch an der Unsterblichkeit Teil u. s. f. Pomponatius wurde vor die Inquisition gefordert, doch weil Cardinäle ihn beschützten, wurde von der Sache weiter keine Notiz genommen.[3] So gab es noch viele andere reine Aristoteliker, besonders später allgemein unter den Protestanten. Die Scholastiker hiessen 'fälschlich' Aristoteliker; darum stritt die Reformation auch nur scheinbar gegen 'Aristoteles', eigentlich aber gegen die 'Scholastiker'.

2. *Bessarion, Ficinus, Picus.*

Besonders lernte man nun auch Plato kennen, dessen Handschriften aus Griechenland kamen; Griechen, Flüchtlinge aus Constantinopel, lasen über platonische Philosophie. Besonders Cardinal Bessarion aus Trapezunt, vorher Patriarch

---

1) „*Si quæ rationes probare videntur mortalitatem animæ, sunt falsæ et apparentes, cum prima lux et prima veritas ostendant oppositum; si quæ vero videntur probare eius immortalitatem, veræ quidem sunt et lucidæ, sed non lux et veritas, quare hæc sola via inconcussa et stabilis est, ceteræ vero sunt fluctuantes.*" *Petrus Pomponatius (1462—1525) de immortalitate animæ (1516) cap. 15.* „*Nullæ rationes naturales adduci possunt, cogentes animam esse immortalem minusque probantes animam esse mortalem, sicut quam plures doctores tenentes eam immortalem declarant.*" *(L. l)* „*Essentiale est intellectui intellegere per phantasmata, ut monstratum est, et patet per definitionem animæ, cum sit actus corporis physici organici, quare in omni opere indiget organo: 'ergo' humanus intellectus mortalis est.*" *(Cap. 9.) U. s. w. Vgl. hier etwa 'die Unsterblichkeit der Seele, betrachtet nach den vorzüglichsten Ansichten des klassischen Altertums' von Dr. C. Arnold, Landshut 1870, sowie 'Platons Phädon, erklärt und durch die späteren Beweise für die Unsterblichkeit ergänzt' von Dr. I. Baumann, Gotha 1889.* (B.)

2) Ficinus: 'Procemium in Plotinum' p. 2; Pomponatius, l. l. cc. 3 et 4; Tennemann, Bd. IX, SS. 65—67.

3) Bruck. 'Hist. crit. phil.' T. IV, P. 1, p. 164.

von Constantinopel, hat Plato im Abendlande bekannt gemacht.[1] — Ficinus, 1433 zu Florenz geboren, gestorben 1499, der geschickte Uebersetzer des Plato, ist ausgezeichnet; er ist es besonders, der die neuplatonische Philosophie nach Proklos und Plotin wieder kennen lehrte. Ficinus schrieb auch eine platonische 'Theologie'. Ja, ein Mediceer in Florenz, Cosimo II, hat selbst im fünfzehnten Jahrhundert eine platonische Akademie gestiftet, wie überhaupt diese Mediceer, der frühere Cosimo, Lorenz, Leo X, Clemens VII, Künste und Wissenschaften geschützt und klassische griechische Gelehrte an ihren Hof gezogen haben.[2] — Zwei Grafen Picus von Mirandola, der ältere Johann, der Neffe Johann Franz, wirkten mehr durch ihre eigentümliche Natur und Originalität; jener hat (behauptet, Gotte habe sich in allen Religionen, auch in der Philosophie offenbart, dazu) neunhundert Thesen, von denen fünfundfünfzig aus Proklos waren, aufgestellt und alle Philosophen nach Rom zu einer feierlichen Disputation darüber aufgefordert, — auch sich als Fürst anheischig gemacht, den Abwesenden die Reisekosten zu bezahlen.[3] (Doch wurde die Disputation untersagt.)

3. *Gassendi, Lipsius, Reuchlin, Helmont.*

Später wurde die epikureische Atomistik wieder erweckt, insbesondere von Gassendi (1592—1655) gegen Cartesius, und aus ihr hat sich in der Physik noch immer die Lehre von den 'molécules' erhalten. — Schwächer war das Wiedererscheinen der stoischen Philosophie durch Lipsius (1547—1606). In Reuchlin (Capnio), der, 1455 zu Pforzheim in Schwaben geboren, 1522 starb und selbst einige Komödien des Aristophanes übersetzte, fand die kabbalistische Philosophie einen Freund. Er wollte auch die eigentliche echte pythagoreische Philosophie wieder ausbilden, doch ist alles mit vieler Trübheit vermischt. Es war im Werke, alle hebräischen Bücher in Deutschland durch einen Reichsschluss zu vertilgen, wie in Spanien; Reuchlin hat sich das Verdienst erworben, dies zu verhindern.[4] Durch den gänzlichen Mangel an Wörterbüchern wurde das Studium der griechischen Sprache so erschwert, dass Reuchlin nach Wien reiste, um von einem Griechen Griechisch zu lernen. — Später finden wir bei Helmont in den Niederlanden (geboren 1577, gestorben 1644) viele tiefe Gedanken. — Alle diese Philosophien wurden neben dem kirchlichen Glauben, und ihm unbeschadet, nicht im Sinne der Alten, getrieben, — eine grosse Literatur, die eine Menge Namen von Philosophen in sich fasst, aber vergangen ist, nicht die Frischheit der Eigentümlichkeit höherer Principien hat; sie ist' eigentlich keine wahrhafte Philosophie, und ich lasse mich daher nicht näher darauf ein.

4. *Ciceronianische Popularphilosophie.*

Auch die ciceronianische Weise des Philosophierens, eine sehr allgemeine Manier, wurde besonders erneuert. Ein populares Philosophieren, das eben

---

[1] Brucker. 'Hist. crit. phil.' T. IV, P. 1, pp. 44—45.
[2] Ficinus, 'Procemium in Plotinum' p. 1; Brucker. l. l. pp. 49, 55, 48.
[3] Cf. Proclus: 'Theologia Platonis', Appendix, pp. 503—505: Tennemann, Band IX, S. 149.
[4] Tennemann, Band IX, SS. 164—165; Tiedemann: 'Geist d. spec. Phil.', Band V, S. 483; Brucker. 'Hist. crit. phil.' T. IV, P. 1, pp. 358. 365—366; Rixner: 'Handbuch d. Gesch. d. Phil.', Band II, S. 206.

keinen speculativen Wert, aber in Ansehung der allgemeinen Bildung dieses Wichtige hat, dass der Mensch darin mehr aus sich als einem Ganzen heraus, aus seiner inneren und äusseren Erfahrung schöpft, überhaupt aus seiner Gegenwart spricht. Ein verständiger Mensch sagt,

Was ihn das Leben gelehrt, was ihm durch's Leben geholfen.

Die Gefühle des Menschen u. s. f. sind zu bemerken für würdig gefunden worden, — gegen das Princip der Selbstlosigkeit. Von solcher Art Schriften sind eine grosse Menge hervorgegangen, teils unbefangen für sich, teils im Gegensatze gegen die Scholastiker. So sehr die Menge von philosophischen Schriften dieser Art, z. B. vieles von Erasmus hierher Gehörige, vergessen sind und wenig inneren Wert haben, so wohltuend sind sie, nach der scholastischen Dürrheit und ihrem bodenlosen Herumtreiben in Abstractionen, — bodenlos, denn es hat eben nicht das Selbstbewusstsein zu seinem Boden. Auch Petrarca schrieb so aus sich selbst, seinem Gemüt, als denkender Mann.

Dieser ciceronianische Zuschnitt gehört in solcher Hinsicht auch zur kirchlichen Reform durch den Protestantismus. Sein Princip ist eben dieses, den Menschen in sich selbst zurückgeführt, das Fremde für ihn aufgehoben zu haben, namentlich in der Sprache. Den deutschen Christen das Buch ihres Glaubens in ihre Muttersprache übersetzt zu haben, ist eine der grössten Revolutionen, die geschehen konnte, wie Italien grosse Werke der Dichtkunst erhielt, da sie in der Landessprache abgefasst wurden, z. B. durch Dante, Boccaccio, Petrarca, während Petrarca's politische Werke in lateinischer Sprache geschrieben sind. Erst in der Muttersprache ausgesprochen, ist etwas mein Eigentum. Luther und Melanchthon haben das Scholastische ganz verworfen und aus der Bibel, dem Glauben, dem menschlichen Gemüt entschieden. Melanchthon zeigt eine kühle, populare Philosophie, in welcher der Mensch selbst dabei sein will, die also gegen die leblose, dürre Scholastik den ungeheuersten Contrast bildet. In den verschiedensten Richtungen und Formen ist gegen die scholastische Manier ein Angriff gemacht worden; das Eine wie das Andere fällt aber mehr in die Geschichte der Religion als der Philosophie.

B. EIGENTÜMLICHE BESTREBUNGEN DER PHILOSOPHIE.

Eine zweite Reihe von Erscheinungen betrifft dann aber mehr die eigentümlichen Bestrebungen in der Philosophie, die nur Bestrebungen blieben, nur der Zeit dieser ungeheueren Gärung angehören. Viele Individuen der damaligen Zeit sahen sich von dem bisherigen Inhalt, dem Objecte, das bisher die Stütze und den Halt des Bewusstseins ausgemacht, von dem Glauben, verlassen. Neben jenem ruhigen Hervortreten der alten Philosophie sind so auf der anderen Seite eine Menge von Gestalten auffallend, in denen ein heisser Trieb zur denkenden Erkenntnis des Tiefsten und Concreten auf eine gewaltsame Weise sich aufgetan hat, der aber durch unendliche Phantastereien, Wildheit der Einbildung, Sucht nach geheimen, astrologischen, geomantischen und anderen Kenntnissen verunreinigt war. Sie fühlten sich und wurden nur von dem Triebe regiert, aus sich heraus sich das Wesen zu schaffen, die Wahrheit zu schöpfen, — Menschen brausender Natur, von unstätem und wildem Charakter, en-

thusiastischem Wesen, das nicht die Ruhe der Wissenschaft gewinnen konnte. Wiewohl allerdings in ihnen ein wunderbares Eingehen in Echtes und Grosses nicht verkannt werden darf, haben sie sich doch wiederum auf die corrupteste Weise herumgetrieben im Gemüt, wie in den äusserlichen Verhältnissen. Man findet so bei ihnen grosse Originalität, subjective Energie des Geistes; zugleich ist aber der Inhalt höchst vermischt und ungleich, und die Verworrenheit ihres Geistes gross. Ihre Schicksale, ihr Leben, wie auch ihre Schriften, die oft viele Folianten bilden, bezeichnen nur diese Unsicherheit ihres Wesens, die Zerrissenheit und die Empörung des Inneren gegen das vorhandene Dasein und die Sucht, heraus zur Festigkeit zu gebären. Diese merkwürdigen Erscheinungen gleichen wesentlich der Auflösung, dem Erdbeben und den Eruptionen eines Vulcans, der sich im Inneren gebildet hatte und neue Schöpfungen hervorbrachte, die indessen noch wild und unregelmässig sind. Die merkwürdigsten Naturen dieser Art sind Cardano, Bruno, Vanini und Campanella, endlich Ramus; sie sind in diesem Zwischenzustande des Uebergangs Repräsentanten des Charakters der Zeit, und fallen schon in die Zeit der Reformation.

1. *Cardanus.*

Hieronymus Cardanus ist einer von ihnen; er war ausgezeichnet als ein weltberühmtes Individuum, in welchem die Auflösung und Gärung seiner Zeit in ihrer höchsten Zerrissenheit sich darstellte. Seine Schriften füllen zehn Bände in Folio. Cardan wurde 1501 zu Pavia geboren, und ist zu Rom 1576 gestorben; er hat seine Lebensgeschichte und seinen Charakter selbst in seinem Buche 'de vita propria' beschrieben, und darin merkwürdigerweise über seine Fehler die härtesten Selbstbekenntnisse abgelegt, die nur ein Mensch von sich sagen kann. Um ein Bild von diesen Widersprüchen zu geben, diene dieses. Sein Leben ist eine Abwechselung des mannigfaltigsten äusserlichen und häuslichen Unglücks. Er spricht zunächst von seinen Schicksalen vor der Geburt. Er erzählt, dass seine Mutter, schwanger von ihm, Tränke genommen hätte, um die unreife Frucht abzutreiben. Als er an der Brust der Säugamme war, trat die Pest ein; seine Amme starb an der Pest; er blieb. Sein Vater war sehr hart gegen ihn. Er lebte bald in der drückendsten Armut und dem äussersten Mangel, bald im Ueberfluss. Er legte sich dann auf die Wissenschaften, wurde Doctor der Medicin und reiste viel; er war weit und breit berühmt, wurde überallhin berufen, mehrmals nach Schottland; er dürfe es nicht sagen, schreibt er, wie viel Geld ihm geboten. Er war Professor der Mathematik zu Mailand und dann der Medicin; dann hat er zwei Jahre in Bologna in der härtesten Gefangenschaft gesessen und die fürchterlichsten Torturen ausstehen müssen. Er ist ein tiefer Astrolog gewesen und hat vielen Fürsten gewahrsagt, die ihn besonders deshalb suchten und ehrten.[1]) In der Mathematik ist er bekannt; wir haben noch immer nach ihm von einem Dritten die 'regula Cardani' für die Auflösung der Gleichungen des dritten Grades, als die bis jetzt einzige.

Er hat überhaupt in beständigen innerlichen und äusserlichen Stürmen gelebt.

---

1) Brucker. 'Hist. crit. phil.' T. IV, P. 2, pp. 63—64. 66—68; Buhle: 'Lehrb. d. Gesch. d. Phil.', T. VI, Abt. 1, SS. 360. 362; Cardanus: 'De vita propria', c. 4, pp. 9—11; Tiedemann, 'Geist d. spec. Philosophie' B. V, SS. 563—564.

Er sagt, er habe in sich die grösste Folter des Gemüts gelitten. In diesem inneren Schmerze fand er die grösste Wonne daran, ebenso sich als Andere zu quälen. Er geisselte sich selbst, biss sich in die Lippen, kniff sich heftig, verzerrte sich die Finger, um sich von seiner quälenden Geistesunruhe zu befreien und zum Weinen zu kommen, wodurch er erleichtert wurde. Ebenso widersprechend war sein äusseres Betragen, das bald ruhig und anständig, bald aber dem Betragen eines Verrückten und Wahnsinnigen, in den gleichgültigsten Dingen und ohne äusserlich gereizt zu sein, glich. Bald kleidete er sich anständig und putzte sich, bald ging er in Lumpen. Er war verschlossen, fleissig, anhaltend arbeitsam; dann ausschweifend, indem er alles, was er hatte, Hausgeräte und Geschmeide seiner Frau, verspielte und verbrachte. Bald schritt er langsam einher, wie andere Menschen, bald rannte er, wie ein Wahnsinniger. Seine Kindererziehung war natürlich unter solchen Verhältnissen schlecht. An seinen Söhnen erlebte er daher das Unglück, dass sie ungeraten waren; einer derselben vergiftete seine eigene Frau und wurde mit dem Schwerte hingerichtet; seinem zweiten Sohn, weil derselbe sehr liederlich war, liess er zur Züchtigung die Ohren abschneiden. [1]

Er selbst war das wildeste Gemüt, das ebenso tief in sich selbst brütete, als heftig und auf die widersprechendste Weise nach aussen ausschlug; ebenso waltete ungeheure Zerrüttung seines Inneren in ihm. Ich führe in einem Auszug, den ich aufnehme, die Schilderung seines Charakters an, die er von sich selbst machte: „Ich habe von Natur einen philosophischen und zu den Wissenschaften gebildeten Geist, bin sinnreich, elegant, anständig, wollüstig, aufgeräumt, fromm, treu, Freund der Weisheit, nachdenkend, unternehmend, lernbegierig, dienstfertig, nacheifernd, erfinderisch, 'durch mich selbst gelehrt', nach Wundern strebend, verschlagen, listig, bitter, in Geheimnissen bewandert, nüchtern, arbeitsam, sorglos, geschwätzig, Verächter der Religion, rachgierig, neidisch, traurig, heimtückisch, verräterisch, Zauberer, Magus, unglücklich, den meinigen gram, einsiedlerisch, widrig, strenge, Wahrsager, eifersüchtig, Zotenreisser, verläumderisch, willfährig, veränderlich; — solcher Widerspruch meiner Natur und meiner Sitten ist in mir." [2]

Ebenso vollkommen ungleich wie sein Charakter sind teils seine Schriften beschaffen, in die er sein wildes Gemüt ausstürmte; sie sind unzusammenhangend und widersprechend und er schrieb sie oft in der drückendsten Armut. Man findet Verwirrung von allem astrologischen, chiromantischen Aberglauben, und ebenso dann wieder mit tiefen und hellen Blicken des Geistes bezeichnet: alexandrinische, kabbalistische Trübheiten neben ganz klarer gemeiner psychologischer Beobachtung aus sich. Das Leben und die Taten Christi behandelte er astrologisch. [3] Doch besteht sein positives Verdienst mehr in der Erregung, die er

---

[1] Buhle: 'Lehrb. d. Gesch. d. Phil.' T. VI, Abt. 1, SS. 362—365; Tiedemann: 'Geist d. spec. Phil.', Bd. V, S. 565; Brucker. 'Hist. crit. phil. 'T. IV, P. 2, pp. 71—74; Cardanus 'De vita propria', c. 26, p. 70.

[2] Cardanus: 'De genitur.' XII, p. 84; Buhle: 'Lehrbuch d. Gesch. d. Phil.' T. VI, Abt. 1, SS. 363—364; Tiedemann: 'Geist d. spec. Phil.', B. V, SS. 564—565.

[3] *„Wegen eines Versuchs, das Leben und Wirken Christi astrologisch zu erklären, wurde er 1570 zu Bologna verhaftet und einige Zeit eingekerkert, jedoch bald wieder freigesprochen und kam 1571 nach Rom, wo er in das Collegium der Ærzte aufgenommen wurde und vom Papst ein Jahresgehalt erhielt." (L. Noack, S. 187.)* (B.)

mitteilte, aus sich selbst zu schöpfen, und in dieser Rücksicht hat er sehr auf seine Zeit gewirkt. Er prahlte mit der Originalität und Neuheit seiner Gedanken, und die Sucht, originell zu sein, trieb ihn auf die sonderbarsten Dinge. So war das Erste, wie sich die wiedererwachende und treibende Vernunft in ihrem selbsttätigen Tun erfasst; sie nimmt dies dafür, neu und anders zu sein als Andere, an der Wissenschaft ein Privateigentum zu haben.

2. *Campanella.*

Thomas Campanella, ein Aristoteliker[1]), ist ferner ebenso ein Gemisch von allen möglichen Charakteren; er war zu Stylo in Calabrien 1568 geboren, und starb zu Paris 1639. Wir haben noch viele Schriften von ihm; siebenundzwanzig Jahre lang hat er in einem harten Gefängnis in Neapel gelebt.[2]) Die Gestaltungen dieser Art haben unendlich erregt und Anstoss gegeben, aber für sich nichts Fruchtbringendes zur Folge gehabt. Besonders aber müssen wir als hierher gehörig noch erwähnen Giordano Bruno und Vanini.

3. *Bruno.*

Giordano Bruno ist eben ein in ähnlicher Weise unruhiges und gärendes Gemüt, in dem wir ein kühnes Wegwerfen alles katholischen Autoritätsglaubens sehen. In neueren Zeiten ist er durch Jacobi (Werke, Bd. IV, Abt. 2, SS. 5—46) wieder in Erinnerung gebracht, der seinen Briefen über Spinosa einen Auszug aus einer Schrift desselben[3]) anhängte. Jacobi erregte besonders dadurch grosse Aufmerksamkeit auf ihn, dass er behauptete, die Summe seiner Lehre sei das spinosistische Eins und Alles oder im Ganzen der 'Pantheismus'; durch diese Parallelisierung ist er zu einem Ruhm gekommen, der über sein Verdienst geht.[4])

---

[1]) *In Bezug auf die Dinge hatte z. B. Aristoteles bemerkt:* ἀειδὲς καὶ ἄμορφον δεῖ τὸ ὑποκείμενον εἶναι· τὸ ἔσχατον καθ' αὑτὸ οὔτε τὶ οὔτε ποσὸν οὔτε ἄλλο οὐδέν ἐστιν. *(De C. 3:8, Metaph. 6:3.) „Form- und gestaltlos muss das Zugrundeliegende sein; das Letzte ist an sich weder qualitativ noch quantitativ, noch irgend was Anderes." Eriugena hatte schon geschrieben: „Corpora si sensibus non percipiuntur corpora non sunt." ('De D. N.' 1:36.) Und Campanella schreibt: „Non videntur res prout sunt, neque videntur extare nisi respectûs." (Metaph. 1:1, dub. 3.) — Kant: „Was wir auch nur an der Materie kennen, sind lauter Verhältnisse... Freilich macht es stutzig, zu hören, dass ein Ding ganz und gar aus Verhältnissen bestehen solle, aber ein solches Ding ist auch blosse Erscheinung." (3:239.) D. h. blosse Wahrnehmbarkeit. Nicht Denkbarkeit? Und was wäre in Wirklichkeit, was von der Wirklichkeit, über Wahrnehm- und Denkbarkeit hinaus für das Erkennen zu verlangen? Verhältnis ist Einheit Verschiedener. Was sollte sonst das Ding 'in seiner Wahrheit' sein? Etwa noch eine 'Bestimmbarkeit' dieser an sich entzweiten Einheit? — Das aber lässt die wahre Erkenntnislehre bestimmt erkennen.* (B.)

[2]) Brucker. 'Hist. crit. phil.' T. IV, P. 2, pp. 108. 114—120; Tennemann Bd. IX, SS. 290—295.

[3]) Giordano Bruno: De la causa, principio ed uno, Venetia 1584, 8., was wohl ein erdichteter Druckort ist, indem die Schrift wie die folgende: De l'infinito, Universo e Mondi, Venetia 1584, 8. zu Paris erschienen ist; beide Schriften sind Dialoge.

[4]) *Er ist sichtlich vom Cusaner abhängig, von dem er auch mit Achtung redet und namentlich das 'principium coincidentiæ oppositorum' aufgenommen hatte; übrigens enthalten seine Schriften wirkliche Keime der spinosistischen u. leibnizischen*

Er war ruhiger als Cardano, aber auf der Erde hatte er keinen festen Sitz. Er ist aus Nola im Neapolitanischen gebürtig, 'lebte' auch im sechszehnten Jahrhundert, doch ist es nicht genau bekannt, in welchem Jahre er geboren war.[1]) Er trieb sich in den meisten europäischen Staaten, in Italien, Frankreich, England, Deutschland, als Lehrer der Philosophie umher, verliess Italien, wo er, zuerst dominicaner Mönch, bittere Anmerkungen teils über manche katholische Glaubenslehre, z. B. die Transsubstantiation, die unbefleckte Empfängnis Maria's, teils über die crasse Unwissenheit und lasterhafte Lebensart der Mönche machte. Er lebte dann in Genf 1582, wo er es aber ebenso mit Calvin und Beza verdarb und nicht mit ihnen leben konnte, hielt sich dann in anderen französischen Städten, z. B. in Lyon auf, und kam darauf nach Paris, wo er 1585 selbst feierlich gegen die Aristoteliker auftrat, indem er nach einer beliebten Manier der damaligen Zeit (s. oben, S. 773) philosophische Thesen, die besonders gegen Aristoteles gerichtet waren, zur öffentlichen Disputation darüber anschlug.[2]) Sie erschienen unter dem Titel „Jord. Bruni Nol. Rationes articulorum physicorum adversus Peripateticos Parisiis propositorum, Vitebergæ apud Zachariam Cratonen." 1588; er machte aber kein Glück damit, weil die Aristoteliker noch zu fest sassen. Bruno war auch in London, im Jahre 1586 in Wittenberg, in Prag und anderen Universitäten und Städten. In Helmstedt wurde er 1589 von den Herzögen von Braunschweig-Lüneburg sehr begünstigt; darauf ging er nach Frankfurt am Main, wo er mehrere seiner Werke drucken liess. Er war ein wandernder Professor und Schriftsteller. Zuletzt kehrte er 1592 nach Italien zurück und lebte eine Zeit lang in Padua ungekränkt, wurde aber endlich von der Inquisition in Venedig ertappt, in's Gefängnis gesetzt, nach Rom geliefert, und hier im Jahre 1600, weil er nicht widerrufen wollte, wegen Ketzerei auf dem Scheiterhaufen verbrannt; wie Augenzeugen, z. B. Scioppius, berichten, erduldete er seinen Tod mit sehr standhaftem Geiste.[3]) Er war in Deutschland Protestant geworden, und hatte sein Ordensgelübde gebrochen.[4])

Unter Katholiken wie unter Protestanten wurden seine Schriften für ketze-

---

Lehren und finden sich bei ihm nicht bloss die 'natura naturans' u. 'natura naturata' als das Verschiedene welches Eins sei, sondern auch die Auffassung Gottes als einer 'Monade der Monaden'. Die göttliche Dreieinigkeit hat er auf göttliche Macht, Weisheit und Liebe zurückgeführt. (B.)

[1]) *Er ist 1548 geboren.* (B.)

[2]) *In seiner 1872 von A. Lasson in deutscher Uebersetzung herausgegebenen Schrift 'von der Ursache, dem Princip und dem Einen' sagt er: „Aristoteles, unter den anderen, der das Eine nicht fand, fand auch das Wesen nicht und nicht das Wahre. Denn er erkannte das Wesen nicht als Eines, und obgleich er freie Hand hatte, die Bedeutung des der Substanz und dem Accidens gemeinsamen Wesens zu erfassen und dann weiterhin seine Kategorieen mit Rücksicht auf die Vielheit der Gattungen und Arten durch ebensoviele Unterschiede zu bestimmen, so ist er nichtsdestoweniger in die Wahrheit deshalb so wenig eingedrungen, weil er nicht bis zur Erkenntnis dieser 'Einheit und Ununterschiedenheit' der bleibenden Natur und des bleibenden Wesens hindurchgedrungen ist, und als ein recht seichter Sophist mit boshaften Auslegungen und wohlfeilen Ueberredungskünsten die Meinungen der Alten verdreht und sich der Wahrheit widersetzt hat, vielleicht nicht so sehr aus Schwäche der Einsicht als aus Missgunst und Ehrsucht." (S. 102 der 3. Aufl., Lpz. 1902.)* (B.)

[3]) *Auf dem Platze, wo er verbrannt worden war, ist ihm in Rom 1889 ein Standbild errichtet worden.* (B.)

[4]) Brucker. 'Hist. crit. phil.' T. IV, P. 2, pp. 15—29.

risch und atheistisch ausgegeben, und deshalb verbrannt, vertilgt und geheim gehalten. Seine Schriften sind daher sehr selten zusammen; die grösste Anzahl davon befindet sich in der Universitätsbibliothek zu Göttingen. Die ausführlichsten Nachrichten davon findet man in der Buhle'schen Geschichte der Philosophie. Ueberhaupt sind seine Schriften selten, oft verboten; in Dresden gehören sie noch immer zu den verbotenen Schriften, und werden daher dort nicht gezeigt. Kürzlich [1]) ist davon eine Ausgabe in italienischer Sprache besorgt [2]), die vielleicht noch nicht einmal erschienen ist; Bruno hat aber auch vieles lateinisch geschrieben. Ueberall, wo er eine Zeitlang verweilte, hielt er öffentliche Vorträge, verfasste und gab Schriften heraus, und darum ist es auch so schwer, seine Bücher vollständig zu kennen. Viele seiner Schriften sind daher gleichen Inhalts, nur in einer verschiedenen Form, und in der Evolution seiner Gedanken kam er somit eigentlich nie recht weiter und heraus, sondern der Hauptcharakter seiner vielerlei Schriften ist eigentlich einerseits eine schöne Begeisterung einer edlen Seele, die den Geist sich innewohnen fühlt und die Einheit seines Wesens und alles Wesens als das ganze Leben des Gedankens weiss. Es ist in diesem Ergreifen dieses tiefen Bewusstseins etwas Bachantisches; es fliesst über, um sich so zum Gegenstande zu werden und diesen Reichtum auszusprechen. Aber es ist nur 'das Wissen', in welchem sich der Geist als Ganzes ausgebären kann; wenn er diese wissenschaftliche Bildung noch nicht erreicht hat, so greift er nur nach allen Formen herum, ohne sie gehörig zu ordnen. Einen solchen ungeordneten, mannigfaltigen Reichtum zeigt Bruno, und dadurch gewinnen seine Expositionen häufig ein trübes, verworrenes, allegorisches Aussehen von mystischer Schwärmerei. Viele Schriften sind in Versen verfasst, und da findet sich denn manches Phantastische, wie wenn er in einem Buche 'vom triumphierenden Tiere' sagt, an die Stelle der Sterne müsste etwas Anderes gesetzt werden. [3]) Der grossen inneren Begeisterung opfert er seine persönlichen Verhältnisse auf; so liess sie ihn nicht ruhig. Es ist gleich gesagt, „ein unruhiger Kopf, der sich nicht habe vertragen können." Woher aber diese Unruhe? Nicht mit dem 'Endlichen', 'Schlechten', 'Gemeinen' konnte er sich vertragen. Dádurch seine Unruhe. Er hat sich erhoben zu der einen allgemeinen Substantialität, indem er diese Trennung des Selbstbewusstseins und der Natur, wodurch beide gleich erniedrigt sind, aufgehoben hat. Gott war wohl im Selbstbewusstsein, doch von aussen und zugleich ein ihm Anderes, eine andere Wirklichkeit, — die Natur von Gott gemacht, sein Geschöpf, kein Bild seiner. Die Güte Gottes war nur äusserlich in Endursachen, endlichen Zwecken, wie wenn man sagen hört: „Die Bienen machen Honig für die Nahrung des Menschen; der Korkbaum wächst, um Stöpsel auf den Bouteillen zu haben." [4])

Was seine Gedanken selbst betrifft, so hat Jacobi sie neuerlich [5]) unter der

---

[1]) Vorlesungen von 1829—'30.

[2]) 'Opere di Giordano Bruno Nolano, ora per la prima volta raccolte e publicate da Adolfo Wagner in due volume.' Lipsia, Weidmann 1830.

[3]) Cf. Opere di Giordano Bruno publ. da Wagner. Introduzione, p. XXIV—XXV.

[4]) „*Welche Verehrung verdient für die Welt deren Schöpfer, der gnädig — als er den Korkbaum schuf, gleich auch die Stöpsel erfand!" — Vgl. Enc. § 205, Zusatz.* (B.)

[5]) Vorlesungen von 1805—1806.

Form aufgestellt, als ob dies etwas den Bruno besonders Auszeichnendes sei, dass Ein lebendiges Wesen, eine Weltseele das Ganze durchdringe und das Leben von Allem sei. Bruno stellte erstens die Einheit des Lebens und die Allgemeinheit der 'Weltseele', zweitens die gegenwärtige, innewohnende Vernunft auf; allein Bruno ist darin nichts weniger als original, und in der Tat ist diese Lehre nichts anderes als ein Wiederhall der alexandrinischen. Aber am Inhalte seiner Schriften heben sich zwei Seiten heraus; die eine Seite ist die seines Systems, seinen Hauptgedanken nach, seine philosophischen Principien überhaupt, nämlich die Idee, als substantiale Einheit. Die andere mit jener jedoch zusammenhangende Seite ist seine lullische Kunst, auf die er besonders herumgereist ist und auf die er auch immer das Meiste gehalten hat, — in der Idee die Unterschiede zu finden; was er besonders geltend machen wollte.

a. Seine philosophischen Gedanken, wobei er zum Teil aristotelische Begriffe gebraucht, zeugen von einem eigentümlichen, überlebendigen und sehr originellen Geiste. Der Inhalt seiner allgemeinen Gedanken ist die grösste Begeisterung für die schon erwähnte Lebendigkeit der Natur, Göttlichkeit, Gegenwart der Vernunft in der Natur; so ist seine Philosophie allerdings im Allgemeinen 'Spinosismus', 'Pantheismus'. Diese Trennung der Menschen von Gott oder der Welt, alle diese Verhältnisse der Æusserlichkeit sind hineingeworfen in seine lebendige Idee der absolut allgemeinen Einheit von Allem, wegen deren Aussprechen Bruno so bewundert worden. — Die Hauptformen seiner Vorstellung sind diese, dass er einerseits die allgemeine Bestimmung der Materie, andererseits die der Form giebt.

Die Einheit des Lebens bestimmt er also als den allgemeinen tätigen Verstand (νοῦς), der sich als allgemeine 'Form' des Weltalls offenbart und alle Formen in sich fasst; er verhält sich zur hervorbringung der Naturdinge wie der Verstand des Menschen, und bildet und systematisiert sie auch, wie dieser eine Menge Begriffe bildet. Er ist der innerliche Künstler, der von innen die Materie bildet und gestaltet.[1]) Aus dem Inneren der Wurzel oder des Samenkorns sendet er die Sprosse hervor; aus dieser treibt er dann die Æste, aus diesen die Zweige, aus dem Inneren der Zweige die Knospen, Blätter, Blumen u. s. f. Es ist alles innerlich angelegt, zubereitet und vollendet. Ebenso ruft dieser allgemeine Verstand von innen auch seine Säfte aus den Früchten und Blüten zu den Zweigen zurück u. s. f. Das Weltall ist so ein unendliches Tier, in welchem alles auf die mannigfaltigste Weise lebt und webt. Der formale Verstand ist auf diese Weise von der 'Endursache' (dem Zweckbegriff der Entelechie, dem unbewegten Principe bei Aristoteles) nicht verschieden; sie sind aber ebenso wohl auch wirkender Verstand ('causa efficiens'), 'Mittelursache', eben dieses Hervorbringende. 'Natur' und 'Geist' sind nicht getrennt; ihre Einheit ist der formale Verstand, in welchem der reine Begriff nicht als gewusster enthalten, sondern wie für sich freier, in sich bleibender, ebenso auch wirkender, ausser sich gehender ist. Der nach einem Zwecke wirkender Verstand ist 'die innere Form' der Dinge selbst, ein inneres Verstandesprincip. Was immer produciert wird, ist dieser Form gemäss und unter ihr enthalten; was hervorkommt ist

[1]) *Proklos:* οὐ πλαττομένοις ἔξωθεν ἐοίκαμεν. — *Schopenhauer: „Ein seichter breiter fauler Schwätzer." (4 : 74.) „Das Hühnchen macht sich selbst." (2 : 302.)* (B.)

so, wie die Form an sich bestimmt ist.[1]) So ist bei Proklos der Verstand als Substantiales das, was alles in seinem Eins in sich hält, das Leben das Herausgehende, Producierende, der Verstand als solcher eben dieses Umkehrende, alles in die Einheit Zurücknehmende. Bei der kantischen Philosophie werden wir diese Zweckbestimmung ebenfalls zu erwähnen haben. Das organisch Lebendige, dessen Princip das Bildende ist, das in sich seine Wirksamkeit hat und in derselben nur bei sich bleibt, sich erhält, ist eben der Zweck, die in sich bestimmte Tätigkeit, die in ihrem Verhalten zu Anderem nicht als blosse Ursache sich verhält, sondern in sich zurückgeht.

Bruno, der die Endursache unmittelbar als wirkend und als einheimisches Leben des Universums setzt, setzt sie dann ferner auch als seiend, als 'Substanz'; er ist also gegen die Vorstellung eines bloss ausserweltlichen Verstandes gerichtet. Insofern unterscheidet Bruno Form 'und' Materie an der Substanz, die selbst als jene Tätigkeit der Idee die 'Einheit' der Form und der Materie ist, so dass die Materie an ihr selbst lebendig ist. Das Bleibende in den unendlichen Verwandelungen des Seienden, sagt er, ist die erste, absolute Materie; obgleich das Formlose, ist sie doch die Mutter aller Formen und das aller Formen Fähige. Weil die Materie nicht ohne die erste allgemeine Form ist, so ist sie selbst Princip oder Endursache an ihr selbst. Die Form ist der Materie immanent; eine ist schlechthin nicht ohne die andere, so dass die Materie selbst diese Umbildungen hervorbringt und dieselbe Materie durch alle hindurchgeht. Was erst Same war, wird Gras, hierauf Æhre, alsdann Brot, Nahrungssaft, Blut, tierischer Same, Embryo, Mensch, Leichnam, dann wieder Erde, Stein oder andere Masse; aus Sand und Wasser werden Frösche. Hier erkennen wir also etwas, welches, obwohl es sich in alle diese Dinge verwandelt, doch an sich immer Eins und dasselbe bleibt. Diese Materie kann weder 'Körper' sein, denn die sind geformt, noch zu dem gehören, was wir 'Eigenschaften', 'Beschaffenheiten', 'Qualitäten' nennen, denn diese sind veränderlich. Hiermit scheint nichts ewig und des Namens eines Princips würdig zu sein als 'die Materie'. Viele haben darum auch die Materie für das allein Reale und alle Formen für zufällig gehalten. Dieser Irrtum entspringt daher, dass man nur eine Form der zweiten Gattung und nicht jene notwendige erste und ewige Form erkennt, welche aller Formen Form und Quelle ist. Ebenso jene Materie ist wegen ihrer Identität mit dem präformierenden Verstande selbst intelligibel, als die allgemeine Voraussetzung aller Körperlichkeit. Weil sie alles ist, ist sie nichts insbesondere, weder Luft noch Wasser u. s. f. (eben das abstracte); sie hat keine Dimensionen, um sie alle zu haben. Die Formen der Materie sind die innere Macht der Materie selbst; sie ist als Intelligibles selbst die Totalität der Form.[2]) — Dieses System des Bruno ist so schon ganz objectiver 'Spinosismus'; man sieht, wie tief er eingedrungen ist.

Bruno macht hier die Frage: „Aber diese erste allgemeine Form und jene erste allgemeine Materie, 'wie sind sie vereinigt', 'unzertrennlich', verschieden —

---

[1]) Jacobi: Werke, Band IV, Abt. 2, SS. 7—18; Tennemann, Bd. IX, SS. 391—394; Giordano Bruno 'De la causa, principio ed uno', Dialog. II (Opere publ. da Ad. Wagner, Vol. I), pp. 235—243.

[2]) Jacobi: Werke, Bd. IV, Abt. 2, SS. 19—23. 28—31; Tennemann, Bd. IX, SS. 394—396. 398—399; Giordano Bruno, 'Della causa, principio ed uno', Dial. III, pp. 251—357; Dial. IV, pp. 269—274.

und doch Ein Wesen?" Er antwortet, indem er die aristotelischen Formen der δύναμις und ἐνέργεια gebraucht: Die Materie ist zu betrachten als 'Potenz'; so fallen alle möglichen Wesen auf gewisse Weise unter ihren Begriff. Die Passivität der Materie muss rein und absolut betrachtet werden. Nun ist es unmöglich, einer Sache Dasein beizumessen, welcher die Kraft, da zu sein, gebräche. Dieses Letztere bezieht sich aber so ausdrücklich auf den activen Modus, dass hieraus sogleich erhellt, wie der eine ohne den anderen nicht sein kann, sondern beide sich einander gegenseitig voraussetzen. Wenn also von jeher ein Vermögen zu wirken, hervorzubringen, zu erschaffen, da war, so musste auch von jeher ein Vermögen, bewirkt, hervorgebracht und erschaffen zu werden, da sein. Die vollkommene Möglichkeit des Daseins der Dinge (die Materie) kann vor ihrem wirklichen Dasein nicht vorhergehn und ebensowenig nach demselben übrig bleiben. Das erste und vollkommenste Princip fasst alles Dasein in sich, kann alles sein, und 'ist' alles. Tätige Kraft und Potenz, Möglichkeit und Wirklichkeit sind in ihm also Ein unzertrenntes und unzertrennliches Princip.[1] Diese Simultaneität der wirkenden Kraft und des Bewirktwerdens ist eine sehr wichtige Bestimmung; die Materie[2] ist nichts ohne die Wirksamkeit[3], die 'Form' also das 'Vermögen' und innere Leben der Materie. Wäre die Materie bloss die unbestimmte Möglichkeit, wie käme man zum Bestimmten? Diese Einfachheit der Materie ist selbst nur Ein Moment der Form; indem man also die Materie der Form entreissen wollte, hat man sie zugleich in Einer Bestimmung der Form gesetzt, womit aber auch sogleich das Andere gesetzt ist.

So ist dem Bruno das Absolute bestimmt; nicht so die anderen Dinge, welche sein und auch nicht sein, so oder anders bestimmt sein können. An den endlichen Dingen und in den endlichen Verstandesbestimmungen ist so der Unterschied von Form und Materie vorhanden. Der einzelne Mensch ist in jedem Augenblicke, was er in diesem Augenblick sein kann, aber nicht alles, was er 'überhaupt' und 'der Substanz nach' sein kann. Die als verschieden erscheinenden Dinge sind nur Modificationen eines Einzigen, welches in seinem Dasein alles andere Dasein begreift. Das Universum, die unerzeugte Natur, ist aber alles, was sie sein kann, in der Tat und auf einmal, weil sie alle Materie nebst der ewigen unveränderlichen Form ihrer wechselnden Gestalten in sich fasst. Aber in ihren Entwickelungen von Moment zu Moment, ihren besonderen Teilen, Be-

---

1) Jacobi: Werke, Bd. IV, Abt 2, SS. 23—25; Tennemann, Bd. IX, S. 396; Giordano Bruno 'Della causa, principio ed uno', Dial. III, pp. 260—261.

2) *und ihre Wirklichkeit.* (B.)

3) *Eduard von Hartmann: „Alle Wirklichkeit ist nur in der Wirksamkeit zu finden." ('Neukant., Schop. u. Heg.' S. 236) Mendelssohn: „Das Erste, von dessen Wirklichkeit ich überführt bin, sind meine Gedanken und Vorstellungen." ('Morgenstunden' 1, 1: 12.) Kant: „Æussere Wahrnehmung ist das Wirkliche selbst." (3: 602.) „Die Wahrnehmung ist der einzige Charakter der Wirklichkeit." (3: 196.) Fichte: „Wirklichkeit ist Wahrnehmbarkeit." (4: 80) W. T. Krug im Jahre 1818: „Wirklichkeit kündet sich nur durch Wirksamkeit an." ('Fundamentalph.' 134.) Fichte: „Die Wirklichkeit muss gedächt werden, nicht etwa unmittelbar wahrgenommen." (4: 80.) Ego: muss sie nicht denken — und wirken, — 'denkend wirken'? Hegel: „Die ewige Welt ist die Wirklichkeit." (14: 242) „Das Geistige allein ist das Wirkliche." (2: 19.) Ego: das wahre Wirkliche nämlich ist das wirkliche Wahre, welches mehr als Einseitigkeit und weder nur untätige u. wirkungslose Wahrnehmbarkeit noch blosse Wirksamkeit ohne Empfänglichkeit, — welche Empfänglichkeit und Wirksamkeit, δύναμις und ἐνέργεια, in Einem ist.* (B.)

schaffenheiten, einzelnen Wesen, überhaupt ihrer Æusserlichkeit, ist sie nicht 'mehr' was sie ist und sein kann, sondern ein solcher Teil ist nur ein Schatten von dem Bilde des ersten Princips.[1]) So schrieb Bruno auch ein Buch 'De umbris idearum'.

Solche ist die Grundidee Bruno's. Er sagt nun: „Diese Einheit von Form und Materie in allem zu erkennen, ist das Bestreben der Vernunft. Aber um zu dieser Einheit durchzudringen, alle Geheimnisse der Natur zu erforschen, müssen wir den entgegengesetzten und widerstreitenden äussersten Enden der Dinge, dem 'Maximum' und dem 'Minimum' nachforschen." Eben in diesen Extremen ist es, dass sie intelligibel sind und in dem Begriffe sich vereinigen, und diese Vereinigung ist die unendliche Natur. „Aber den Punkt der Vereinigung zu finden, ist nicht das Grösste, sondern aus Demselben auch sein Entgegengesetztes zu entwickeln, dieses ist das eigentliche und tiefste Geheimnis der Kunst."[2]) Das ist ein grosses Wort, die Entwickelung der Idee so zu erkennen, dass sie eine Notwendigkeit von Bestimmungen ist; wir werden nachher sehen, wie Bruno darauf gegangen, dieses zu tun. Er stellt das Urprincip, was anderswo 'die Form' heisst, unter dem Begriff des Kleinsten vor, das zugleich das Grösste sei, Eins, das zugleich Alles; das Universum ist dieses Eins in Allem. Im Universum, sagt er, ist der Körper nicht vom Punkte, das Centrum nicht von der Peripherie, das Endliche nicht vom Unendlichen, das Grösste nicht vom Kleinsten unterschieden. Es ist lauter Mittelpunkt, oder sein Mittelpunkt ist überall, und in Allem. Die Alten drückten dies so aus, indem sie sagten von dem Vater der Götter, dass er wesentlich in jedem Punkte des Weltalls seinen Sitz habe. Das Universum giebt den Dingen erst wahre Wirklichkeit, ist die 'Substanz' aller Dinge, 'Monas', 'Atom', der allenthalben ausgegossene Geist, die ganze Essenz, die reine Form.[3])

b. Die zweite Tätigkeit des Bruno war nun die sogenannte 'lullische' Kunst, von ihrem ersten Erfinder, dem Scholastiker Raimund Lullus, so genannt, die Bruno aufgefasst und weiter vervollkommnet hat; er nannte sie auch seine 'ars combinatoria'. Diese Kunst ist von einer Seite dem ähnlich, was wir bei Aristoteles als 'Topik' sahen, indem beide eine Menge von 'Oertern' und Bestimmungen angeben, die man als eine Tafel mit deren Einteilungen in der Vorstellung befestigte, um diese Seiten bei allem Vorkommenden anzuwenden. Die Topik des Aristoteles tat dies aber, um einen Gegenstand von verschiedenen Seiten aufzufassen und zu bestimmen, während Bruno mehr zum Behuf der Erleichterung des Gedächtnisses arbeitete. Er verband also eigentlich die lul-

---

[1]) Jacobi: Werke, Bd. IV, Abt. 2, S. 25—26; Tennemann, Bd. IX, S. 397; Giordano Bruno: 'Della causa, principio et uno', Dial. III, p. 261.

[2]) Jacobi, a. a. O. SS. 32. 45; Tennemann, a. a. O. SS. 399. 403—404; Giordano Bruno. l. c. Dial. IV, p. 275; Dial. V, p. 291.

[3]) Jordanus Brunus 'De Minimo', pp. 10. 16—18; Jacobi: Werke, Bd. IV, Abt. 2, SS. 34—39; Tennemann, Bd. IX, 400—402; Giordano Bruno 'De la causa, principio ed uno', Dial. V, pp. 281—284. — Ueber diesen Gegensatz des Minimum und Maximum hat Bruno mehrere eigene Werke geschrieben, z. B. 'De triplici Minimo et Mensura' libri V, Francofurti apud Wechelium et Fischer 1591, 8; der Text sind Hexameter mit Noten und Scholien. Bei Buhle ist der Titel 'De Minimo' libri V. Eine andere Schrift führt den Titel 'De Monade, Numero et figura' liber; item 'De Innumerabilibus, Immenso et Infigurabili seu de Universo et Mundis' libri VIII, Francof. 1591, 8.

lische Kunft mit der Kunst der 'Mnemonik' bei den Alten, von der auch in neueren Zeiten wieder die Rede gewesen ist und schon beim 'Auctor ad Herennium' (Libr. III, c. 17 sqq) eine nähere Ausführung gefunden wird. Man machte sich z. B. eine bestimmte Menge von unterschiedenen, nach Belieben zu wählenden Fächern in der Einbildungskraft fest, etwa zwölf, zu drei untereinander gereiht und mit gewissen Wörtern, wie 'Aaron', 'Abimelech', 'Achilles', 'Berg', 'Baum', 'Baruch' u. s. f. bezeichnet, worein man das auswendig zu Lernende gleichsam einstellte und es zu einer Reihe von Bildern machte, um es beim Hersagen nicht, wie wir es gewohnt sind, aus dem Gedächtnis oder dem Kopfe ohne Vorstellung herauszusprechen, sondern gleichsam von einer Tafel nur abzulesen. Die Schwierigkeit liegt nur darin, irgend einen 'Witz', eine Verbindung zu machen zwischen dem Inhalt, den ich habe, und dem Bilde; das giebt die heillosesten Combinationen und ist so eine schlechte Kunst. Bruno ist auch bald davon zurückgekommen, indem die Sache des Gedächtnisses Sache der Einbildungskraft wurde, was doch eine Herabsetzung ist. Indem dann aber bei Bruno das Tableau nicht nur ein Gemälde von äusserlichen Bildern ist, sondern ein System von allgemeinen Gedankenbestimmungen, so hat Bruno dieser Kunst allerdings eine tiefere innere Bedeutung gegeben.[1])

Bruno geht zu dieser Kunst über von den allgemeinen Ideen, die gegeben sind. Weil nämlich Ein Leben, Ein Verstand alles ist, so hat Bruno die dunkle Ahnung gehabt, diesen allgemeinen Verstand in der Totalität seiner Bestimmungen aufzufassen und alles darunter zu subsumieren, — eine 'logische Philosophie' darin aufzustellen und sie anwendbar auf alles zu machen.[2]) Er sagt, der Gegenstand der Betrachtung in ihr sei das Universum, sofern es unter das Verhältnis des Wahren, Erkennbaren und Vernünftigen trete. Er unterscheidet, wie Spinosa, das intelligible Ding der Vernunft und das wirkliche; wie die Metaphysik das allgemeine Ding, das sich in Substanz und Accidens teilt, zum Gegenstande habe, so sei die Hauptsache, dass es eine einzige und allgemeinere Kunst gebe, die das Ding der Vernunft mit dem wirklichen Dinge so verknüpfe und umfasse und beide als übereinstimmend mit einander anerkenne, dass dadurch die Menge, sie sei welcher Art sie wolle, zur einfachen Einheit zurückgeführt werde.[3])

---

[1]) Bruno hat auch viele solcher topisch-mnemonischen Schriften verfasst, von denen die ältesten folgende sind: Philotheus Jordanus Brunus Nolanus 'De compendiosa architectura et complemento artis Lullii', Paris. ap. Æg. Gorbinum, 1582. 12. — J. Brunus Nol. 'De umbris idearum, implicantibus artem quærendi etc.' Paris. ap. eund. 1582. 8. Der zweite Teil hat den Titel 'Ars memoriæ'. — Ph. Jord. Bruni 'Explicatio XXX sigillorum' etc. Quibus adjectum est sigillum sigillorum etc. Aus der Dedication erhellt, dass es Bruno in England herausgab, also zwischen 1582 und 1585. — Jordanus Brunus 'De lampade combinatoria lulliana', Vitebergæ 1587. 8. — Ebendaselbst schrieb er: 'De progressu et lampade venatoria logicorum', anno 1587, dem Kanzler der Universität Wittenberg dediciert. — Jordanus Brunus 'De specierum scrutinio et lampade combinatoria Raym. Lullii', Pragæ, exc. Georg. Nigrinus 1588. 8; auch abgedruckt in Raymundi Lullii operibus. — Auch 'De imaginum, signorum et idearum compositione' libri III, Francofurti ap. Jo. Wechel. et Petr. Fischer. 1591. 8.

[2]) Buhle: 'Geschichte der neueren Philos.' Bd. II, Abt. 2, S. 715 (717); Jordanus Brunus 'De compendiosa architectura et complemento artis Lullii' (Jordani Bruni Nolani scripta quæ latine confecit omnia, ed. A. Fr. Gfrörer, Stuttgard. 1835, Fasc. II), c. 1, p. 238.

[3]) Buhle, a. a. O. SS. 717—718 (719, a—718, b); Jord. Brunus l. l. c. 5, p. 239

Das Princip hierbei ist dem Bruno der Verstand überhaupt, — einmal der ausser sich tätige Verstand, der die sinnliche Welt zum Dasein entfaltet. Er verhält sich zur Erleuchtung des Geistes wie die Sonne zum Auge, bezieht sich also auf eine scheinende Menge, erleuchtet sie, nicht sich selbst. Das Andere ist der tätige Verstand an sich selbst, der sich zu den denkbaren Arten verhält, wie das Auge zu den sichtbaren Dingen.[1]) Die unendliche Form, der tätige, der Materie innewohnende Verstand, ist das Erste, die Grundlage, die sich entwickelt; so geht es zum Teil wie bei den Neuplatonikern fort. Es ist nun dem Bruno wesentlich darum zu tun, die 'Organisierungen' dieses tätigen Verstandes aufzufassen und nachzuweisen.

Näher ist dieses auf folgende Weise dargestellt. Der reinen Wahrheit selbst, dem 'absoluten Lichte', nähert sich der Mensch nur; sein Sein ist nicht das absolute Sein selbst, das nur das Eine und Erste ist. Er ruht nur unter dem Schatten der Idee, deren Reinheit das Licht ist, die aber zugleich Teil an der Finsternis hat. Das Licht der Substanz emaniert aus diesem reinen Urlichte, das Licht des Accidens aus dem Lichte der Substanz. Diese war auch bei Proklos das Dritte im Ersten. Dieses absolute Princip in seiner Einheit ist dem Bruno die erste Materie, und den ersten Act dieses Princips nennt er das 'Urlicht' ('actus primus lucis'); die vielen Substanzen aber und Accidenzien können nicht das volle Licht aufnehmen und sind also nur im Schatten des Lichtes enthalten; ebenso sind die Ideen davon Schatten.[2]) Die Entwickelung der Natur geht fort von Moment zu Moment; die erschaffenen Dinge sind nur ein Schatten des ersten Princips, nicht mehr dieses selbst.

Bruno fährt fort: Von diesem 'Ueberwesentlichen' (superessentiale) — ein Ausdruck, der auch bei Proklos vorkommt — geschieht der Fortgang zu den Essenzen, von den Essenzen zu dem was ist, von dem was ist, zu ihren Spuren, Bildern und 'Schatten', und zwar in doppelter Richtung: zum Teil gegen die Materie, um in ihrem Schoosse erzeugt zu werden (diese Schatten sind dann auf natürliche Weise vorhanden), zum Teil gegen die Empfindung und Vernunft, um durch ihr Vermögen erkannt zu werden. Die Dinge entfernen sich von dem Urlicht zur Finsternis. Da aber alle Dinge im Universum genau zusammenhangen, das Untere mit dem Mittleren und dieses mit dem Einfachen, das Einfache mit dem Einfacheren, das Materielle mit dem Geistigen, damit Ein Universum, Eine Ordnung und Regierung desselben, Ein Princip und Zweck, Ein Erstes und Letztes sei, — so kann nach dem Tone der Leier des allgemeinen Apollo (ein Ausdruck, den wir bei Heraklit gesehen haben) das Untere stufenweise zum Oberen zurückgeführt werden, wie das Feuer in Luft, Luft in Wasser, Wasser sich in Erde verdichtet und umgekehrt, so dass aller Ein Wesen ist. Jener Fortgang herab ist derselbe als dieser Rückgang, und ist ein Kreis. Die Natur innerhalb ihrer Grenzen kann alles aus allem hervorbringen, und so der Verstand auch alles aus allem erkennen.[3])

---

[1]) Buhle: 'Gesch. d. neueren Phil.' Bd. II, Abt. 2, S. 717 (719, a); Jord. Brun. 'De compend. architect.' cc. 2—3, pp. 238—239.

[2]) Buhle: 'Gesch. d. neueren Philos.' Bd. II, Abt. 2, SS. 723—724; Jordani Bruni 'De umbris idearum' (Jord. Bruni Nolani scripta, ed. A. Fr. Gfrörer Fasc. II); 'Triginta intentiones umbrarum', Intentio I—IV, pp. 300—302.

[3]) Buhle: 'Gesch. d. neueren Philos.' Bd. II, Abt. 2, SS. 724—726; Jordanus Brunus 'De umbris idearum', Intentio V—IX, pp. 302—305. *Schleiermacher:*

Die Einheit der Entgegengesetzten wird näher so erörtert: Die Verschiedenheit der Schatten ist kein wahrer Widerstreit. In demselben Begriffe werden die Entgegengesetzten, das Schöne und Hässliche, das Schickliche und Unschickliche, das Vollkommene und Unvollkommene, das Gute und Böse erkannt. Unvollkommenes, Böses, Hässliches beruhen nicht auf besonderen eigenen Ideen; sie werden in einem anderen Begriffe erkannt, nicht in einem ihnen eigentümlichen, der nichts ist. Denn dieses Eigentümliche ist das Nichtseiende im Seienden, der Defect im Effect. Der erste Verstand ist das Urlicht; er strömt sein Licht aus dem Innersten zu dem Æussersten und zieht es vom Æussersten wieder an sich. Jedes Wesen kann nach seiner Fähigkeit etwas von diesem Lichte auffassen.[1])

Das Wirkliche an den Dingen ist eben jenes Intelligible, nicht das Sinnliche, Empfundene, oder das Individuale; was sonst wirklich genannt wird, das Sinnliche, ist das Nichtsein. Was unter der Sonne geschieht, was die Region der Materie bewohnt, fällt unter den Begriff der Eitelkeit (Endlichkeit). Von den Ideen suche das Feste der Vorstellungen, wenn du verständig bist. Dieses reine Licht der Dinge ist eben ihre 'Erkennbarkeit', die vom ersten Verstande ausgeht und nach ihm gerichtet ist; das Nichtseiende wird nicht erkannt. Was hier 'Contrast und Verschiedenheit' ist, ist im Urverstande 'Harmonie und Einheit'. Versuche also, ob du die empfangenen Bilder identificieren, übereinstimmend machen und einen könnest: so wirst du deinen Geist nicht ermüden, dein Denken nicht trüben, und das Gedächtnis nicht verwirren. Durch die Idee, welche im Verstande ist, wird etwas besser begriffen als durch die Form des Naturdinges an sich selbst, weil die letztere materieller ist; aber am höchsten durch die Idee vom Gegenstande, wie sie im göttlichen Verstand ist.[2]) Die Unterschiede, die hier gegeben sind, sind also keine, sondern alles ist Harmonie. Dieses zu entwickeln, hat Bruno also versucht, und die Bestimmungen, als natürliche in jenem göttlichen Verstande, entsprechen dann denen, die im subjectiven Verstande erscheinen. Bruno's Kunst besteht nun aber darin, das allgemeine Schema der Form zu bestimmen, welches alles unter sich begreift und zu zeigen, wie seine Momente sich in den verschiedenen Sphären des Daseins ausdrücken.

Das Hauptbemühen des Bruno war hiernach, das All und Eine nach der lullischen Kunst als ein System von Klassen geordneter Bestimmungen darzustellen. Da giebt er nun in des Proklos Manier die drei Sphären an: erstens

---

„ein Ganzes, in welchem jedes der Anfang sein kann." (WW 3. 3 : 18.) Hegel: „Aus allem kann für das Bewusstsein die Idee hervorgehen." (12 : 321.) „Jedes Moment des Begriffes ist selbst" — an sich! — „der ganze Begriff." (Enc. § 163 Anm.) Rosenkranz im Jahre 1868: „Weil jedes Moment eines systematischen Ganzen relativ auch Totalität ist, so ergiebt sich daraus, dass von ihm aus in alle übrigen Sphären Uebergänge offen stehen." ('Hegels Naturphilosophie und deren Bearbeitung durch Vera', Berlin S. 120.) H. Hadlich im Jahre 1906: „Jede Ausführung eines Systemteils ist Einführung." ('Hegels Lehren über das Verhältnis von Religion und Philosophie,' Halle S. 10.) (B.)

[1]) Buhle, a. a. O. SS. 727. 731; Jordanus Brunus, l. l. Intentio XXI, p. 310; 'De triginta idearum conceptibus' Conceptus X, p. 319.

[2]) Buhle: 'Gesch. d. neueren Philos.' Bd. II, Abt. 2. SS. 730—734; Jordani Bruni 'De umbris idearum'; 'De triginta idearum conceptibus' Conceptus VII, X, XIII, XXVI, pp. 318—320. 323—324.

die 'Urform' (ὑπερουσία), als Urheber aller Formen; zweitens die 'physische' Welt, welche die Spuren der Ideen der Oberfläche der Materie aufdrückt und das Urbild in zahllosen entgegenstehenden Spiegeln vervielfältigt; drittens die Form der 'vernünftigen' Welt, welche die Schatten der Ideen für die Sinne numerisch individualisiert, in das Eins bringt, und für den Verstand zu allgemeinen Begriffen erhebt. Die Momente der Urform selbst heissen 'Sein', 'Güte' (Natur oder Leben) und 'Einheit'. (Auch dieses haben wir ungefähr bei Proklos gesehen.) In der metaphysischen Welt ist sie 'Ding', 'Gutes', 'Princip der Mehrheit' (ante multa); in der physischen Welt offenbart sie sich in 'Dingen', 'Gütern', 'Individuen'; in der vernünftigen Welt des Erkennens entspringt sie 'aus' Dingen, Gütern und Individuen.[1]) Die Einheit ist das Zurückführende und Bruno, indem er die natürliche und die metaphysische Welt unterscheidet, sucht das System jener Bestimmungen aufzustellen, um zugleich zu zeigen, wie dies auf natürliche Weise erscheint, was auf andere Weise als Gedachtes ist.

Indem nun Bruno diesen Zusammenhang näher zu fassen suchte, betrachtet er das Denken als eine subjective Kunst und Tätigkeit der Seele, im Inneren nach seiner Vorstellung gleichsam durch innere Schrift darzustellen, was die Natur äusserlich gleichsam durch äussere Schrift darstellt. Das Denken, sagt er, ist die Fähigkeit, sowohl diese äussere Schrift der Natur in sich aufzunehmen als die innere Shrift in der äusseren abzubilden und zu verwirklichen. Diese Kunst des inneren Denkens und äusseren Organisierens nach demselben und umgekehrt, wie sie die menschliche Seele hat, setzt Bruno in die innigste Verbindung mit der Kunst der Natur des Universums, mit der Wirksamkeit des absoluten Weltprincips überhaupt, wodurch alles geformt und gebildet wird; es ist Eine Form, die sich entwickelt; es ist dasselbe Weltprincip, das in den Metallen, Pflanzen, Tieren bildet und das in dem Menschen denkt und ausser sich organisiert, nur dass es sich in seinen Wirkungen auf eine unendlich verschiedene Weise in der ganzen Welt ausdrückt. Im Inneren und Æusseren ist mithin eine und dieselbe Entwickelung eines und desselben Principes.[2])

Diese verschiedenen Schriftarten der Seele, durch welche sich auch das organisierende Weltprincip offenbart, hat Bruno in seiner 'Ars Lulliana' bestimmen und systematisieren wollen und er nimmt darin 'zwölf Grundschriftarten', Gattungen der Naturformen an, von denen er ausgeht: Species, Formæ, Simulacra, Imagines, Spectra, Exemplaria, Indicia, Signa, Notæ, Characteres et Sigilli. Einige Schriftarten beziehen sich auf den äusseren Sinn, wie die äusseren Formen, Bilder und Ideale (extrinseca forma, imago, exemplar), welche die Malerei und andere bildende Künste, indem sie die Mutter Natur nachahmen, darstellen. Einige beziehen sich auf den inneren Sinn, wo sie — in Ansehung des Maasses, der Dauer, der Zahl — vergrössert, in der Zeit ausgedehnt und vervielfältigt werden; dergleichen sind die Erzeugnisse der Phantasie. Einige beziehen sich auf einen gemeinschaftlichen Punkt der Gleichheit mehrerer Dinge; andere weichen von der objectiven Beschaffenheit der Dinge so ab, dass sie ganz erträumt sind. Einige endlich scheinen der Kunst eigentümlich zu sein, wie die signa, notæ, characteres et sigilli, — durch welche die Kunst so viel vermag,

[1]) Buhle: 'Gesch. d. neueren Philos.' Bd. II, Abt. 2, S. 745; Jordani Bruni Explicatio triginta sigillorum'; Sigillus Sigillorum, P. II § 11.

[2]) Buhle: 'Gesch. d. neueren Philos.' Band II, Abt. 2, S. 734; cf. Jordan Brun. 'De umbris idearum'; Ars Memoriæ I—XI, pp. 326—330.

dass sie unabhängig von der Natur, über die Natur hinaus und, wenn es die Sache mit sich bringt, sogar gegen die Natur handeln zu können scheint." [1])

So weit geht im Ganzen alles gut; es ist die Ausführung desselben Schema's in allen Polen. Alle Hochachtung verdient dieser Versuch, das logische System des inneren Künstlers, des producierenden Gedankens, so darzustellen, dass ihm die Gestaltungen der äusseren Natur entsprechen. [2]) Die Bestimmungen des Denkens werden dennoch aber zugleich, bei der sonst grossen Weise des Bruno, hier oberflächlich, zu toten Typen, wie in neueren Zeiten die Schemata der Naturphilosophie, indem er die Momente und Gegensätze des Schema's nur 'aufzählt', wie die Naturphilosophen an jeder Sphäre selbst, als einer absolut betrachteten, die Dreiheit entwickelten. Das Weitere oder die bestimmteren Momente sind dann eben von Bruno nur 'zusammengelesen'; es geht in Verwirrung über, wenn er dieselben durch Figuren und Classificationen darzustellen sucht. Die zwölf zugrundegelegten Formen sind weder abgeleitet und in Ein ganzes System zusammengeeint, noch ist die fernere Vervielfältigung abgeleitet. Darüber hat er mehrere Schriften geschrieben ('De sigillis'), und in verschiedenen Schriften scheint auch diese Darstellung verschieden; das Erscheinen der Dinge sind Buchstaben, Zeichen, die dann einem Denken entsprechen. Die Idee ist im Allgemeinen zu loben, gegen die aristotelische und scholastische Zerstreuung, wonach jede Bestimmtheit überhaupt nur fixiert wurde. Aber die Ausführung ist teils an die pythagoreischen Zahlen angeknüpft, somit kunterbunt und willkürlich, teils finden sich metaphorische, allegorische Zusammenstellungen und Paarungen, wo man ihm gar nicht folgen kann; es läuft hier alles, in diesem Versuche zu ordnen, auf's Unordentlichste durcheinander.

Es ist ein grosser Anfang, [3]) die Einheit zu denken. Und das Andere war der Versuch, das Universum in seiner Entwickelung, im System seiner Bestimmungen aufzufassen und zu zeigen, wie das Æusserliche ein Zeichen ist von Ideen. Dies sind die beiden Seiten, die von Bruno aufzufassen waren.

4. *Vanini.*

Ich erwähne noch Julius Cæsar Vanini, als hierher gehörig; seine eigentlichen Vornamen waren Pompeio Ucilio. Er hat viele Æhnlichkeit mit Bruno und ist ebenso ein Märtyrer der Philosophie geworden, da er gleichfalls das Schicksal hatte, auf dem Scheiterhaufen verbrannt zu werden. Er wurde 1585 zu Taurisano im Neapolitanischen geboren. Er ist überall herumgeschweift, in Genf, Lyon, wo er sich durch Flucht nach England vor der Inquisition rettete; nach zwei Jahren kehrte er nach Italien zurück. In Genua lehrte er die Naturphilosophie nach Averroes, vertrug sich nicht, trieb sich in mancherlei Abenteuern, Disputationen über Philosophie und Theologie herum. Er wurde immer verdächtiger,

---

1) Buhle: 'Gesch. d. neueren Philos.' Band II, Abt. 2, SS. 734—735; Jordan. Brun. 'De umbris idearum', Ars Memoriæ XII, pp. 330—331.

2) *Fr. Paulsen hat 1898 geschrieben, dass Hegel „die Natur selbst a priori deduciere": 'Imm. Kant, sein Leben und seine Lehre' S. 177. Er lerne womöglich hier noch von Hegel selbst, wie man von denjenigen reden soll, die sich redlich bemüht haben, ihren Natur*begriff *vernünftig zu ordnen!* (B.)

3) *in der Weise des Proklos, 'Dionys', Eriugena, Cusanus mit neueren Mitteln*

flüchtete von Paris, wurde wegen Gottlosigkeit, nicht Ketzerei, vor Gericht gefordert. Franconus, sein Ankläger, beschwor, dass Vanini gotteslästerliche Dinge geredet. Vanini beteuerte zwar, der katholischen Kirche, dem Glauben an die Dreieinigkeit treu geblieben zu sein, und als Antwort auf die Beschuldigung des Atheismus, nahm er vor seinen Richtern einen Strohhalm vom Boden auf und sagte, dass schon dieser Halm ihn vom Dasein Gottes überzeugen würde. Aber es half nichts; er wurde 1619 zu Toulouse in Frankreich zum Scheiterhaufen verurteilt, vor Vollziehung des Urteils ihm aber erst durch den Henker die Zunge ausgerissen. Indessen ist sein Process nicht klar; derselbe ist mehr aus persönlicher Feindschaft, aus Verfolgungswut der Geistlichen in Toulouse hervorgegangen. 1)

Vanini war vorzüglich durch des Cardanus Originalität erregt worden. In hm sehen wir eine Wendung des Vernünftigen, des Philosophierens gegen die Theologie, während die scholastische Philosophie der Theologie gemäss war und diese dadurch bestätigt werden sollte. In der katholischen Kirche hat sich die Kunst aufgetan, aber das freie Denken hat sich davon geschieden und ist ihr fremd geblieben; in Bruno und Vanini hat sie sich dagegen gerochen, sie hat sich von der Wissenschaft losgesagt und sich ihr feindlich gegenübergestellt. 2)

---

1) Brucker. 'Hist. crit. phil.' T. IV, P. 2, pp. 671—677; Buhle: 'Gesch. d. neueren Phil.' Bd. II, Abt. 2, SS. 866—869.

2) *R. Beudant im Jahre 1906: „L'opinion générale est qu'un catholique est le prisonnier d'un dogme, d'un système construit une fois pour toutes, et que par conséquent la pensée d'un catholique, n'étant pas libre, n'est pas apte à la recherche vraiment scientifique." (Marcel Rifaux, 'Les conditions du retour au catholicisme', p. 97.) Le père M. J. Lagrange im Jahre 1904: „Il est bon qu'on sache que nous avons toute liberté pour mettre à profit les connaissances du temps." ('La méthode historique', p. XIX). Édouard Le Roy: „Au point de vue intellectuel le catholicisme, tel que l'incarnent tels de ses défenseurs, n'apparaît plus fécond aujourd'hui qu'en négations et en anathèmes." (Bei Rifaux, S. 324.) A. Leclère: „Que ceux qui n'ont qu'un boisseau ne l'aillent pas poser sur la lumière que portent les autres! Il en est qui se plaisent à servir l'Église de la sorte, mais ayons confiance: Dieu ne voudra pas qu'ils prévalent. Les chefs qu'il assiste, imiteront le Maître: ils arrêteront encore les Phariséens." (Daselbst, S. 297.) Rifaux: „Seuls ceux qui n'ont rien appris des événements... s'enferment encore derrière les portes de bronze des vieilles basiliques et s'apprêtent à jeter les suprêmes anathèmes, mais la mort libératrice éteint chaque jour ces survivants d'un autre âge; les nouvelles générations qui, au fur et à mesure des vides, sont appelées à les remplacer, se distinguent déjà par leur esprit nouveau." (Das. S. 71.) Papst Pius X am 8. Sept. 1907: „In ipsis fere Ecclesiæ venis atque in visceribus periculum residet... toti sunt in indagandis viis ad auctoritatem Ecclesiæ cum credentium libertate componendam. — Quicumque modo quopiam modernismo imbuti fuerint, ii, nullo habito rei cujusve respectu, tum a regundi tum a docendi munere arceantur; eo si jam funguntur, removeantur!" — Italienische Modernisten: „Al contatto (non solo esteriore) col mondo in cui viviamo, noi abbiamo concepito un grande sogno di unificazione... La autorità ecclesiastica ci arresta bruscamente nel nostro cammino e condanna il nostro lavoro." ('Il programma dei modernisti, risposta all'enciclica', Roma 1908 p. 132.) 'Catholici' im Jahre 1908: „Les persécutions ne serviront pas plus à l'Église qu'elles n'ont servi jadis à ses ennemis contre elle; la persécution du modernisme et des modernistes sera plus vaine encore que toutes les autres... elle montrera à tous l'épouvantement de l'Église ou du moins de ceux qui parlent en son nom, devant la lumière qui se fait, — et son impuissance à empêcher qu'elle se fasse. — La parole de Pie X a moins jugé la science et la pensée moderne qu'elle n'a jugée la papauté et la théologie scolastique." ('Lendemains d'Encyclique', Paris, pp. 69. 70. 101.)* (B.)

Vanini's Philosophieren geht nicht weit. Er bewundert die Lebendigkeit der Natur; seine Räsonnements waren eben nicht tief, sondern mehr leichte Einfälle. Er wählte immer die Form des Dialogs und es wird nicht sichtbar, welche Behauptung die seinige ist. Er schrieb Commentarien zu physischen Schriften des Aristoteles. Wir haben von Vanini noch zwei Werke, die sehr selten sind. Das eine Buch heisst 'Amphitheatrum æternæ providentiæ divino-magicum, christiano-physicum, nec non astrologo-catholicum, adversus veteres philosophos, Atheos, Epicureos, Peripateticos et Stoicos.' Auctore Julio Cæsare Vanino, Lugd. 1615, — worin er alle diese Philosophien, ihre Gründe mit vieler Beredsamkeit vorträgt; die Art aber, wie er sie 'widerlegt', fällt schwach genug aus. Das zweite Werk heisst 'Von den wunderbaren Geheimnissen der Königin und Göttin der Sterblichen, der Natur' ('De admirandis Naturæ, reginæ deæque mortalium, arcanis' libr. IV, Lutetiæ 1616); „mit Genehmigung der Sorbonne" gedruckt, die anfangs nichts darin angetroffen, „was der katholischen apostolischen und römischen Religion entgegen wäre und widerspräche." Es sind wissenschaftliche Untersuchungen über einzelne physicalische und naturhistorische Materien, auch in dialogischer Form, doch ohne dass bestimmt angegeben wäre, in welcher Person Vanini seine Meinungen darlegt. Man findet zwar Versicherungen, er würde diese oder jene Lehre glauben, wenn er nicht im Christentume unterrichtet wäre. Die Tendenz war aber Naturalismus; Vanini zeigte, dass die Natur die Gottheit sei, alle Dinge mechanisch entständen. Er erklärte also das ganze Universum in seinem Zusammenhange nur aus 'wirkenden', nicht aus 'End'-ursachen, aber es ist dies so gehalten, dass der Verfasser sich nicht entscheidet. [1])

So setzte Vanini, wie dies z. B. schon früher bei Pomponatius und Anderen der Fall war, die Vernunft dem Glauben und der Kirchenlehre entgegen. Doch indem sie diese oder jene Dogmata, die dem christlichen Glauben gerade widersprechen, durch die Vernunft bewiesen, so erklären sie dabei — wie nachher unter den Reformierten Bayle diese Wendung immer gebraucht —, dass sie ihre Ueberzeugung der Kirche unterwerfen; oder sie brachten alle Gründe und Einfälle gegen die theologischen Dogmen vor, als so viele unauflösliche Schwierigkeiten und Widerlegungen durch die Vernunft, die sie dann doch ebenfalls dem Glauben unterwarfen. Bayle sagt so z. B. im kritischen 'Dictionnaire', wo er viele philosophische Vorstellungen berührt, unter dem Artikel 'Manichäer', die Behauptung, dass es zwei Principien gebe, könne nicht widerlegt werden; man müsse sie aber der Kirche unterwerfen. Unter dieser Wendung brachte man gegen die Kirche alles Mögliche vor. So macht Vanini Einwürfe gegen die 'Versöhnung', bringt Räsonnements dafür an, dass die Natur Gott sei. Weil man nun überzeugt war, dass die Vernunft den christlichen Dogmen nicht entgegen sein könne und weil man an der Ehrlichkeit einer solchen Unterwerfung zweifelte, das aufzugeben, wovon man sich durch die Vernunft überzeugt hatte, musste Galilei, weil er das System des Copernicus verteidigt, auf den Knieen

---

[1]) Buhle: 'Lehrbuch d. Gesch. d. Phil.' T. VI, Abt. 1, SS. 410—415; Brucker. 'Hist. crit. phil.' T. IV, P. 2, pp. 677—780; Buhle: 'Gesch. d. neueren Phil.' Bd. II, Abt. 2, SS. 870—878.

abbitten [1]) und Vanini wurde verbrannt. Beide hatten so vergebens auch die dialogische Form für ihre Schriften gewählt.

Allerdings bewies Vanini ('De naturæ arcanis' p. 420) durch die eine Person in den Dialogen selbst „aus dem Texte der Bibel, dass der Teufel mächtiger sei als Gott," Gott also nicht die Welt regiere. Solche Gründe sind z. B.: Gegen den Willen Gottes haben Adam und Eva gesündigt und so das ganze Menschengeschlecht zur Sünde ('ad interitum') gebracht; auch Christus sei durch die Macht der Finsternis gekreuzigt. Ueberdies wolle ja Gott, dass alle Menschen sälig würden. Aber der Katholiken seien sehr wenige gegen die übrige Welt; die Juden seien oft abgefallen; die katholische Religion erstrecke sich nur auf Spanien, Frankreich, Italien, Polen und einen Teil von Deutschland. Wenn man hiervon nun noch die Atheisten, Blasphemisten, Ketzer, Hurer, Ehebrecher u. s. f. abziehe, so würden noch weniger übrig bleiben. Mithin sei der Teufel mächtiger als Gott. Dies seien Gründe der Vernunft; sie seien nicht zu widerlegen; aber er unterwerfe sich dem Glauben. Merkwürdig ist, dass man ihm dies nicht geglaubt hat; der Grund liegt darin, dass es ihm mit der Widerlegung dessen, was er Vernünftiges vorgebracht, nicht Ernst sein könne. Dass die Widerlegung nur schwach, subjectiv gewesen, berechtigt noch nicht zum Zweifel an Vanini's Aufrichtigkeit, denn schlechte Gründe können für's Subject überzeugend sein, gerade wie es bei objectiven sein Recht behält. Dem Verfahren gegen Vanini liegt also zu Grunde, dass, wenn ein Mensch durch seine Vernunft so etwas eingesehen hat, was ihr unwiderleglich scheint, er nicht anders als diesen Bestimmungen anhangen, — ein Entgegengesetztes nicht glauben kann; man glaubt nicht, dass der Glaube in ihm stärker sei als diese Einsicht. [2])

Die Kirche verfiel dabei noch in den sonderbaren Gegensatz, dass sie Vanini darum verdammte, weil er ihre Lehren nicht der Vernunft gemäss gefunden, aber ihnen doch sich unterwarf, dass sie es also zu fordern schien und mit Scheiterhaufen bekräftigte, nicht dass ihre Lehren über die Vernunft erhaben,

---

[1]) *Die Abschwörung wurde am 22. Juni 1633 geleistet. Siehe zunächst das Sitzungsprotocoll der Congregation des heiligen Officiums vom 3. März 1616 bei O. Zöckler in dessen 'Gesch. der Beziehungen zw. Theol. u. Naturw.' (1877—'79) 1:746; die Hauptstelle aus der Abschwörung lautet dort 1:747—748 wie folgt: „Judicatus sum vehementer suspectus de hæresi, videlicet quod tenuerim et crediderim solem esse centrum mundi et immobilem et terram non esse centrum ac moveri. Idcirco volens ego eximere a mentibus Eminentiarum Vestrarum ac cujuscunque Christiani Catholici vehementem hanc suspicionem adversum me jure conceptam, corde sincero et fide non ficta abjuro maledico et detestor supradictos errores et hæreses, — — et juro me in posterum nunquam amplius dicturum aut asserturum voce aut scripto quidquam propter quod possit haberi de me similis suspicio." Etc. — „Firmavit orbem terræ, qui non commovebitur!" (Ps. 92:1 Vulg.) — Im Jahre 1757 hat Papst Benedict XIV die Entfernung des Verbots heliocentrisch lehrender Bücher vom Index gestattet, ohne jedoch die Schriften des Copernicus Stunica Foscarini samt den verurteilten Werken des Galilei etwa wieder für erlaubt zu erklären; die förmliche Aufhebung des auf jenen Schriften lastenden Bannes ist erst achtzig Jahre später unter Gregor XVI erfolgt. Vgl. jetzt über das .. 'Comma Johanneum' Albert Houtin: 'La question biblique chez les catholiques de France au XIX siècle', zweite Auflage (1902) SS. 224—241.* (B.)

[2]) *Wie sich das Vatican zum sogenannten 'Fideismus' nach Hegels Tode gestellt hat, ersehe man etwa aus dem 1905 von Marcel Hébert veröffentlichten Buche über 'L'évolution de la foi catholique'.* (B.)

sondern ihr gemäss seien und die Vernunft nur dieses formale Geschäft habe, den Inhalt der Theologie ohne eigenen begreiflich zu machen. Diese Reizbarkeit der Kirche ist inconsequent und verwickelte sie in Widersprüche. Denn früher zwar gab sie zu, dass die Vernunft das Geoffenbarte nicht erfassen könne und es also gleichgültig sei, die Einwendungen derselben aus ihr selbst zu widerlegen und aufzulösen; indem sie aber nunmehr nicht zuliess, dass der Widerspruch des Glaubens und der Vernunft als Ernst genommen werde, sondern Vanini deshalb als Atheisten verbrannte, so liegt darin implicité, dass die Lehre der Kirche der Vernunft nicht widerstreiten könne, indem man doch die Vernunft der Kirche unterwerfen solle.

Es entzündet sich hier der Streit zwischen sogenannter Offenbarung und Vernunft, in welchem diese für sich auftritt, jene von ihr geschieden wird, da vorher beides eins, oder das Licht des Menschen das Licht Gottes war, der Mensch nicht ein eigenes Licht hatte, sondern sein Licht als das Göttliche galt.[1]) Die Scholastiker hatten gar kein eigenes Wissen von eigenem Inhalt, sondern den Inhalt der Religion; der Philosophie blieb das rein Formale. Aber jetzt kam sie zu eigenem Inhalte, der dem Inhalte der Religion entgegen war, oder die Vernunft fühlte wenigstens, eigenen Inhalt zu haben, oder die Form der Vernünftigkeit jenem unmittelbaren Inhalt entgegenzustellen.

Dieser Gegensatz hat früher einen anderen Sinn gehabt als heutigestags; der ältere Sinn ist dieser, dass der Glaube die Lehre des Christentums ist, die als Wahrheit gegeben ist, und bei der als Wahrheit der Mensch zu bleiben habe.

---

[1]) *„In deinem Lichte sehen wir das Licht!" Ps. 36 : 10. — „Alle vom Geiste Getriebenen." Theoph. an Autol. 2 : 22. — „Ich halte aber, ich habe auch den Geist Gottes." I Kor. 7 : 40. — „Gehorchet dem, was durch den heiligen Geist von uns geschrieben worden." 1 Clem. 63 : 2. — „Aus Eingebung des heiligen Geistes beschlossen." Cypr. Ep. 57 : 6. — „Gott giebt das Sprechen und das Hören." (Aristides?) an Diognet. — „Mit Zulassung und Eingebung des Herrn haben wir ein Büchlein geschrieben." Cypr. Ep. 73 : 26. — „Die Eingebung geschah nicht durch eine Stimme von aussen sondern durch innere Erregung." Thom. Aq. qu. disp. de proph. 2. — „Einer fragte Dr. M. Luther von der Propheten Offenbarung, die immerdar rühmen so spricht der Herr, ob Gott mit ihnen persönlich geredet habe. Da sagte Luther: es sind sehr heilige geistliche fleissige Leute gewesen, die göttlichen und heiligen Sachen mit Ernst nachgedacht und sie betrachtet haben; darum hat Gott in ihren Gewissen mit ihnen geredet und das haben die Propheten für eine gewisse Offenbarung angenommen." (Walch 22 : 2094.) Spinosa: „Ohne Bedenken können wir mithin nunmehr behaupten, dass die Propheten durch die Einbildungskraft allein Gottes Offenbarungen empfangen haben." (Tr. Th. P. 1.) Alfred Loisy; „Ce qu'on appelle révélation n'a pu être que la conscience acquise par l'homme de son rapport avec Dieu." ('Autour d'un petit livre' 1903, p. 195; cf. Pii X syll. prop. 20.) P. Saintyves: „L'inspiration n'est qu'une manifestation supérieure et plus particulièrement divine du sentiment religieux." ('La réforme intellectuelle du clergé' 1904, p. 308.) Vgl. hier etwa Hom. Clem. 17 : 18, Herm. Mand. 11 : 9, 2 Petri 1 : 21, Röm. 1 : 18—20, Apg. 2 : 17, 15 : 28, Phil. Jud. de Gig. 42, de migr. Abr. 7, de Somn. 2 : 38, qu. rer, div. h. 52, Sap. Sal. 9 : 9—10. 17, Jes. 28 ; 26, 1 Mose 1 : 22; — Hom. Odyss. 2 : 124—125, Theocr. 22 : 116—117, Plut. de Pyth. orac. 7, Timol. 3, Epict. diss. 1 : 14, 14. — Die platonische Epinomis: „Man vermöchte nicht zu lehren, wofern kein Gott Anleitung gäbe." (989 d.) — Spöttisch citiert am 8 Sept. 1907 das Vatican Ovid. Fast. 6, 5: „Est deus in nobis; agitante calescimus illo." Und es fügt hinzu: „Generalem utique modernistae sacrorum librorum inspirationem asseverant, catholico tamen sensu nullam admittunt." Die Eingebung soll also doch wohl durch eine Stimme von aussen gekommen sein.* (B.)

Das ist so hier Glaube an diesen Inhalt, und 'dem' entgegen steht die Ueberzeugung durch Vernunft. Jetzt aber ist dieser Glaube innerhalb des denkenden Bewusstseins selbst verlegt; er ist ein Verhalten des Selbstbewusstseins selbst zu den Tatsachen, die es in sich selbst findet, nicht zum objectiven Inhalt der Lehre. Was den älteren Gegensatz betrifft, so muss man im objectiven 'Credo' unterscheiden: der eine Teil desselben ist die Lehre der Kirche als Dogma, die Lehre von der Natur Gottes, dass er dreieinig; dazu gehört die Erscheinung Gottes in der Welt, im Fleische, das Verhältnis des Menschen zu dieser göttlichen Natur, seine Säligkeit und Göttlichkeit. Das ist der Teil der ewigen Wahrheiten, der von absolutem Interesse für die Menschen ist; dieser Teil ist seinem Inhalte nach wesentlich speculativ und kann nur Gegenstand für den speculativen Begriff sein. Der andere Teil, an den auch Glauben gefordert wird, bezieht sich auf sonstige äusserliche Vorstellungen, die an jenen Inhalt geknüpft werden; dazu gehört der ganze Umfang des Geschichtlichen, sowohl im alten und neuen Testamente als in der Kirche. Es wird etwa ein Glaube auch an alle diese Endlichkeit gefordert. Wenn einer z. B. nicht an Gespenster glaubte, wurde er für einen Freigeist, einen Atheisten gehalten; ebenso wenn man nicht glaubte, Adam habe im Paradiese vom Apfelbaum gegessen. [1] Beide Teile werden auf eine Stufe gestellt; es gehört aber zum Verderben der Kirche und des Glaubens, dass für beide Glauben gefordert wird. An die äusserlichen Vorstellungen haben sich 'die' vornehmlich gewendet, welche als Bekämpfer des Christentums und als Atheisten, bis auf Voltaire herunter, verschrieen worden sind. Wenn solche äusserlichen Vorstellungen festgehalten werden, kann es nicht anders sein, als dass Widerprüche aufgezeigt werden.

5. *Petrus Ramus.*

Pierre de la Ramée wurde 1515 zu Vermandois geboren, wo sein [2] Vater als ein Tagelöhner lebte. Er begab sich früh nach Paris, um seine Lernbegierde zu befriedigen, musste es aber ein paar mal aus Mangel an Unterhalt wieder verlassen, bis er Famulus im Collège de Navarre wurde. Hier erhielt er Gelegenheit, seine Kenntnisse zu erweitern, beschäftigte sich mit aristotelischer Philosophie und mit Mathematik, und zeichnete sich durch eine ausserordentliche oratorische und dialektische Fertigkeit im Disputieren aus. Er trat bei einer Disputation, zur Erlangung der Magisterwürde, öffentlich mit einer Thesis auf, die viel Aufsehen machte: „Alles, was Aristoteles gelehrt hat, ist nicht wahr" — und die Disputation fiel zu seiner Ehre aus. Magister geworden, griff er die aristotelische Logik und Dialektik so bitter und heftig an, dass die Regierung Notiz davon nahm. Er wurde nun beschuldigt, durch seine antiaristotelischen Meinungen die Fundamente der Religion und Wissenschaft zu untergraben; diese Beschuldigung wurde als ein Criminalfall von Ramus'

---

[1]) *„Salvatore Minocchi è stato sospeso a divinis... per non aver voluto sottoscrivere una dichiarazione nella quale si riconosceva storico il racconto del Genesi sul Paradiso terrestre. — Egli fu il solo che osò difendere il responso della pontificia commissione biblica sulla mosaicità del Pentateuco." — Nova et Vetera 1 (1908) pp. 71—72.* (B.)

[2]) *der Geburt nach adeliger*

Feinden vor das Parlament von Paris gebracht. Da dieses aber Miene machte, rechtlich zu verfahren und dem Ramus günstig schien, so wurde ihm das Erkenntnis wieder entzogen und die Sache vor das Conseil des Königs gebracht. Dieses entschied, Ramus sollte mit Goveanus, seinem Gegner, vor einer eigenen Commission von fünf Richtern (zwei davon sollte Goveanus, zwei Ramus, und der König den Präsidenten wählen) disputieren und diese ein Gutachten an den König stellen. Die Aufmerksamkeit des Publicum's war überaus gespannt; der Streit wurde aber höchst pedantisch geführt. Am ersten Tage behauptete Ramus, die aristotelische Logik und Dialektik sei unvollkommen und mangelhaft, weil das Organon nicht mit einer Definition anfange. Die Commission entschied, ein Disput oder eine Dissertation bedürfe zwar einer Definition, bei der Dialektik sei es aber nicht nötig. Am zweiten Tage warf Ramus der aristotelischen Logik den Mangel der Einteilung vor; diese sei nötig. Die Majorität der Richter, aus dem Commissar des Königs und den Zwei des Gegners Goveanus bestehend, wollte nun die bisherige Untersuchung annullieren und auf andere Weise zu Werke gehen, weil des Ramus Behauptungen sie in Verlegenheit setzten. Dieser appellierte an den König, der ihn jedoch abwies und entschied, dass der Ausspruch der Richter als in letzter Instanz gelten sollte. Ramus wurde daher verurteilt, doch nahmen die zwei Anderen keinen Anteil, sondern zogen sich zurück. Das Urteil wurde öffentlich in allen Strassen von Paris angeschlagen und an alle Akademien durch ganz Europa verschickt. Theaterstücke wurden auf Ramus mit grossem Beifall der Aristoteliker aufgeführt. Ueberhaupt nahm das Publicum an dergleichen Streitigkeiten ein sehr lebhaftes Interesse, wie es denn eine Menge Streitigkeiten dieser Art über dergleichen Schulfragen gegeben hat. So hatten z. B. die königlichen Professoren an einem Collège mit den Theologen der Sorbonne einen Streit, ob man 'q*u*idam', 'q*u*isq*u*is', 'q*u*oniam', oder 'kidam', 'kiskis', 'koniam' aussprechen solle und aus diesem Streite entstand ein Process vor dem Parlamente, weil die Doctoren einem Geistlichen, der 'q*u*isq*u*is' aussprach, seine Pfründe genommen hatten. Auch ein anderer hartnäckiger und hitziger Streit kam an die Obrigkeit, ob 'ego amat' ebenso richtig sei als 'ego amo', und musste von derselben unterdrückt werden. Zuletzt kam Ramus doch noch zu einem öffentlichen Lehramt, indem er Professor in Paris wurde, musste es aber, da er Hugenotte wurde, bei den innerlichen Unruhen mehrmals verlassen; einmal reiste er auch in Deutschland herum. Endlich in der Bartholomäusnacht fiel auch Ramus 1572, durch die Hand seiner Feinde ermordet; einer seiner Collegen und wütendsten Feinde, Carpentarius, hatte Banditen dafür bestellt, von denen er schrecklich misshandelt aus dem oberen Fenster gestürzt wurde.[1])

Ramus erweckte ein lebhaftes Interesse durch seine Angriffe insbesondere auf die bisherige aristotelische Dialektik, und trug zur Vereinfachung des Formalismus der dialektischen Regeln sehr viel bei; er ist besonders dadurch berühmt, dass er die scholastische Logik auf's äusserste verfolgt und im Gegensatze die 'ramische' Logik aufgestellt hat, ein Gegensatz, der so weit durchgedrungen ist, dass selbst in Deutschland's Literaturgeschichte die Parteien der 'Ramisten', 'Antiramisten' und 'Semiramisten' genannt werden. —

---

1) Buhle: 'Gesch. d. neueren Philos.', Bd. II, Abt. 2, SS. 670—680; **Brucker**. 'Hist. crit. phil.' T. IV, P. 2, pp. 548—562.

Noch viele andere merkwürdige Männer fallen in diese Zeit, die auch in der Geschichte der Philosophie aufgeführt zu werden pflegen, als Michael de Montaigne, Charron, Machiavelli u. s. f. Die popularen Schriften der beiden ersten enthalten anmutige, feine, geistreiche Gedanken über das menschliche Leben, die geselligen Verhältnisse, das Rechte, Gute. Das Bemühen solcher Männer wird insofern der Philosophie beigezählt, als sie aus ihrem Bewusstsein, aus dem Kreise der menschlichen Erfahrung, aus der Beobachtung, wie es in der Welt und im Herzen zugeht, geschöpft haben. Es ist eine Lebensphilosophie, worin sie solche Erfahrungen aufgefasst und mitgeteilt haben; sie sind so teils unterhaltend, teils lehrreich. Dem Principe nach, woraus sie geschöpft haben, sind sie ganz abgewichen von den Quellen und Methoden der bisherigen Weise des scholastischen Erkennens. Aber indem sie nicht die höchste Frage, die die Philosophie interessiert, zum Gegenstand ihrer Untersuchungen machen und nicht aus dem Gedanken räsonnieren, so gehören sie nicht eigentlich der Geschichte der Philosophie an, sondern der allgemeinen 'Bildung' und dem 'gesunden Menschenverstande'. Sie haben dazu beigetragen, dass der Mensch an dem Seinigen ein grösseres Interesse gewonnen, dass er ein Zutrauen zu sich erhalten hat, und dies ist ihr Hauptverdienst. Der Mensch hat wieder in sein Herz geschaut und es geltend gemacht, alsdann das Wesen des Verhältnisses des Einzelnen zum absoluten Wesen in sein eigenes Herz und seinen Verstand, in seinen Glauben zurückgeführt. Obzwar noch ein entzweites Herz, so ist diese Entzweiung, dieses Sehnen eine Entzweiung seiner selbst geworden; der Mensch fühlt diese Entzweiung in ihm selbst, und damit seine Ruhe in sich. — Hier ist nun aber ein 'Uebergang' zu erwähnen, der uns angeht des allgemeinen Princips wegen, das darin höher und in seiner Berechtigung erkannt ist.

C. DIE REFORMATION.

Die Hauptrevolution ist in der lutherischen Reformation eingetreten, als aus der unendlichen Entzweiung und der greulichen Zucht, worin der hartnäckige germanische Charakter gestanden hatte und welche er hatte durchgehen müssen, der Geist zum Bewusstsein der Versöhnung seiner selbst kam und zwar in dieser Gestalt, dass sie im Geiste vollbracht werden müsse. Aus dem Jenseitigen wurde so der Mensch zur Präsenz des Geistes gerufen, als die Erde und ihre Körper, menschliche Tugenden und Sittlichkeit, das eigene Herz und das eigene Gewissen anfingen, ihm etwas zu gelten. Galt so in der Kirche die 'Ehe' auch gar nicht als etwas Unsittliches, so galten doch Entsagung und 'Ehelosigkeit' höher, während jetzt die Ehe als ein Göttliches erschien. 'Armut' galt für höher als 'Besitz', und von Almosen leben für höher als von seiner Hände Arbeit sich redlich zu nähren; jetzt aber wird gewusst, dass nicht Armut als Zweck das Sittlichere ist, sondern von seiner Arbeit zu leben, und dessen, was man vor sich bringt, froh zu werden. Blinder, die menschliche Freiheit unterdrückender 'Gehorsam' war das dritte Gelübde der Mönche, wogegen jetzt neben Ehe und Besitz auch die 'Freiheit' als göttlich gewusst wurde. Ebenso kehrte von der Seite der Erkenntnis der Mensch in sich zurück aus dem Jenseits der Autorität, und die Vernunft wurde als das an und für sich Allgemeine und darin als das Göttliche erkannt. Erkannt wurde jetzt, dass im Geiste des Menschen das Reli-

giöse seine Stelle haben und der ganze Process der Heilsordnung durchgemacht werden muss, dass seine Heiligung seine eigene Sache ist und er dadurch in Verhältnis tritt zu seinem Gewissen und unmittelbar zu Gott, ohne jene Vermittelung der Priester, die die eigentliche Heilsordnung in ihren Händen haben. Zwar ist auch noch eine Vermittelung durch Lehre, Einsicht, Beobachtung seiner selbst und seiner Handlungen vorhanden, aber das ist eine Vermittelung ohne 'Scheidewand', während dort eine eherne Scheidewand die Laien von der Kirche trennte. Der Geist Gottes ist es also, der im Herzen des Menschen wohnen und dies in ihm wirken muss.

Obgleich nun schon Wiclif, Huss, Arnold von Brescia aus der scholastischen Philosophie zum ähnlichen Ziele hervorgegangen waren, so haben sie doch nicht den Charakter gehabt, anspruchslos und ohne gelehrte scholastische Ueberzeugung nur den Geist und das Gemüt nötig gehabt zu haben. Erst mit Luther begann die Freiheit des Geistes im Kerne, und hatte diese Form, sich im Kerne zu halten.[1]) Dieser Beginn der Versöhnung des Menschen mit sich selbst, wodurch die Göttlichkeit in seine Wirklichkeit eingeführt wird, ist so nur erst Princip. Die Explication dieser Freiheit und das sich denkende Erfassen derselben ist ein Folgendes gewesen, wie ja einst die Ausbildung der christlichen Lehre in der Kirche selbst erst später erfolgt ist. Das eigene Denken und Wissen des Menschen, so dass er sich in seiner Tätigkeit befriedigt, Freude an seinen Werken hat und seine Werke als etwas Erlaubtes und Berechtigtes betrachtet, — dieses 'Gelten des Subjectiven' hat jetzt einer höheren Bewährung und der höchsten Bewährung bedurft, um vollkommen legitimiert zu sein und sogar zur absoluten Pflicht zu werden, und um diese Bewährung erhalten zu können, hat es in seiner reinsten Gestalt aufgefasst werden müssen. Die blosse Subjectivität des Menschen, dass er einen Willen hat und damit dieses oder jenes treibt, berechtigt noch nicht, denn sonst wäre der barbarische Wille, der sich nur mit subjectiven Zwecken erfüllt, die nicht vor der Vernunft Bestand haben, berechtigt. Wenn ferner der Selbstwille die Form der Allgemeinheit erhält, seine Zwecke der Vernünftigkeit angemessen sind und er als die Freiheit des Menschen überhaupt, als gesetzliches Recht aufgefasst wird, das dem Anderen ebenso zukommt, so liegt darin zwar nur das Erlaubtsein, aber es ist schon viel, wenn der Zweck als erlaubt anerkannt wird und nicht als ein an und für sich Sündiges. Kunst, Industrie erhalten durch dieses Princip neue Tätigkeit, indem sie nun auf gerechte Weise tätig sind. Immer aber ist das Princip der eigenen Geistigkeit und Selbstständigkeit so zunächst noch bloss auf besondere Sphären der Gegenstände, seinem Inhalte nach, beschränkt. Erst wenn dieses Princip in Beziehung auf den an und für sich seienden Gegenstand, d. h. in Beziehung auf Gott gewusst und erkannt ist und damit in seiner vollkommenen Reinheit aufgefasst wird, frei von Trieben, endlichen Zwecken, so erhält es dadurch seine höchste Bewährung, und das ist dann seine Heiligung durch die Religion.

Dies ist nun der lutherische Glaube, demzufolge der Mensch in dem Verhält-

---

[1]) *Vgl. hier 'Die drei grossen Reformationsschriften Luthers vom Jahre 1520', Ausgabe Dr. Ludwig Lemme (Gotha Perthes 1875 und 1884), sowie 'Luthers 95 Thesen samt seinen Resolutionen, den Gegenschriften und den Antworten' Ausg. W. Köhler (Lpz. Hinrichs 1903).* (B.)

nis zu Gott steht, dass er darin selbst als 'dieser' Dasein haben müsse, d. h. seine Frömmigkeit und die Hoffnung seiner Säligkeit und alles dergleichen erfordere, dass sein Herz, seine Subjectivität dabei sei. Seine Empfindung, sein Glauben, die innerste Gewissheit seiner selbst, schlechthin das Seinige ist gefordert und kann allein wahrhaft in Betracht kommen; der Mensch müsse selbst in seinem Herzen Busse tun und Reue empfinden, dieses Herz vom heiligen Geist erfüllt sein. So ist hier das Princip der Subjectivität, der reinen Beziehung auf mich, die Freiheit, nicht nur anerkannt, sondern es ist schlechthin gefordert, dass es im Cultus der Religion nur darauf ankomme. Dies ist die höchste Bewährung des Princips, dass dasselbe nun vor Gott gelte, nur der Glaube und die Ueberwindung des eigenen Herzens nötig seien; damit ist denn dieses Princip der christlichen Freiheit erst aufgestellt und zum wahrhaften Bewusstsein gebracht worden. Es ist damit ein Ort in das Innerste des Menschen gesetzt worden, in dem allein er bei sich und bei Gott ist; und bei Gott ist er nur als er selbst, im Gewissen soll er bei sich zu Hause sein. Dieses Hausrecht soll nicht durch Andere gestört werden können; es soll niemand sich anmaassen, darin zu gelten. Alle Æusserlichkeit in Beziehung auf mich ist damit verbannt, ebenso die Æusserlichkeit der Hostie: nur im Genuss und Glauben stehe ich in Beziehung zu Gott. Der Unterschied von 'Laien' und 'Priester' ist damit aufgehoben; es giebt keine 'Laien' mehr, denn jeder ist für sich angewiesen, in Rücksicht auf sich in der Religion zu wissen, was sie ist. Die Zurechnungsfähigkeit ist nicht zu entfernen; die guten Werke, ohne Wirklichkeit des Geistes in sich, sind nicht mehr als das Herz, das sich für sich direct zu Gott verhält ohne Vermittelung, ohne die Jungfrau und ohne die Heiligen.

Dies ist das grosse Princip, das alle Æusserlichkeit in dem Punkte des absoluten Verhältnisses zu Gott verschwindet; mit dieser Æusserlichkeit, diesem Entfremdetsein seiner selbst ist alle Knechtschaft verschwunden. Damit ist verbunden, dass das Beten in fremder Sprache [1]) und das Treiben der Wissenschaften in solcher abgeschafft ist. In der Sprache ist der Mensch producierend; sie ist die erste Æusserlichkeit, die sich der Mensch giebt, die einfachste Form des Daseins, zu der er im Bewusstsein kommt; was der Mensch sich vorstellt, stellt er sich auch innerlich vor als gesprochen. Diese erste Form ist ein Gebrochenes, Fremdartiges, wenn der Mensch in einer fremden Sprache sich ausdrücken oder empfinden soll, was sein höchstes Interesse berührt. Dieser Bruch mit dem ersten Heraustreten in das Bewusstsein ist so aufgehoben; hier in seinem Eigentum zu sein, in seiner Sprache zu sprechen, zu denken, gehört ebenso wesentlich zur Befreiung. Dieses ist von unendlicher Wichtigkeit, und ohne diese Form des Beisichseins hätte die subjective Freiheit nicht bestehen können; Luther hätte nicht seine Reformation vollendet, ohne die Bibel in's Deutsche zu übersetzen. Es ist also jetzt das Princip der Subjectivität Moment der Religion selbst geworden, und damit hat es seine absolute Anerkennung erhalten und ist im Ganzen in der Form aufgefasst, in der es nur Moment der Religion sein kann. Gott im Geist zu verehren, dieses Wort ist jetzt erfüllt; Geist ist aber nur unter der Bedingung der freien Geistigkeit des Subjectes. Denn

---

[1]) *Ein römischer Kleriker und eine Ordensfrau, die des Lateinischen nicht mächtig sind, sind gleichwohl zum Breviergebet verpflichtet und sagen dasselbe ohne Verständnis täglich her.* (B.)

nur diese ist es, die sich zum Geiste verhalten kann; ein Subject voller Unfreiheit verhält sich nicht geistig, verehrt Gott nicht im Geiste. Dies ist das Allgemeine des Princips.

Dieses Princip nun ist 'zuerst' nur in Beziehung auf religiöse Gegenstände aufgefasst worden, und hat dadurch zwar seine absolute Berechtigung erhalten, ist aber noch nicht auf die weitere Entwickelung des subjectiven Princips selbst ausgedehnt worden. Insofern jedoch der Mensch zum Bewusstsein gekommen ist, an sich versöhnt zu sein und nur in seinem Fürsichsein sich versöhnen zu können, hat er in seiner Wirklichkeit auch eine andere Gestalt gewonnen. Der sonst tüchtige kräftige Mensch hat auch, insofern er geniesst, bei gutem Gewissen sein können; das Leben für sich geniessen ist nicht mehr als etwas angesehen worden, dem zu entsagen sei, sondern der mönchischen Entsagung ist entsagt. Aber auf weiteren Inhalt hat sich das Princip zunächst noch nicht ausgedehnt. Doch ist ferner auch der religiöse Inhalt näher als concret aufgefasst worden, wie er für das Gedächtnis ist, und damit ist in diese geistige Freiheit der Anfang und die Möglichkeit einer... ungeistigen Weise gekommen. Der Inhalt des Credo, so speculativ er selbst ist, hat nämlich eine geschichtliche Seite.[1]) In dieser trockenen Form ist der alte Glaube der Kirche aufgenommen und belassen worden, so dass er in dieser Form vom Subject als die höchste Wahrheit betrachtet werden soll; damit hängt zusammen, dass denn die Ausbildung des dogmatischen Inhalts auf speculative Weise ganz auf die Seite gesetzt worden ist. Was das Bedürfnis war, ist die Vergewisserung des Menschen in seinem Inneren von seiner Erlösung, seiner Säligkeit, das Verhältnis des subjectiven Geistes zum Absoluten, die Form der Subjectivität als Sehnsucht, Busse, Bekehrung.[2]) Dieses neue Princip ist als das Ueberwiegende hingestellt worden, so dass der Inhalt der Wahrheit schlechthin wichtig sei, aber der Lehrbegriff über die Natur und den Process Gottes ist aufgefasst in einer Gestalt, wie sie zünachst für die Vorstellung erscheint. Es ist verworfen worden nicht nur einerseits alle diese Endlichkeit, Æusserlichkeit, Entweihung, dieser Formalismus der scholastischen Philosophie und mit Recht, aber andererseits ist auch die philosophische Entwickelung der Kirchenlehren auf die Seite gestellt worden, und eben in diesem Zusammenhange, dass das Subject sich in sein Herz vertieft hat. Dieses Vertiefen, seine Busse, Reue, seine Bekehrung, dieses Beschäftigen des Subjectes mit sich ist das Moment gewesen, das zunächst gegolten hat, aber in den Inhalt hat sich das Subject nicht vertieft

---

[1]) *Das sogenannte 'Symbolum Apostolicum' ist ein 'Symbolum' der sogenannten 'ecclesia apostolica Romana' und Rom gebraucht dasselbe seit etwa... 775. Es ist eigentlich ein Tochtersymbol aus dem südlichen Frankreich. Das Missale Romanum giebt (mit dem Zusatze 'Filioque') noch immer das um 500 eingeführte Constantinopolitanum zu lesen, und liturgisch gebraucht namentlich bloss der sacerdos baptizaturus das sogenannte 'Apostolicum'. Dasselbe ist ein erweitertes 'Symbolum Romanum' und das 'symbolum romanum antiquius' war ohne die Höllenfahrt, (die heilige) 'katholische' (Kirche) und die Gemeinschaft der Heiligen, selbst aber schon Erweiterung der Glaubensregel, wie sie die römische Gemeinde des zweiten Jahrhunderts gehandhabt hatte und deren (ursprünglich gnostischer) Ausgangspunkt für uns in Matth. 28 : 19 zutageliegt.* (B.)

[2]) *„Quidam articuli fidei fundamentales in symbolo apostolico silentio praetereuntur: nihil explicite in illo traditur de benevolentia Dei universali, de satisfactione et merito Christi, de conversione et regeneratione, de unione mystica renatorum cum Deo." D. Hollaz, 'Exam. Theol.' (Lpz. 1707) p. 55.* (B.)

und auch die frühere Vertiefung des Geistes darin ist verworfen worden. Noch bis auf diesen Tag werden wir in der katholischen Kirche und ihrem Dogma die Anklänge und gleichsam die Erbschaft von der Philosophie der alexandrinischen Schule finden; es ist in ihr viel mehr Philosophisches, Speculatives als in der protestantischen Dogmatik, wenn überhaupt in dieser noch ein Objectives ist und sie nicht ganz leer gemacht worden, so dass dann der Inhalt mehr nur in der Form der Geschichte gehalten ist. Die Verbindung der Philosophie mit der Theologie des Mittelalters ist so in der katholischen Kirche der Hauptsache nach erhalten worden; im Protestantismus dagegen hat sich das subjectiv religiöse Princip von der Philosophie getrennt, und erst in ihr ist es dann auf wahrhafte Weise wieder auferstanden. Es ist also in diesem Princip der religiöse Inhalt der christlichen Kirche überhaupt erhalten, so dass er seine Bewährung durch das Zeugnis des Geistes erhält, dass dieser Inhalt nur insofern für mich gelten soll, als er in meinem Gewissen, meinem Herzen sich geltend macht. Es ist dies der Sinn der Worte: Wenn ihr meine Gebote haltet, so werdet ihr inne werden, dass meine Lehre die wahrhafte ist. Das Kriterion der Wahrheit ist, wie es sich in meinem Herzen bewährt; dass 'ich' richtig urteile, erkenne, — ob das, was ich für wahr halte, die Wahrheit sei, muss sich an meinem Herzen ergeben. Was sie in 'meinem' Geiste ist, das ist sie, und umgekehrt mein Geist ist nur dann recht daran, wenn sie darin ist, wenn er in dieser Weise in diesem Inhalte ist. Man kann nicht das Eine oder das Andere isolieren. Der Inhalt hat so nicht die Bewährung an ihm selbst, die ihm von der philosophischen Theologie dadurch gegeben wurde, dass die speculative Idee sich in ihm selbst geltend machte; er hat auch nicht die Bewährung, die einem Inhalte, sofern er eine historische Aussenseite hat, historisch gegeben wird, so dass geschichtliche Zeugnisse abgehört werden und seine Richtigkeit danach bestimmt würde. Die Lehre hat sich zu bewähren durch den Zustand meines Herzens, durch die Busse, Bekehrung und Freudigkeit des Gemüts in Gott. Es wird in der Lehre bei'm äusserlichen Inhalt angefangen und so ist' sie nur äusserlich, aber so genommen ohne die Beziehung, wie sich mein Geist in sich verhält, hat sie eigentlich keinen Sinn. Dieser Anfang ist nun, als christliche Taufe und Erziehung im Christentum, eine Bearbeitung des Gemüts zugleich mit äusserlichem Bekanntwerden. Die Wahrheit des Evangeliums, der christlichen Lehre existiert aber nur im wahrhaften Verhalten zu derselben; dieses ist wesentlich, so zu sagen, ein Gebrauch des Inhalts, ihn erbaulich zu machen. Und dies ist eben das, was gesagt worden, dass das Gemüt sich in sich selbst reconstruiert, geheiligt wird; und diese Heiligung ist es, für die der Inhalt ein wahrer ist. Es ist kein weiterer Gebrauch vom Inhalte zu machen, als dass das Gemüt erbaut, in sich selbst zur Zuversicht, Freudigkeit, Busse, Bekehrung erweckt werde. Ein anderes und unrichtiges Verhalten zu dem Inhalt ist, denselben äusserlich zu nehmen, z. B. nach dem grossen neuen Princip der Exegese, dass die Schriften des neuen Testaments behandelt werden sollen wie ein griechischer oder lateinischer und anderer Schriftsteller, 'kritisch', 'philologisch', 'historisch'. Das wesentliche Verhalten des Geistes ist nur für den Geist, und es ist ein verkehrtes Beginnen einer störrischen Exegese, auf solche äusserliche philologische Weise die Wahrheit der christlichen Religion zu erweisen, wie es die Orthodoxie getan hat, die den Inhalt damit geistlos macht. Es ist dies also das erste Verhalten des Geistes

zu diesem Inhalte, so dass zwar der Inhalt wesentlich ist, dass aber ebenso wesentlich ist, dass der heilige und heiligende Geist sich zu demselben verhalte.

Dieser Geist ist 'zweitens' aber wesentlich auch denkender Geist. Das Denken als solches muss sich auch darin entwickeln, und zwar wesentlich als die Form der innersten Einheit des Geistes mit sich selbst; das Denken muss zur Unterscheidung, Betrachtung dieses Inhalts kommen und in diese Form der reinsten Einheit des Geistes mit sich übergehen. Zunächst zeigt sich das Denken aber nur als abstractes Denken und enthält so ein Verhältnis zur Theologie, zur Religion. Der Inhalt, von dem hier die Rede ist, sofern er auch nur historisch, äusserlich aufgenommen wird, soll doch religiös sein; die Explication der Natur Gottes soll darin sein. Darin liegt die nähere Forderung, dass der Gedanke, für welchen die innere Natur Gottes ist, sich auch in Beziehung auf diesen Inhalt setzt. Sofern aber der Gedanke zunächst Verstand und Verstandesmetaphysik ist, wird er aus dem Inhalte die vernünftige Idee wegbringen, und ihn so leer machen, dass nur äusserliche Geschichte bleibt, die ohne Interesse ist.

Das 'dritte' Verhalten ist dann das des concreten speculativen Denkens. Nach dem angegebenen Standpunkte und wie die Religiosität und ihre Form bestimmt ist, ist aller speculative Inhalt als solcher und seine Ausführung zunächst verworfen, und wie die christlichen Vorstellungen bereichert sind durch den Schatz der Philosophie der alten Welt und durch die tiefen Ideen aller früheren orientalischen Religionen u. s. f., — alles dies ist auf die Seite gestellt. Der Inhalt hatte Objectivität; aber diese hatte nur die Bedeutung, dass der objective Inhalt, ohne für sich zu bestehen, nur der Anfang sein sollte, an dem das Gemüt sich in sich geistig bilden und heiligen sollte. Alle Bereicherung des Inhalts, wodurch er philosophisch wurde, ist so verlassen, und nur das Spätere ist, dass der Geist sich als denkend wieder in sich vertieft, um concret, vernünftig zu sein. Die Grundbestimmung der Reformation ist das abstracte Moment des Insichseins des Geistes, des Freiseins, des Zusichselbstkommens gewesen; eben die Freiheit heisst die Lebendigkeit des Geistes, in dem bestimmten Inhalt, der als ein Anderes erscheint, in sich zurückgekehrt zu sein, während der Geist unfrei ist, wenn er dieses Anderssein, entweder unassimiliert oder tot, als ein Fremdes in sich bestehen lässt. Insofern nun der Geist jetzt zum Erkennen fortgeht, zu geistigen Bestimmungen, sich umsieht, heraustritt in einen Inhalt, wird er sich darin verhalten als in seinem Eigentum, gleichsam als in seiner concreten Welt, und wesentlich darin behaupten wollen und haben das Seinige. Diese concrete Gestalt des Erkennens, die aber im Anfang damit noch trübe bleibt, haben wir nun zunächst zu betrachten, und es ist die dritte Periode unserer Abhandlung, in die wir mit der Reformation so auch eigentlich hinübertreten, ungeachtet Bruno, Vanini und Ramus, die später lebten, noch zum Mittelalter gehören.

DRITTER TEIL.

Neuere Philosophie.

VORBEMERKUNGEN.

Werfen wir einen Blick auf die zuletzt durchlaufene Periode zurück, so war in ihr der Punkt der Umkehrung eingetreten, dass die christliche Religion ihren absoluten Inhalt in die Gemüter gelegt hatte und er so, als göttlicher übersinnlicher Inhalt, im Mittelpunkte des Individuums von der Welt geschieden und in sich abgeschlossen war. Dem religiösen Leben gegenüber stand eine äusserliche Welt als natürliche Welt und Welt des Gemüts, der Neigungen, der Natur des Menschen, die Wert hatte nur insofern sie 'überwunden' wurde. Diese Gleichgültigkeit beider Welten gegen einander ist durch das Mittelalter verarbeitet worden; es hat sich in diesem Gegensatze herumgeschlagen und ihn am Ende überwunden. Aber diese Ueberwindung, indem das Verhältnis des Menschen zum göttlichen Leben auf Erden existiert, hatte die Form, als Verderben der Kirche, als Verendlichung des Ewigen durch die sinnlichen Neigungen des Menschen aufzutreten. Ebenso ist die ewige Wahrheit in den trockenen formalen Verstand versetzt worden, so dass man sagen kann, die 'Trennung' des Selbstbewusstseins sei an sich verschwunden und darin die Möglichkeit gesetzt, 'versöhnt' zu werden. Weil aber diese ansichseiende Vereinigung des Jenseits und Diesseits von so verdorbener Art war, dass der bessere Sinn empört wurde und sich dagegen hat wenden müssen, so trat die Reformation teils als Trennung von der katholischen Kirche teils als Reformation innerhalb ihrer selbst ein. Es ist ein Vorurteil, dass die Reformation nur eine Trennung von der katholischen Kirche bewirkt habe: Luther hat ebenso sehr die katholische Kirche reformiert, deren Verderben man aus seinen Schriften, aus den Berichten der Kaiser und des Reiches an den Papst ersieht; auch braucht man nur die Schilderungen zu lesen, die selbst katholische Bischöfe, die Väter der Concilien zu Kostnitz, Basel u. s. w., von dem Zustande der katholischen Geistlichkeit, des römischen Hofes machten.[1]) Das Princip der inneren Versöhnung des Geistes,

---

[1]) *Luther in einem Sendschreiben an den Papst (Leo X): „Das ist Dir selbst ja nicht verborgen, wie nun viele Jahre lang aus Rom in alle Welt nichts anderes als Verderben des Leibes, der Seelen, der Güter und aller bösen Stücke die allerschädlichsten Beispiele gleich geschwemmet und eingerissen haben, welches alles*

was an sich schon die Idee des Christentums war, wurde also selbst wieder entfernt und erschien als äusserliche unversöhnte Zerrissenheit, — ein Beispiel von der Langsamkeit des Weltgeistes, diese Æusserlichkeit zu überwinden.[1] Er höhlt das Innere aus, der Schein, die äussere Gestalt, bleibt noch, aber zuletzt ist sie eine leere Hülse; die neue Gestalt bricht hervor. In solchen Zeiten erscheint dann der Geist, alsob er, — der vorher einen Schneckengang in seiner Entwickelung, ja Rückschritte getan und sich von sich entfernt hätte, — die Siebenmeilenstiefel angelegt habe.[1])

Indem so die Versöhnung des Selbstbewusstseins mit der Gegenwart an sich vollbracht ist, hat der Mensch Zutrauen zu sich selbst und seinem Denken, zur sinnlichen Natur ausser und in ihm gewonnen; er hat Interesse, eine Freude daran gefunden, Entdeckungen in der Natur und den Künsten zu machen. Im weltlichen Wesen ging der Verstand auf; der Mensch wurde sich seines Willens und Vollbringens bewusst, hatte Freude an der Erde, seinem Boden, an seinen Beschäftigungen, weil Recht und Verstand darin. Mit der Erfindung des Schiesspulvers verlor sich der einzelne Zorn des Kampfes. Der romantische Trieb der zufälligen Tapferkeit ging auf andere Abenteuer, nicht des Hasses, der Eigenrache, der sogenannten Rettung dessen, was man für Unschuld und Unrecht hielt, sondern auf harmlosere Abenteuer, die Bekanntschaft mit der Erde, die Entdeckung des Weges nach Ostindien aus. Der Mensch hat America entdeckt, dessen Schätze und Völker, — die Natur, sich selbst; die Schifffahrt war die höhere Romantik des Handels. Die vorhandene Welt war wieder vorhanden als des Interesses des Geistes würdig; der denkende Geist 'vermochte' wieder etwas. Nunmehr musste die Reformation Luther's eintreten, die Berufung auf den 'sensus communis', der nicht die Autorität der Kirchenväter und des Aristoteles anerkennt, sondern allein den inneren eigenen Geist, den beseelenden besäligenden gegen die Werke. So verlor die Kirche ihre Macht gegen ihn, denn ihr Princip war in ihm selbst, nicht mehr das ihm Mangelnde. Dem Endlichen, Gegenwärtigen ist seine Ehre gegeben; von dieser Ehre gehen die Bestrebungen der Wissenschaft aus. Wir sehen so, dass das Endliche, die innere und äussere Gegenwart, mit Erfahrung aufgefasst und durch den Verstand zur Allgemeinheit erhoben wird; man will die Gesetze, Kräfte kennen lernen, d. h. das Einzelne der Wahrnehmungen in die Form der Allgemeinheit verwandeln.[3] Das Weltliche will weltlich gerichtet werden; der Richter ist der denkende Verstand. Die andere Seite ist, dass das Ewige, was an und für sich wahr ist, auch erkannt, aufgefasst werde durch das reine Herz selbst; der eigene Geist macht sich für

---

öffentlich am Tage jedermann bewusst ist. — Ist es nicht wahr, dass unter dem weiten Himmel nichts Ærgeres, Vergiftigeres, Hässigeres ist als der römische Hof?" ('Die grossen Reformationsschriften Luthers' SS. 272—273.) Der deutschen Nation hat Papst Adrian VI 1522 durch seinen Legaten Chieregati eröffnen lassen, allerdings seien seit Jahren am römischen Stuhle viele Abscheulichkeiten vorgekommen und alles zum Bösen verkehrt worden; von dem Haupte habe sich das Verderben in die Glieder, vom Papst über die Prälaten verbreitet. (B.)

1) *Vgl. hier 'die Philosophie des Rechts', § 62 Anmerkung.* (B.)

2) *Vgl. hier 'die Phänomenologie des Geistes', S. 489 der Leidener Ausgabe.* (B.)

3) *Kurd Lasswitz: „Standpunkt Hegel'scher Deduction." ('Gust. Theod. Fechner', Stuttgart 1896 S. 64.) Trendelenburg: „Die dialektische Methode will lehren, ohne zu lernen." ('Log. Unt.' 3. Aufl. 1 : 102) — Vgl. hier S. 205 u. flgd. der Phänomenologie.* (B.)

sich das Ewige zu eigen. Das ist der lutherische Glaube ohne anderes Beiwesen, ohne 'die Werke', wie man es nannte. Alles hat nur Wert als im Herzen aufgefasst, nicht als 'Ding'. Der Inhalt hört auf, ein Gegenständliches zu sein; Gott ist also nur im Geiste, nicht jenseits, sondern das Eigenste des Individuums.

Eine Form des Inneren ist auch das reine Denken; es naht sich auch dem Anundfürsichseienden und findet sich berechtigt, dasselbe zu fassen. Die Philosophie der neuen Zeit geht von dem Princip aus, bis zu welchem die alte gekommen war, dem Standpunkte des wirklichen Selbstbewusstseins, — hat überhaupt den sich gegenwärtigen Geist zum Princip; sie bringt den Standpunkt des Mittelalters, die Verschiedenheit des Gedachten und des seienden Universums, in Gegensatz, und hat es mit der Auflösung desselben zu tun. Das Hauptinteresse ist daher nicht sowohl, die Gegenstände 'in ihrer Wahrheit' zu denken, als das Denken und Begreifen der 'Gegenstände', diese Einheit selbst, welche überhaupt das Bewusstwerden eines vorausgesetzten Objectes ist, zu denken. Die formale Bildung des logischen Verstandes und den ungeheuren Stoff darin abzuschaffen, war nötig mehr als ihn zu erweitern, während die 'suchende' Wissenschaft in die Breite und in die schlechte Unendlichkeit geht.[1]) Die allgemeine Gesichtspunkte, auf die es in der neueren Philosophie ankommt, sind daher etwa folgende.

1. Die concrete Gestalt des Denkens, die wir hier für sich zu betrachten haben, tritt wesentlich auf als subjectives mit der Reflexion des Insichseins, so dass es einen Gegensatz am Seienden überhaupt hat, und das Interesse ist dann ganz allein die Versöhnung dieses Gegensatzes in ihrer höchsten Existenz, d. h. in den abstractesten Extremen zu begreifen. Diese höchste Entzweiung ist der Gegensatz von Denken und Sein, deren Einheit[2]) zu fassen von da an das Interesse aller Philosophien ausmacht. Das Denken ist damit unabhängiger, und so verlassen wir jetzt seine Einheit mit der Theologie; es trennt sich von derselben, wie es auch bei den Griechen sich separiert hat von der Mythologie, der

---

1) *Das lässt sich freilich unsererseits nicht verschweigen! — Keine reine Naturerkenntnis ohne reine Vernunft oder Logik; wer nicht weiss was er sagt, vermag nicht rein und vernünftig zu sagen was er weiss, und bewegt sich mit seinen Forschungen und Berichterstattungen in einer schlechten bzw. begrifflosen Unendlichkeit.* (B.)

2) *Näher: concrète Einheit. „Die concrete Identität ist, dass Unterschiede in Einem sind." ('Phil. der Rel.' S. 600 der Leidener Ausgabe.) Das heisst z. B. bei weiland Eduard von Hartmann ohne Verstösse wider die Logik des Verstandes 'concreter Monismus', der noch von Herrn Arthur Drews gelehrt wird, weshalb er Hegels Begriff von der Unzertrennlichkeit des Seins und Denkens als eine blosse Annahme denunziert hat, die zu ungescheidten Verwechselungen führe; bekanntlich sollte nach E. v. H. der Wechsel, die Wirklichkeit, überhaupt nicht sein und kommt derselbe deshalb in der zeitlosen Unwirklichkeit der nicht vorhandenen Hartmann'schen Schriften auch nicht vor. — Vgl. hier SS. 110. 140. 158. 160. 247. 267. 1067 der Encyklopädie, sowie die 1902 bei Herrn Adriani in Leiden erschienene (und unbeantwortet gebliebene) Schrift über 'alte Vernunft und neuen Verstand, oder den Unterschied im Princip zwischen Hegel und Eduard von Hartmann'. Beiläufig gesagt, ist das von Draussenstehenden an Hegels Identität von Denken und Sein nur missverständlich Gerügte häufig genug an der Sprache der Wissenschaft in der Tat zu tadeln, wie wenn z. B. noch Helmholtz von der 'Identität' der leuchtenden, wärmenden und chemischen Strahlen des Spectrums geredet hat, oder auch in der Gegenwart das Licht und die Elektricität 'identisch' heissen.* (B.)

Volksreligion, und erst am Ende, zur Zeit der Alexandriner, diese Formen wieder aufgesucht und die mythologischen Vorstellungen mit der Form des Gedankens erfüllt hat. Das Band bleibt aber deswegen schlechthin an sich; 'Theologie' ist durchaus nur das, was 'Philosophie' ist, denn diese eben ist — Denken darüber. Es hilft der 'Theologie' nichts, sich dagegen zu sträuben, zu sagen, sie wolle nichts von 'Philosophie' wissen; es seien Philosopheme, also auf der Seite liegen zu lassen. Sie hat es immer mit Gedanken zu tun, die sie mitbringt, und diese ihre subjectiven Vorstellungen, ihre Haus- und Privatmetaphysik, sind dann häufig ein ganz ungebildetes, unkritisches Denken, — was sich auf der Heerstrasse findet. Diese allgemeinen Vorstellungen sind zwar mit der besonderen subjectiven Ueberzeugung verknüpft und diese soll den christlichen Inhalt bewähren als eigentümlich richtig; aber diese Gedanken, die das entscheidende Kriterion abgeben, sind nur die Reflexionen und Meinungen, die auf der Oberfläche der Zeit umherschwimmen. Wenn so das Denken für sich auftritt, trennen wir uns damit von der Theologie; wir werden jedoch noch eine Erscheinung betrachten, wo beide noch in Einheit sind. Das ist Jacob Böhme. Denn indem der Geist sich jetzt in seinem Eigentum bewegt, befindet er sich teils in der natürlichen endlichen Welt, teils in der innerlichen, und diese ist zunächst das Christliche.

Während nun übrigens schon früher der nach aussen gerissene Geist sich in der Religion, im weltlichen Leben geltend zu machen hatte und in popularer sogenannter Philosophie bewusst wurde, tritt erst im sechszehnten und siebzehnten Jahrhundert wieder eigentliche Philosophie hervor, die Wahrheit als Wahrheit, indem der Mensch im Denken unendlich frei, sich und die Natur zu fassen, und eben damit die Gegenwart der Vernünftigkeit, das Wesen, das allgemeine Gesetz selbst zu begreifen sucht; denn dies ist das Unsrige, da es Subjectivität ist. Das Princip der neueren Philosophie ist daher nicht ein 'unbefangenes' Denken, weil sie den Gegensatz des Denkens und der Natur, als einen bewussten, vor sich hat. Geist und Natur, Denken und Sein sind die beiden unendlichen Seiten der Idee, die erst wahrhaft hervortreten kann, wenn ihre Seiten für sich in ihrer Abstraction und Totalität gefasst werden. Plato fasste sie als das Band, als Begrenzendes und Unendliches, Eines und Vieles, Einfaches und Anderes, aber nicht als Denken und Sein; erst diesen Gegensatz denkend zu überwinden, heisst die Einheit begreifen. Dies ist der Standpunkt des philosophischen Bewusstseins überhaupt, aber der Weg, diese Einheit denkend hervorzubringen, ein gedoppelter. Die Philosophie zerfällt daher in die zwei Hauptformen der Auflösung des Gegensatzes, in ein 'realistisches' und ein 'idealistisches' Philosophieren, d. h. in ein solches, welches die Objectivität und den Inhalt des Gedankens aus den Wahrnehmungen entstehen lässt und ein solches, welches für die Wahrheit von der Selbstständigkeit des Denkens ausgeht.

a. Die erste Richtung, der 'Realismus', ist die der 'Erfahrung'.[1] Philosophieren hiess jetzt oder hatte zu seiner Hauptbestimmung Selbstdenken und — das Gegenwärtige annehmen, als worin das Wahre läge und somit erkennbar wäre; — alles Speculative jedesmal wieder verflächen und verplätten, es herunterbringen

---

[1]) *Vgl. hier §§ 6. 7. 12. 37. 38. 39 246 der Encyklopädie.* (B.)

zur 'Erfahrung'. Dieses Gegenwärtige ist die 'daseiende', äussere Natur, und die geistige Tätigkeit als politische Welt und als subjective Tätigkeit. Der Weg zur Wahrheit war, von dieser Voraussetzung anzufangen, aber nicht bei ihr stehen zu bleiben in ihrer äusserlichen sich vereinzelnden Wirklichkeit, sondern sie zum Allgemeinen zu führen.

Die Tätigkeit jener ersten Richtung geht nun zuvörderst auf die physische Natur, aus deren Beobachtung man die allgemeinen Gesetze zieht und auf dieser Basis sein Wissen gründet; die Naturwissenschaft geht aber nur bis zur Stufe der Reflexion. Dieser Weg der 'Experimentalphysik' hiess und heisst noch Philosophie, wie Newton's 'principia philosophiæ naturalis' (T. I, S. 74) zeigen, eine Schrift, die nur die Weise der endlichen Wissenschaften durch Beobachtung und Schliessen enthält, was die Franzosen noch jetzt 'sciences exactes' nennen. Diesem eigenen Verstande war die Frömmigkeit entgegen, daher auch die Philosophie insofern 'Weltweisheit' hiess. Hier ist nur die Idee in ihrer Unendlichkeit nicht selbst Gegenstand der Erkenntnis, sondern ein bestimmter Inhalt wird in's Allgemeine heraufgehoben, oder dieses aus der Beobachtung in seiner verständigen Bestimmtheit aufgenommen, wie z. B. die Kepler'schen Gesetze. In der scholastischen Philosophie war dagegen dem Menschen das Auge 'ausgestochen' gewesen [1]), und was in jener Zeit über die Natur disputiert wurde ist von abstrusen Voraussetzungen ausgegangen.

Man beobachtete zweitens das Geistige, wie es in seiner Realisierung 'die geistige Welt der Staaten' bildet, um so aus der Erfahrung zu erforschen, was 'Recht' der Individuen gegen einander und gegen die Fürsten und der Staaten Recht gegen die Staaten sei. Früher salbten die Päpste die Könige, wie die im alten Testamente von Gott eingesetzt waren; der Zehnte war im alten Testamente geboten, die verbotenen Grade der Verwandtschaft bei Ehen nahmen sie aus den mosaischen Gesetzen; was den Königen recht und erlaubt sei, zeigten sie aus Saul's und David's Geschichte, die Rechte der Priesterschaft aus Samuel; kurz, das alte Testament war die Quelle aller staatsrechtlichen Grundsätze, und so werden noch jetzt in allen Bullen der Päpste ihre Verordnungen bekräftigt. Man kann sich leicht vorstellen, wie viel Gallimathias auf diese Weise zusammengebraut sei. Jetzt aber suchte man das Recht im Menschen selbst und in der Geschichte und stellte dar, was im Frieden und im Kriege als Recht gegolten hatte. Auf diese Weise verfasste man Bücher, die im englischen Parlamente noch immer häufig citiert werden. Man beobachtete ferner die Triebe des Menschen, denen im Staate die Befriedigung werden solle und wie sie ihnen werden könne, um so aus dem Menschen selbst, dem vergangenen wie dem noch gegenwärtigen, das Recht zu erkennen.

b. Die zweite Richtung, der 'Idealismus', geht überhaupt vom Inneren aus; nach ihm ist alles im Denken, der Geist selbst aller Inhalt. Hier ist die Idee selbst zum Gegenstande gemacht, das heisst, sie denken und von ihr aus an das Bestimmte gehen. Was 'dort' aus der 'Erfahrung', wird 'hier' aus dem 'Denken a priori' geschöpft, oder auch es wird das Bestimmte aufgefasst, aber nicht nur auf das Allgemeine, sondern auf die Idee zurückgeführt.

---

[1]) *Kant: „Es giebt aber auch gigantische Gelehrsamkeit, die doch nur cyklopisch ist, der nämlich ein Auge fehlt, das der wahren Philosophie, um die Menge des Wissens, die Fracht von hundert Kameelen, durch die Vernunft zweckmässig zu benutzen."* (7 : 545.)

Beide Richtungen begegnen sich aber, weil auch die Erfahrung ihrerseits aus Beobachtungen 'allgemeine Gesetze' ableiten will, auf der anderen Seite aber das Denken, von der abstracten Allgemeinheit ausgehend, sich doch 'einen bestimmten Inhalt' geben soll; so sind überhaupt Apriorisches und Aposteriorisches vermischt.[1]) In Frankreich hat sich mehr die abstracte Allgemeinheit geltend gemacht; von England ist 'die Erfahrung' ausgegangen, wie sie auch noch jetzt daselbst im höchsten Ansehen steht; Deutschland ging von der concreten Idee, vom gemüt- und geistvollen Inneren aus.

2. Die Fragen der jetzigen Philosophie, die Gegensätze, der Inhalt, der diese neuen Zeiten beschäftigt, sind folgende:

a. Die erste Form des Gegensatzes, die wir schon im Mittelalter berührten, ist 'die Idee Gottes' und dessen Sein, und es ist die Aufgabe, das Dasein Gottes als des reinen Geistes aus dem Denken zu deducieren. Beide Seiten sollen durch's Denken als an und für sich seiende Einheit gefasst werden; der härteste Gegensatz wird gefasst als in Eine Einheit verbunden. Andere Interessen beziehen sich auf dieselben allgemeinen Bestimmungen, nämlich darauf, die innere Versöhnung auch überhaupt in dem Gegensatze des Wissens und seines Gegenstandes hervorzubringen.

b. Die zweite Form des Gegensatzes ist 'das Gute' und 'das Böse', — der Gegensatz des Fürsichseins des Willens gegen das Positive, Allgemeine; der 'Ursprung des Bösen' soll erkannt werden. Das Böse ist das schlechthin Andere, Negative Gottes als des Heiligen; weil er nun 'ist', weil er weise, gut und zugleich allmächtig ist, so widerspricht es ihm; diesen Widerspruch zu versöhnen, wird versucht.

c. Die dritte Form des Gegensatzes ist der von der 'Freiheit' des Menschen und von der 'Notwendigkeit'.

Das Individuum ist nicht anderswoher, sondern nur schlechthin aus sich determiniert, ist absoluter Anfang des Bestimmens; im Ich, im Selbst ist ein schlechthin Entscheidendes. Diese Freiheit ist im Gegensatze dazu, dass überhaupt Gott allein das absolut Determinierende ist. Wenn näher das Geschehende zukünftig ist, wird das Bestimmtsein durch Gott als 'die Vorsehung' und die Præscienz Gottes gefasst, worin dann aber der neue Widerspruch enthalten ist, dass, weil Gottes Wissen nicht bloss subjectiv ist, das auch 'ist', was Gott weiss.

Ferner ist die menschliche Freiheit mit der Notwendigkeit als Naturbestimmtheit im Gegensatze; der Mensch ist von der Natur abhängig, und sowohl die äussere als die innere Natur des Menschen ist seine Notwendigkeit gegen seine Freiheit. Objectiv ist dieser Gegensatz der der 'Endursachen' und der 'wirkenden Ursachen', d. h. des Wirkens nach Freiheit und des Wirkens nach Notwendigkeit. Dieser Gegensatz der Freiheit des Menschen und der Naturnotwendigkeit hat endlich auch die nähere Form der 'Gemeinschaft der Seele mit dem Leibe', des 'commercium animi cum corpore', wie man es genannt hat, wobei die Seele als das Einfache, Ideale, Freie, der Leib als das Vielfache, Materiale, Notwendige auftritt.

Diese Materien beschäftigen das Interesse der Wissenschaft, und sie sind von ganz anderer Art als die Interessen der alten Philosophie. Der Unterschied ist

---

[1]) *Man sieht, wie sich nur gelehrte Unwissenheit gegen Hegels 'Apriorismus' hat ereifern können; es kommt aber noch besser.* (B.)

dieser, dass hier ein Bewusstsein ist über diesen 'Gegensatz', der in den wissenschaftlichen Gegenständen der Alten allerdings auch enthalten, aber nicht zum Bewusstsein gekommen war. Dieses Bewusstsein über den Gegensatz, diesen 'Abfall', ist der Hauptpunkt in der Vorstellung der christlichen Religion.[1] Die Versöhnung nun, die geglaubt wird, auch im Denken hervorzubringen, ist das allgemeine Interesse der Wissenschaft. An sich ist sie geschehen, denn das Wissen hält sich für befähigt, diese Erkennung der Versöhnung in sich zustandezubringen. Die philosophischen Systeme sind also nichts anderes als Weisen dieser absoluten Einigkeit, so dass nur die concrete Einheit jener Gegensätze das Wahre sei.

3. Was die 'Stufen' im wissenschaftlichen Fortgange betrifft, so haben wir drei Hauptunterscheidungen. Zuerst sehen wir die Ankündigung der Vereinigung jener Gegensätze als eigentümliche aber noch nicht auf reine Weise bestimmte Versuche. — Das Zweite ist die metaphysische Vereinigung, und hier fängt erst mit Descartes eigentlich die Philosophie der neueren Zeit als abstractes Denken an. Der denkende Verstand versucht, die Vereinigung zustandezubringen, indem er mit seinen reinen Denkbestimmungen untersucht; das ist erstens der Standpunkt der Metaphysik, als solcher. Zweitens haben wir die Negation, den Untergang dieser Metaphysik, zu betrachten, den Versuch, das Erkennen für sich selbst zu betrachten und welche Bestimmungen sich aus ihm entwickeln. — Das Dritte ist dieses, dass diese Vereinigung selbst, die veranstaltet werden soll und das einzige Interesse ist, zum Bewusstsein kommt und zum Gegenstand wird. Als Princip hat die Vereinigung die Gestalt des Verhältnisses des Erkennens zum Inhalte, und so ist die Frage aufgeworfen worden: „Wie ist und kann das Denken 'identisch' sein mit dem Gegenständlichen?" Damit ist das Innere, dieser Metaphysik zu Grunde Liegende für sich herausgehoben und zum Gegenstande geworden; das befasst die neuere Philosophie in sich.

4. In Rücksicht auf das äusserliche Geschichtliche der Lebensumstände der Philosophen wird uns auffallen, dass auch diese von jetzt an ganz anders aussehen als die der Philosophen in der alten Zeit, welche wir als selbstständige Individualitäten sahen. Man macht die Forderung, ein Philosoph solle leben, wie er lehre, die Welt verachten, nicht in ihren Zusammenhang eintreten; das haben die Alten geleistet, und sie sind so plastische Individualitäten, indem der innere geistige Zweck der Philosophie häufig auch die äusseren Standesverhältnisse bestimmt hat. Der Gegenstand ihres Erkennens war, das Universum denkend zu betrachten; den äusserlichen Zusammenhang mit der Welt haben sie so ferner von sich gehalten, indem sie vieles daran etwa nicht billigten, oder er doch immer wenigstens für sich nach seinen eigenen Gesetzen fortgeht, von denen das Individuum abhängig ist. Das Individuum nimmt an den gegenwärtigen Interessen des äusserlichen Lebens zugleich Anteil, um seine persönlichen Zwecke zu befriedigen, durch sie Ehre, Vermögen, Ansehen, Vornehmigkeit zu erlangen; die alten Philosophen aber, indem sie in der Idee geblieben sind, liessen sie sich nicht in Dinge ein, die nicht das Interesse ihres Denkens waren. Bei Griechen und Römern lebten die Philosophen daher auf eigentümliche Weise

---

[1]) *Vgl. hier wieder Plot. Enn. 5: 1. 1, Nic. Cus. de ign. docta 2:8, Schelling 1. 6 : 38. 552, 2. 1 : 464, Hegels Enc. SS. 302 u. 304 sowie Phän. S. 715 der Leidener Augabe.* (B.)

für sich in einer Æusserlichkeit, die ihrer Wissenschaft angemessen und würdig schien; sie haben sich als Privatleute selbstständig und verhältnislos gehalten und man kann sie mit den Mönchen vergleichen, die zeitlichen Gütern entsagten.

Im Mittelalter sind es vornehmlich Geistliche, Doctoren der Theologie gewesen, welche die Philosophie trieben. In der Uebergangsperiode haben die Philosophen im inneren Kampfe mit sich und im äusserlichen Kampfe mit den Verhältnissen sich gezeigt, und sich auf wilde, unstäte Weise im Leben herumgetrieben.

Anders ist das Verhältnis in der neueren Zeit, wo wir nicht mehr philosophische Individuen sehen, die einen eigenen Stand bildeten. Damit ist diese Absonderung weggefallen; die Philosophen sind hier nicht Mönche, sondern wir sehen sie im Ganzen im Zusammenhange mit der Welt in irgend einem mit Anderen gemeinschaftlichen Stande tätig sein. Sie leben in der Abhängigkeit bürgerlicher Verhältnisse, oder in Æmtern, im Staatsleben, oder sie sind auch wohl Privatpersonen, so dass der Privatstand sie aber ebenso wenig von den andern Verhältnissen isoliert. Sie sind in den Zustand der Gegenwart, in die Welt und deren Gang und Verlauf verflochten, so dass nur nebenher philosophiert wird, als ein Luxus und Ueberfluss. Dieser Unterschied liegt überhaupt darin, wie sich nach Erbauung der innerlichen Welt der Religion die äusserlichen Umstände gestaltet haben. In der neueren Zeit hat sich nämlich wegen der Versöhnung des weltlichen Princips mit sich selbst die äusserliche Welt beruhigt, in Ordnung gebracht; die weltlichen Verhältnisse, Stände, Lebensweisen haben sich auf naturgemässe vernünftige Weise constituiert und organisiert. Wir sehen einen allgemeinen verständigen Zusammenhang, und damit bekommt auch die Individualität ein anderes Verhältnis; sie ist nicht mehr die plastische Individualität der Alten. Dieser Zusammenhang ist von solcher Macht, dass ihm jedes Individuum angehört und doch zugleich eine innere Welt sich erbauen kann. Das Æusserliche ist so mit sich versöhnt worden, dass Innerliches und Æusserliches zugleich selbstständig und unabhängig von einander stehen können und das Individuum in dem Falle ist, seine äusserliche Seite der äusserlichen Ordnung überlassen zu können, wogegen bei jenen plastischen Gestalten das Æusserliche nur ganz von dem Inneren bestimmt werden konnte. Hingegen jetzt, bei der höheren Kraft des Inneren des Individuums, kann dieses das Æusserliche dem Zufalle überlassen, wie es die Kleidung dem Zufall der Mode überlässt und es nicht der Mühe wert hält, seinen Verstand dazu anzustrengen; es kann das Æusserliche durch die Ordnung bestimmen lassen, die in dem Kreise stattfindet, in welchem es sich befindet. Die Lebensumstände werden im eigentlichen Sinne Privatbegebenheiten, bestimmt durch äussere Umstände, ohne etwas Merkwürdiges zu enthalten; das Leben wird gelehrt, einförmig, gewöhnlich, schliesst sich an äusserlich gegebene Verhältnisse an und kann sich nicht als eine eigentümliche Gestalt hin- und darstellen. Man muss seinen Charakter nicht darein setzen, sich als eine unabhängige Gestalt zu zeigen und sich eine aus sich geschaffene Stellung in der Welt zu geben. Weil die objective Macht der äusserlichen Verhältnisse unendlich gross und eben darum die notwendige Weise, wie ich darin bin, gleichgültig gegen mich geworden ist, so ist die Persönlichkeit und das individuale Leben überhaupt um so gleichgültiger geworden. Ein Philosoph, sagt man, soll auch als Philosoph leben, d. h. von äusserlichen Verhältnissen der Welt unabhängig sein und die Beschäftigung in ihnen und die Bemühung um sie aufgeben; aber so verschränkt in Ansehung

aller Bedürfnisse kann keiner für sich die Mittel haben, sondern muss sie im Zusammenhang mit den anderen suchen. Die moderne Welt ist diese wesentliche Macht des Zusammenhangs und enthält dies, dass es für das Individuum schlechthin notwendig ist, in diesen Zusammenhang der äusserlichen Existenz einzutreten; es ist nur eine gemeinschaftliche Weise der Existenz in einem Stande möglich, und nur Spinosa macht hiervon eine Ausnahme. So war früher die Tapferkeit individual; die moderne Tapferkeit ist, dass jeder nicht nach seiner Weise handelt, sondern dass er sich auf den Zusammenhang mit anderen verlässt und dieser ihm erst sein Verdienst giebt. Der Stand der Philosophen ist noch nicht, wie der der Mönche, organisiert. 'Akademiker' sind zwar so etwas, aber selbst solcher Stand sinkt in die Gewöhnlichkeit von Standesverhältnissen herab, indem die Aufnahme darin etwas äusserlich Bestimmtes ist. Das Wesentliche ist, seinem Zwecke getreu bleiben.

ERSTER ABSCHNITT.

Ankündigung der neueren Philosophie.

Die zwei ersten Philosophen, die wir zu betrachten haben, sind Baco und Böhme: zwei ebenso vollkommen disparate Individuen, wie ihre Philosophien es sind. Nichtsdestoweniger stimmen sie beide darin überein, dass der Geist in dem Inhalte seines Erkennens sich als in seinem Eigentume bewegt, und es so als concretes Sein erscheint. Dieses Eigentum bestimmt sich in Baco als das endliche natürliche Weltwesen, in Böhme als das innerliche, mystische, göttliche, christliche Wesen und Leben; denn jener geht von der Erfahrung und Induction, dieser von Gott und dem Pantheismus der Dreieinigkeit aus.

A. FRANCIS BACON.

Das Verlassen des jenseits liegenden Inhalts, der durch seine Form das Verdienst seiner Wahrheit verloren, nichts für das Selbstbewusstsein, die Gewissheit seiner selbst, seiner Wirklichkeit, ist, — das, was schon getan wurde, mit Bewusstsein ausgesprochen, sehen wir zuerst, aber noch nicht sehr ausgebildet in Francis Bacon, Baron von Verulam, Vicegrafen von St Albans, der darum citiert wird als der Heerführer aller dieser Erfahrungsphilosophie, mit dessen Sprüchelchen man auch bei uns noch jetzt gerne die Werke ziert.[1]) Baconische Philosophie heisst also im Allgemeinen ein Philosophieren, das sich auf Beobachtung der äusserlichen oder geistigen Natur des Menschen in seinen Neigungen, Begierden, vernünftigen, rechtlichen Bestimmungen gründet; daraus werden Schlüsse gezogen und die allgemeinen Vorstellungen, Gesetze dieses Gebiets auf diese Weise gefunden. Baco hat gänzlich bei Seite gelassen und verworfen die scholastische Weise, aus ganz entfernt liegenden Abstractionen zu räsonnieren, — die Blindheit für das, was vor dem Auge liegt.[2]) Es ist die sinnliche Erschei-

---

[1]) *„Verderb der Philosophie durch Bacon, der Physik durch Boyle und Newton," hatte Schelling (1, 2:70) 1797 gerügt. Und Hegel selbst fordert in seiner Logik (WW 3:401) Mathematik der Natur in einem tieferen Sinne, als Newton „und das ganze baconische Geschlecht" von Wissenschaft und Philosophie gehabt habe. Dass man zur Philosophie in seinem Sinne des Tiefsinnes in der Tat nicht brauche, sagt übrigens Bacon selbst: „Nostra inveniendi scientias ea est ratio, ut non multum ingeniorum acumini et robori relinquatur, sed quæ ingenia et intellectus fere exæquet." (N. O. 2:61.)* (B.)

[2]) *„Logica quæ nunc habetur inutilis est ad inventionem scientiarum." (N. O., aphorismus de interpretatione naturæ XI.)*

nung, wie sie an den gebildeten Menschen kommt, wie dieser darüber reflectiert, was den Standpunkt ausmacht[1]) und dies ist dem Princip gemäss, das Endliche und Weltliche als ein solches aufzunehmen.

Bacon wurde 1561 zu London geboren. Und da seine Ahnen und Verwandten in hohen Staatsämtern standen (wie denn sein Vater Grosssiegelbewahrer unter der Königin Elisabeth war), so hat er, auch selber dazu gebildet, sich zuerst den Staatsgeschäften gewidmet und eine bedeutende Carrière gemacht. Er zeigte früh grosse Talente und schrieb so schon im Alter von neunzehn Jahren eine Schrift über den Zustand von Europa ('De statu Europæ'). Baco schloss sich in seiner Jugend an den Grafen Essex, den Liebling Elisabeth's, an, durch den er — der als ein jüngerer Sohn des Hauses seinem älteren Bruder das väterliche Vermögen überlassen musste — unterstützt bald in bessere Umstände geriet und höher gehoben wurde. Er befleckte aber seinen Ruhm durch die grösste Undankbarkeit und Treulosigkeit gegen seinen Beschützer, denn es wird ihm Schuld gegeben, er habe sich von den Feinden des Grafen dazu verleiten lassen, ihn nach seinem Falle des Hochverrats beim Publicum anzuklagen. Unter Jacob I, dem Vater des enthaupteten Karls I, einem schwachen Menschen, dem er sich durch sein Werk 'De augmentis scientiarum' empfahl, erhielt er die angesehensten Staatsämter, indem er sich an Buckingham anschloss; er wurde nämlich Grosssiegelbewahrer, Grosskanzler von England, Baron von Verulam. Er machte auch eine reiche Heirat, verschwendete aber bald alles und in jener Stellung erlaubte er sich Intriguen, und liess sich die gröbste Bestechlichkeit zu Schulden kommen.[2]) Dadurch zog er sich den Unwillen des Volkes und der Grossen zu, so dass er angeklagt und sein Process vor dem Parlamente geführt wurde. Er wurde zu einer Geldbusse von 40000 Pf. Sterl. verurteilt, in den Tower geworfen, und sein Name aus der Liste der Pairs ausgestrichen; während des Processes und als er im Gefängnisse war, zeigte er die grösste Schwäche des Charakters.

---

[1]) *„Ea demum vera est philosophia quæ mundi ipsius voces fidelissime reddit et veluti dictante mundo conscripta est et nihil aliud est quam ejusdem simulacrum et reflectio, neque addit quidquam de proprio, sed tantum iterat et resonat." (Fr. Baco 'de augm. scient.' 2 : 13.) Das ist, genau genommen der Satz, man solle die Dinge nehmen, wie sie sind, ein Satz, der noch nicht einmal 'kritisch', geschweige denn vernünftig ist; kritisch ist zunächst der Satz: „Nimm die Dinge nicht wie sie sind, sondern wie sie nicht sind, uns aber erscheinen." Uebrigens hat schon Bacon auch wiederum das Vernünftige unmittelbar, wo er sagt: „Illa demum scientia ceteris est præstantior quæ intellectum humanum minimum multiplicitate onerat." ('De Dign.' 3 : 4.) Das, nämlich, ist nicht mehr die Forderung, das Beobachtete unverändert zu lassen, sondern das Postulat einer Centralität der Wissenschaft, von der zuerst Hegel in seiner Encyklopädie eine Skizze geliefert hat.* (B.)

[2]) *A. Pope (1688—1744): „If parts allure thee, think how Bacon shine'd, the wisest, brightest, meanest of mankind." ('Essay on Man' 4 : 281—282.) Schopenhauer: „Die höchste intellectuelle Eminenz kann zusammenbestehen mit der ärgsten moralischen Verworfenheit; ein Beispiel hievon gab Baco von Verulam. Undankbar, herrschsüchtig, boshaft und niederträchtig, ging er endlich so weit, dass er als Lord Grosskanzler und höchster Richter des Reichs sich bei Civilprocessen oft bestechen liess; von seinen Pairs angeklagt bekannte er sich schuldig, wurde von ihnen ausgestossen aus dem Hause der Lords und zu vierzigtausend Pfund Strafe nebst Einsperrung in den Tower verurteilt." (2 : 266.) — Vgl. Kuno Fischer über 'Francis Bacon und seine Nachfolger' (1856), SS. 109—112 der zweiten Auflage (1875).* (B.)

Zwar wurde er aus dem Kerker wieder entlassen, sein Process vernichtet; aus dem noch grösseren Hasse gegen den König und das Ministerium Buckingham, unter dessen Regierung er jene Æmter bekleidet hatte und als ein Opfer gefallen zu sein schien, weil er früher fiel und von seinem Mitgenossen Buckingham verlassen und verurteilt wurde, — dieser Umstand also, dass die ihn stürzten, sich durch Herrschen ebenso verhasst gemacht haben, mehr als seine Unschuld, milderten die Verachtung und den Hass gegen Bacon etwas. Aber er konnte weder Selbstachtung bei sich selbst noch bei anderen persönliche Achtung, die er durch sein vorheriges schlechtes Betragen verloren hatte, mehr wieder gewinnen. Er privatisierte nun, lebte in Armut, musste den König um Unterstützung bitten, beschäftigte sich den Rest seines Lebens nur mit den Wissenschaften und starb 1626.[1])

Indem Bacon immer noch als derjenige gepriesen wird, der das Erkennen auf seine wahre Quelle, auf die Erfahrung, gewiesen, so ist er in der Tat eigentlich der Anführer und Repräsentant dessen, was in England 'Philosophie' genannt wird und worüber die Engländer noch durchaus nicht hinausgekommen sind. Denn sie scheinen in Europa das Volk auszumachen, welches, auf den Verstand der 'Wirklichkeit' beschränkt, wie der Stand der Krämer und Handwerker im Staate, immer in die Materie versenkt zu leben und 'Wirklichkeit', aber nicht die Vernunft, zum Gegenstande zu haben bestimmt ist. Bacon hat sich grosse Verdienste erworben, indem er zeigte, wie auf die äusseren und inneren Naturerscheinungen achtzugeben sei; sein Name gilt dann mehr, als ihm unmittelbar als Verdienst zugeschrieben werden könnte. Es ist die allgemeine Tendenz der Zeit und des Englischen Räsonnement's geworden, von 'Tatsachen' auszugehen und danach zu urteilen; indem 'er' die Richtung ausgesprochen, so wird, da man für eine 'Manier' eines Führers und Urhebers bedarf, ihm zugeschrieben, alsob er dem Erkennen diese Richtung auf experimentierendes Philosophieren überhaupt gegeben habe. Viele gebildete Männer aber haben über das, was für den Menschen Interesse hat, über Staatsgeschäfte, Gemüt, Herz, äusserliche Natur u. s. f. nach der 'Erfahrung', nach einer gebildeten Weltkenntnis gesprochen und gedacht. Bacon war ebenso ein Weltmann von Bildung, der in grossen Lebensverhältnissen gewesen ist, in Staatsgeschäften gelebt, praktisch die Wirklichkeit gehandhabt, die Menschen, die Umstände, die Verhältnisse beobachtet und mit ihnen gewirkt hat, wie gebildete, reflectierende, wenn man will philosophierende, Weltleute. Er hat so die Verdorbenheit der Menschen, die am Staatsruder waren, durchgemacht. Bei der Verdorbenheit seines Charakters war er ein Mann von Geist und klar blickend, hatte aber nicht die Fähigkeit, nach allgemeinen Gedanken und Begriffen zu räsonnieren. Eine methodische wissenschaftliche Betrachtung ist bei ihm nicht vorhanden, sondern nur äusserliches Räsonnement eines Weltmannes überhaupt. Weltkenntnis besass er in hohem Grade, „reiche Imagination, einen mächtigen Witz, und die durchdringende Weisheit, die er zeigt über diesen interessantesten aller Gegenstände, gewöhnlich genannt 'Welt'. Das Letztere scheint uns die charakteristische Eigenschaft Baco's gewesen zu sein. Die 'Menschen' hatte er viel mehr als die Sachen studiert, die Irrtümer der 'Philosophen' viel mehr als die Irrtümer der 'Philo-

[1]) Buhle: 'Gesch. d. neueren Philos.', Bd. II, Abt. 2, SS. 950—954; Brucker. 'Hist. crit. phil.' T. IV, P. 2, pp. 91—95.

sophie'. In der Tat, er liebte das abstracte Räsonnement nicht," und wiewohl es zum Philosophieren gehört, findet man davon bei ihm am wenigsten. „Seine Schriften sind jedoch voll der feinsten und scharfsinnigsten Bemerkungen, aber es bedarf gewöhnlich einer geringen Anstrengung der Vernunft, ihre Weisheit zu fassen." Daher wird er oft zum — Motto genommen. „Seine Urteile sind" aber „meist ex cathedra gegeben, oder wenn er versucht, sie zu erläutern, so ist es" etwa „durch Gleichnisse, Erklärung und scharfsinnige Beobachtungen, mehr als durch directe und angemessene Argumentation. Allgemeines Räsonnement ist eine wesentliche Eigenschaft zum Philosophieren; sein Mangel ist in Baco's philosophischen Schriften auffallend." [1]) Seine praktischen Schriften sind besonders interessant; grosse Blicke findet man aber nicht, wie man erwartet. Wie er während seiner Laufbahn im Staate praktisch nach Nützlichkeit verfuhr, so hat er jetzt, nach dem Schlusse derselben, sich ebenso auf praktische Weise an wisschenschaftliche Tätigkeit gewendet und die Wissenschaften nach 'concreter' Erfahrung und Einsicht betrachtet und behandelt. Es ist eine Betrachtung der Gegenwart, ein Geltendmachen und Geltenlassen, wie sie erscheint; das Existierende wird so mit offenen Augen angesehen, darauf als auf das Erste Rücksicht genommen, und dieses Anschauen geehrt und anerkannt. Es erwacht hier ein Zutrauen der Vernunft zu sich selbst und zur Natur; sie wendet sich denkend an dieselbe, gewiss, Wahrheit in ihr zu finden, weil beide an sich harmonisch.

Bacon hat die Wissenschaften zugleich methodisch betrachtet; er hat nicht bloss Meinungen, 'Sentiments' vorgebracht, sich nicht so bloss über die Wissenschaften ausgelassen, wie ein vornehmer Herr absprechend, sondern er ist in's Genaue gegangen und hat in Rücksicht des wissenschaftlichen Erkennens eine 'Methode' aufgestellt. Allein durch dieses Methodische der Betrachtung, das er eingeführt hat, ist er merkwürdig, — dadurch allein in die Geschichte der Wissenschaften und der Philosophie aufzunehmen, und durch dieses Princip des methodischen Erkennens hat er auch die grosse Wirkung auf sein Zeitalter hervorgebracht, indem er es auf die Mängel der Wissenschaften, sowohl ihrer Methode als ihrem Inhalte nach aufmerksam machte. Er hat in der Erfahrungsphilosophie die allgemeinen Principien der Verfahrungsart aufgestellt. Der Geist baconischer Philosophie ist, die 'Erfahrung' als die einzige und wahrhafte 'Quelle' des Erkennens anzunehmen, sodann das Denken darüber zu ordnen. Das Wissen 'aus Erfahrung' steht dem Wissen 'aus dem speculativen Begriffe' gegenüber, und man fasst den Gegensatz wohl gar so scharf auf, dass das Wissen aus dem Begriffe 'sich schäme' der Erkenntnis aus der Erfahrung, wie sich dann diese auch wieder entgegenstelle dem Erkennen durch den Begriff. Von Baco kann man sagen, was Cicero von Sokrates sagt: er habe das Philosophieren in die weltlichen Dinge, in die Häüser der Menschen heruntergeführt. Insofern könnte das Erkennen aus dem absoluten Begriff gegen dieses Erkennen vornehm tun, aber — es ist für die Idee notwendig, dass die Particularität des Inhalts ausgebildet werde. Eine wesentliche Seite ist der Begriff, aber ebenso wesentlich die Endlichkeit desselben als solchen. Der Geist giebt sich Gegenwart, äusserliche Existenz; diese Existenz kennen lernen, das Weltwesen, wie es ist, das sinnliche Universum, sich als diesen, d. h. mit seiner erscheinenden, sinnlichen Ausbreitung, ist die eine Seite. Die andere

---

[1]) 'The Quarterly Review', Vol. XVI, April 1817, p. 53.

Seite ist die Beziehung auf die Idee. Die Abstraction an und für sich muss sich bestimmen, particularisieren. Die Idee ist concret, bestimmt sich in sich, hat Entwickelung und das vollkommene Erkennen ist immer entwickelter; ein bedingtes Erkennen hat in Rücksicht auf die Idee nur den Sinn, dass die Ausbildung der Entwickelung noch nicht so weit ist. Um diese Entwickelung ist es aber zu tun, und zu dieser Entwickelung und Bestimmung des Besonderen aus der Idee, dazu dass die Erkenntnis des Universums, der Natur sich ausbilde, — dazu ist die Erkenntnis des Particularen notwendig. [1]) Diese Particularität muss für sich ausgebildet werden; man muss die empirische Natur, die physische und die des Menschen, kennen lernen. Es ist das Verdienst neuerer Zeit, dies befördert oder hervorgebracht zu haben, und es ist höchst ungenügend, wenn dazu die Alten herausgehen. Die Empirie ist nicht ein 'blosses' Beobachten, 'Hören', 'Fühlen' u. s. f., 'das Einzelne' wahrnehmen, sondern geht wesentlich darauf, 'Gattungen', 'Allgemeines', 'Gesetze' zu finden. Indem sie nun diese

---

[1]) *„Inhalt der Philosophie ist die Wirklichkeit und das nächste Bewusstsein dieses Inhalts nennen wir 'Erfahrung'." (Enc. § 6.) „Die erste 'Quelle' unserer Erkenntnis ist die Erfahrung." (18 : 8.) „Denn 'Quelle' und 'Ursprung' heisst nichts anderes als die erste unmittelbarste Weise, in der etwas erscheint." (Enc. § 400 Anm.) „Der durchs Denken begründete menschliche Gehalt des Bewusstseins erscheint zunächst nicht in Form des Gedankens, sondern als Gefühl, Anschauung, Vorstellung, — Formen, die von dem Denken als Form zu unterscheiden sind." (Enc. § 2.) „Die Entstehung der Philosophie hat die 'Erfahrung', das unmittelbare" oder sinnliche und räsonnierende „Bewusstsein zum Ausgangspunkte." (Enc. § 12.) „Wenn die Vermittlung zur Bedingtheit gemacht und einseitig herausgehoben wird, so kann man sagen, aber es ist nicht viel damit gesagt, die Philosophie verdanke der 'Erfahrung', dem 'Aposteriorischen', ihre erste Entstehung." (Enc. § 12 Anm.) „Nicht nur muss die Philosophie mit der Naturerfahrung übereinstimmend sein, sondern die Entstehung und Bildung der philosophischen Wissenschaft hat die empirische Physik zur Voraussetzung und Bedingung." (Enc. § 246 Anm.) „In Beziehung auf die erste abstracte Allgemeinheit des Denkens hat es einen richtigen und gründlichen Sinn, dass der 'Erfahrung' die Entwicklung der Philosophie zu verdanken ist. Die empirischen Wissenschaften bleiben einerseits nicht bei dem Wahrnehmen der Einzelheiten der Erscheinung stehen, sondern denkend haben sie der Philosophie den Stoff entgegengearbeitet, indem sie die allgemeinen Bestimmungen, Gattungen und Gesetze finden; sie vorbereiten so jenen Inhalt des Besonderen dazu, in die Philosophie aufgenommen werden zu können. Andererseits enthalten sie damit die Nötigung für unser Denken, selbst zu diesen concreten Bestimmungen fortzugehen; das Aufnehmen dieses Inhalts, in dem durch das Denken die noch anklebende 'Unmittelbarkeit' aufgehoben wird, ist zugleich ein Entwickeln des" in seiner Selbstbetätigung zu sich kommenden (Enc. § 11) „Denkens aus sich selbst." (Enc § 12 Anm) „Das Verhältnis der speculativen Wissenschaft zu den anderen Wissenschaften ist insofern nur dieses, dass jene den empirischen Inhalt der letzteren nicht etwa auf der Seite lässt, sondern ihn anerkennt und gebraucht, dass sie ebenso das Allgemeine dieser Wissenschaften, die Gesetze, die Gattungen u. s f. anerkennt und zu ihrem eigenen Inhalte verwendet, dass sie aber auch ferner in diese Kategorien andere einführt und geltend macht. Der Unterschied bezieht sich insofern allein auf diese Veränderung der Kategorien." (Enc. § 9 Anm.) — Herbart: „Die Lehre der Hegel'schen Schule ist Empirismus" (12 : 685 Hartenstein.) Eduard von Hartmann im Jahre 1869: „Die offene Anerkennung des Aufnehmens des Erfahrungsinhalts durch den Erfinder der Dialektik (ist) immerhin ein geschickter Streich." ('Ueber die dial. Meth.' S. 115.) Herr Paul Barth im Jahre 1890: „Hegels ganzes System ist nur die metaphysische Sublimierung der empirischen conträren Gegensätze." ('Die Geschichtsph. Hegels und der Hegelianer' S. 127.) — Ego: der Jude ist verbrannt worden.* (B.)

hervorbringt, trifft sie mit dem Boden des Begriffes zusammen, — erzeugt ein solches, was dem Boden der Idee angehört; sie præpariert also den empirischen Stoff für den Begriff, so dass dieser dann ihn so zurechtgelegt aufnehmen kann. Freilich wenn die Wissenschaft fértig ist, muss die Idee von sich' ausgehen; 'die Wissenschaft' als solche fängt nicht mehr vom 'Empirischen' an.[1]) Aber dass 'die Wissenschaft' zur Existenz komme, dazu gehört der Gang vom Einzelnen und Besonderen zum Allgemeinen, eine Tätigkeit als Reaction auf den gegebenen Stoff der Empirie, um denselben umzuarbeiten. Die Forderung des Erkennens a priori, alsob die Idee aus sich construiere, ist also nur die eines Reconstruierens, wie es die Empfindung in der Religion überhaupt tut; ohne die Ausbildung der Erfahrungswissenschaften für sich hätte die Philosophie nicht weiter kommen können als bei den Alten.[2])

---

[1]) *„Anfang der 'Philosophie' muss die Erhebung über die Wahrheit sein, welche das gemeine Bewusstsein giebt, und die Ahnung einer höheren Wahrheit." (16 : 98.) „Fortschritt in der Entwicklung bringt eine Reihe von Gestaltungen hervor, die zwar von der Empirie angegeben, werden müssen, in der philosophischen Betrachtung aber nicht äusserlich neben einander gestellt bleiben dürfen, sondern als der entsprechende Ausdruck einer notwendigen Reihe bestimmter Begriffe zu erkennen sind." (Enc. § 387 Zusatz.) „Indem so die Philosophie ihre Entwicklung den empirischen Wissenschaften verdankt, giebt sie deren Inhalte die wesentlichste Gestalt der Freiheit, des Apriorischen, des Denkens." (Enc. § 12 Anm.) „Die Philosophie hat vom Begriffe auszugehen." (Enc. § 270 Zus.) „Der 'Gang' oder die 'Methode' des 'absoluten' Wissens ist (freilich) ebensosehr analytisch wie synthetisch; die Entwicklung dessen, was im Begriff enthalten ist, die Analysis, ist das Hervorgehen verschiedener Bestimmungen, die im Begriff enthalten, aber nicht als solche unmittelbar gegeben sind, somit zugleich synthetisch." (18 : 145.) Kant: „Erfahrung ist selbst eine solche Synthesis der Wahrnehmungen." (3 : 507.) „Die höchste Aufgabe der Transcendentalphilosophie ist also: wie ist Erfahrung möglich?" A. Riehl im Jahre 1876: „Der Begriff der Erfahrung ist der feste Grund, die einzige Voraussetzung der kantischen Erkenntnistheorie." ('Der philosophische Kriticismus' 1 : 303.) Ego: Hat denn Kant je eine Selbstkritik des Begriffes, wie die Hegel'sche, geliefert? Setzt er nicht vielmehr den ganzen begrifflichen Schematismus unbesehens voraus? Riehl im Jahre 1887: „Wer den Sinn hinschreiben und zur Richtschnur seines Denkens machen konnte, wofern die Wirklichkeit mit seinen Begriffsbestimmungen nicht übereinstimme, sei das 'ihr' Mangel, der Mangel der Wirklichkeit," — vgl. S. 704 der Encyklopädie, — „einen Satz, der in der Naturforschung geradezu der Wegweiser zum Irrtum ist, entwaffnet eigentlich die Kritik und muss von dieser seinen Einbildungen überlassen werden." (A. a. O. 2, 2 : 127.) — Ego: der Jude ist zuverlässig verbrannt worden.* (B.)

[2]) *Kurd Lasswitz im Jahre 1896: „Standpunkt Hegel'scher Deduction." ('G. Th. Fechner' S. 64.) F. Paulsen im Jahre 1898: „Wie Hegel die Natur selbst a priori deduciert." ('Imm. Kant' S. 177.) Carl du Prel im Jahre 1888: „Hegel, der die Siebenzahl" — sic! — „der Planeten a priori bewies." ('Die monistische Seelenlehre' S. 5.) Ed. Zeller: „In Hegels apriorischer Construction des Universums hat dieser Idealismus seine systematische Vollendung gefeiert." ('Gesch. der deutschen Phil. seit Leibniz', zw. Aufl. S. 740.) Hegel: „Auch in Beziehung auf den Geist und dessen Betätigung hat man sich davor zu hüten, dass man sich nicht durch das wohlgemeinte Bestreben vernünftiger Erkenntnis dazu verleiten lasse, Erscheinungen, welchen den Charakter der Zufälligkeit zukommt, als 'notwendig' aufzuzeigen, oder wie man zu sagen pflegt, 'a priori construieren' zu wollen." (Enc. § 145 Zus.) A. Trendelenburg: „Die einzelnen Wissenschaften müssen die dialektische Methode von sich weisen, weil sie lehren will ohne zu lernen, weil sie, sich im Besitze" — sic! — „des göttlichen Begriffes wähnend, die mühsame Forschung in ihrem sicheren Gange hemmt." ('Log. Unt.', dr. Aufl. 1 : 102.) Ein Ruf im Streite aus dem Jahre 1905: „Ich verteidige die Einfalt des gesunden Menschen-*

Das Ganze der Idee in sich ist die vollendete Wissenschaft[1]; das Andere aber ist der 'Anfang', der Gang ihres 'Entstehens'. Dieser Gang der Entstehung der Wissenschaft ist verschieden von ihrem Gang in sich, wenn sie fertig, wie der Gang der 'Geschichte' der Philosophie und der Gang der 'Philosophie selbst'. In jeder Wissenschaft wird von Grundsätzen angefangen; diese sind im Anfange Resultate des Besonderen; ist die Wissenschaft aber 'fertig', so wird dávon angefangen. So ist es auch bei der Philosophie; die Ausbildung der empirischen Seite ist so wesentliche Bedingung der Idee gewesen, damit diese zu ihrer Entwickelung und Bestimmung kommen könne. Dass z. B. die Geschichte der Philosophie der neueren Zeit vorhanden sein kann, dazu gehört die Geschichte der Philosophie im Allgemeinen, der Gang der Philosophie durch so viel tausend Jahre; diesen langen Weg muss der Geist genommen haben, um jene Philosophie zu producieren. Im Bewusstsein nimmt sie dann die Stellung an, dass sie die Brücke hinter sich abwirft; sie erscheint frei nur in ihrem Æther sich zu ergehen, ohne Widerstand in diesem Medium sich zu entfalten, aber ein Anderes ist, diesen Æther und die Entfaltung in ihm zu 'gewinnen'. Wir dürfen es nicht übersehen, dass die Philosophie ohne diesen Gang nicht zur Existenz gekommen wäre, denn Geist ist wesentlich Verarbeitung als eines Anderen.

1. Bacon ist durch zwei Werke berühmt geworden. Sein Verdienst ist namentlich erstens, dass er in seiner Schrift 'De augmentis scientiarum' eine systematische Encyklopädie der Wissenschaften aufgestellt hat, ein Entwurf, der bei seinen Zeitgenossen allerdings Aufsehen erregen musste. Es ist wichtig, ein solches geordnetes Gemälde des Ganzen, an das man nicht gedacht hatte, vor Augen zu legen. Diese Encyklopädie trägt eine allgemeine Einteilung der Wissenschaften vor; die Principien der Einteilung sind nach den Unterschieden der geistigen Vermögen geordnet. Bacon teilt so die Wissenschaften ein nach dem 'Gedächtnis', der 'Phantasie' und der 'Vernunft', indem er Sachen des Gedächtnisses, der Phantasie, und der Vernunft unterscheidet. Dem Gedächtnis hat er nämlich die 'Geschichte', der Phantasie die 'Poesie' und 'Kunst überhaupt' und der Vernunft endlich die 'Philosophie' zugeordnet.[2] Nach der beliebten Weise des Einteilens werden dann diese weiter eingeteilt, indem er das Uebrige darunter bringt; doch ist dies unbefriedigend. Zur Geschichte gehören Werke Gottes: heilige, prophetische, ekklesiastische Geschichte; Werke des Menschen: Geschichte, Literargeschichte; dann Werke der Natur u. s. f.[3] Er geht diese

verstandes gegen eine sich für tiefsinnig ausgebende Philosophie, die nach dogmatisch scholastischer Methode eine reine Logik begründen will, gegen eine speculative Richtung, die gleich Hegel die Erfahrung zu meistern und aus der eigenen selbstherrlichen Vernunft dem Weltgeschehen Gesetze vorzuschreiben sich unterfängt." (Herr Prof. Dr. Wilh. Jerusalem: 'Der krit. Idealismus und die reine Logik' S. 118.) — Ein altes Xenion: „Armer empirischer Teufel! Du kennest nicht einmal das Dumme Innerhalb deiner; es ist, ach, a priori so dumm!" (B.)

[1] *Fichte: „Von der Vernunftwissenschaft aus lässt sich das ganze Gebiet des Wissens übersehen und jeder Gelehrte sollte im Besitze dieser Wissenschaft sein." (1: 108.)* (B.)

[2] Bacon, 'De augmentis scientiarum' II, c. 1 (Lugd. Batavor. 1652. 12) pp. 108—110 ('Operum omnium' pp. 43—44, Lipsiæ 1694).

[3] Ibidem, c. 2, p. 111 (Operum p. 44); c. 4, pp. 123—124 (p. 49); c. 11, pp. 145—147 (pp. 57—58).

Gegenstände durch nach der Manier seiner Zeit, worin eine Hauptseite ist, dass etwas durch Beispiele, z. B. aus der Bibel, plausibel gemacht wird. Bei der 'Cosmetica' in Betreff der Schminke sagt er so, „er wundere sich, dass die bürgerlichen und kirchlichen Gesetze so lange auf die böse Gewohnheit des Schminkens nicht aufmerksam gewesen seien; in der Bibel lesen wir wohl, dass die Jesabel sich zwar geschminkt habe, aber nicht die Esther und die Judith." [1]) Wenn von Königen, Päpsten u s. f. die Rede ist, so müssen Ahab, Salomo u. s. f. herhalten. Wie damals in den bürgerlichen Gesetzen, z. B. der Ehe, die jüdischen Formen galten, so sind auch in der Philosophie dergleichen noch gewesen. Es kommt auch in dieser Schrift Theologie vor, ebenso... Magie; es ist eine allgemeine Methodik der Erkenntnis und der Wissenschaften darin enthalten.

Die Einteilung der Wissenschaften ist am Werke 'De augmentis scientiarum' das Unbedeutendste. Worin sein Wert gesetzt wurde und es Wirkung hervorbrachte, ist die Kritik und die Menge lehrreicher Bemerkungen, was alles damals in den einzelnen Gattungen von Kenntnissen und Disciplinen vermisst wurde, hauptsächlich inwiefern die bisherige Methode in der Behandlung fehlerhaft und zweckwidrig sei, wo scholastisch aristotelische Begriffe vom Verstand ausgesponnen werden als Realitäten. Dieses Einteilen ist, wie es schon bei den Scholastikern und bei den Ælteren gebräuchlich war, noch jetzt Mode in den Wissenschaften, in welchen die 'Natur' des Wissens unbekannt ist. Darin wird der Begriff der Wissenschaft vorausgeschickt, zu diesem Begriffe dann ein ihm fremdes Princip als Einteilungsgrund herzugenommen, wie hier der Unterschied des 'Gedächtnisses', der 'Phantasie' und der 'Vernunft', da die wahre Teilung ist, dass der Begriff sich selbst entzweie, aus sich sich einteile. Im Wissen ist freilich das Moment des Selbstbewusstseins, und das reale Selbstbewusstsein hat die Momente des Gedächtnisses, der Phantasie und der Vernunft an ihm. Aber diese Einteilung desselben eben ist es, die nicht aus dem Begriffe des Selbstbewusstseins genommen ist, sondern aus der Erfahrung, worin sich findet, dass es diese Vermögen habe.

2. Das andere den Bacon Auszeichnende ist nun eben dies, dass er weitläufig in seiner zweiten Schrift, seinem 'Organon' [2]), über das Wissen eine neue 'Methode' geltend zu machen suchte; hierfür wird sein Name noch häufig mit Ruhm gepriesen. Seine Hauptbestimmungen sind, dass er gegen die bisherige scholastische Methode, durch Schliessen zu wissen, polemisch aufgetreten ist, — gegen die syllogistischen Formen. Er nennt diese Methode 'anticipationes naturæ'; man fange von 'Voraussetzungen', 'Definitionen', angenommenen Begriffen, von einem scholastischen Abstractum an und räsonniere weiter daraus, ohne auf das zu sehen, was in der Wirklichkeit vorhanden ist. So wurden von Gott und seiner Wirkungsweise in der Welt, von Teufeln u. s. f. Bibelstellen gebraucht (z. B. „Sonne stehe still"), um daraus gewisse metaphysische Sätze zu schliessen, von denen aus man dann weiter gegangen ist. Gegen dieses apriorische Verfahren ist Bacon's Polemik gerichtet gewesen; gegen diese 'Anticipationen der Natur' wies er hin auf 'Erklärung', 'Auslegung' der Natur. [3]) „Durch eine und dieselbe Tätigkeit des Geistes," sagt er, „wird das, was man sucht, gefunden und be-

---

1) Baco 'De augmentis scientiarum', IV, c. 2, pp. 294—295 (p. 213).
2) *Uebersetzt von J. H. von Kirchmann; Heidelberg 1882.* (B.)
3) Bacon, 'Novum Organon' L. I, Aphor. 11—34, pp. 280—282 (Operum).

urteilt. Denn dieses Erkennen wird nicht durch eine 'Vermittelung' vollbracht, sondern auf unmittelbare Weise, und fast ebenso wie im Sinne. Der Sinn ergreift nämlich in seinen ursprünglichen Objecten zugleich die Gestalt des Objectes und stimmt der Wahrheit desselben bei." [1]) Das Schliessen verwirft Baco im Allgemeinen. In der Tat ist auch dieses aristotelische Schliessen weder ein Erkennen durch sich selbst, seinem Inhalte nach, — es bedarf eines fremden zu Grunde gelegten Allgemeinen, — teils ist eben darum die Bewegung ihrer Form nach etwas Zufälliges. Der Inhalt ist nicht in Einheit mit der Form, diese Form daher an ihr selbst zufällig, weil sie, für sich betrachtet, Fortbewegung an einem fremden Inhalt ist. Der Obersatz ist für sich seiender Inhalt; der Untersatz ist ebenso Inhalt nicht durch sich, sondern geht in's Unendliche zurück, d. h. hat die Form nicht an ihm selbst; die Form ist eben nicht der Inhalt. Es lässt sich durch den 'Schluss' ebenso gut immer auch das Entgegengesetzte herausbringen, denn dieser Form ist es gleichgültig, welcher Inhalt zugrundegelegt wird. „Die Dialektik hilft nichts zur Erfindung der Künste; durch Zufall sind viele Künste erfunden." [2])

Gegen dieses Schliessen nicht eben überhaupt, d. h. nicht gegen den Begriff desselben (denn diesen hatte Baco nicht), sondern gegen das Schliessen, wie es getrieben wurde, gegen das 'scholastische' Schliessen, das einen angenommenen Inhalt zugrundelegte, eiferte Baco und drang darauf, dass der Inhalt der Erfahrung zugrundegelegt und nach der 'Induction' verfahren werde, da er Beobachtungen der Natur und Versuche als Grundlage forderte und die Gegenstände aufzeigte, deren Untersuchung für das Interesse der menschlichen Gesellschaft vorzüglich wichtig sei u. s. f. Daraus ergab sich dann das 'Schliessen durch Induction und Analogie'. [3]) In der Tat war es nur diese Verwechselung des 'Inhalts', auf welche Bacon, ohne es zu wissen, in Wahrheit drang. Denn wenn er eigentlich das Schliessen überhaupt verwarf und nur den Schluss durch Induction zuliess, so machte er ohne Bewusstsein teils selbst Schlüsse, teils konnten alle Erfahrungshelden nach ihm, die das ins Werk richteten, was er verlangte und aus 'Beobachtungen', 'Versuchen' und 'Erfahrungen' die Sache selbst rein zu erhalten meinten, es weder ohne Schlüsse noch ohne Begriffe machen, und begriffen und schlossen um so schlechter, da sie meinten sie hätten nicht mit Begriffen zu tun; noch traten sie überhaupt aus dem Schliessen heraus zur immanenten, wahren Erkenntnis. Wenn Bacon also die Induction dem Syllogismus 'entgegensetzte', so ist diese Entgegensetzung formal; jede Induction ist ebenfalls ein Schliessen, was auch dem Aristoteles bekannt war. Denn wird aus einer Menge von Dingen ein Allgemeines abgeleitet, so lautet der erste Satz, „diese Körper haben diese Eigenschaften"; der zweite, „alle diese Körper gehören zu jener Klasse" — also drittens „hat diese Klasse diese Eigenschaften." Das ist ein vollständiger [4]) Schluss. Immer hat die Induction den Sinn, dass Beobachtungen angestellt, Versuche gemacht werden, auf die Erfahrung gesehen und hieraus die allgemeine Bestimmung abgeleitet wird.

---

1) Baco 'De augm. scient.' V, c. 4, p. 358 (p. 137).
2) Baco 'De augmentis scientiarum' V, c. 2, pp. 320—321 (pp. 122—123).
3) Bacon. 'Novum Organon' L. 1, Aphor. 105, p. 313; 'De augmentis scientiarum' V, c. 2, pp. 326—327 (pp. 124—125).
4) *und freilich unsicherer*

Es ist schon erinnert, wie wichtig es ist, auf den Inhalt als Inhalt der Wirklichkeit, der Gegenwart hinzuführen, denn das Vernünftige muss gegenständliche Wahrheit haben. Die Versöhnung des Geistes mit der Welt, die Verklärung der Natur und aller Wirklichkeit muss nicht ein Jenseits, ein Dereinst sein, sondern jetzt und hier sich vollbringen; dieses Moment des Jetzt und Hier ist es, was dadurch überhaupt in das Selbstbewusstsein kommt. Die 'Erfahrungen', 'Versuche', 'Beobachtungen' wissen aber nicht, was sie in Wahrheit tun, nämlich dass das einzige Interesse, das sie an den Dingen nehmen, eben die innere bewusstlose Gewissheit der Vernunft ist, sich in der Wirklichkeit selbst zu finden, und die Beobachtungen und Versuche laufen eben darauf hinaus, wenn sie richtig angestellt werden, dass nur der Begriff das Gegenständliche ist.[1]) Den Versuchen entflieht eben unter den Händen das sinnliche Einzelne und wird ein Allgemeines; das bekannteste Beispiel ist die 'positive und negative' Elektricität, insofern sie positiv und negativ ist. Der andere formale Mangel, den alle 'Empiriker' teilen, ist, dass sie glauben, sie hielten sich nur an 'Erfahrung'; es bleibt ihnen unbewusst, dass im Aufnehmen dieser Wahrnehmungen sie metaphysicieren. Der Mensch bleibt nicht bei'm Einzelnen stehen und kann es nicht. Er sucht das Allgemeine; dieses aber sind 'Gedanken', wenn auch nicht 'Begriffe'. Die ausgezeichnetste Gedankenform ist die der 'Kraft'; man spricht so von einer Kraft der Elektricität, des Magnetismus, der Schwere. Die 'Kraft' ist aber ein Allgemeines, nicht Wahrnehmbares; ganz unkritisch, bewusstlos geben sich die Empiriker also solchen Bestimmungen hin.

3. Bacon giebt endlich die 'Gegenstände' an, mit denen sich vornehmlich die Philosophie beschäftigen solle. Diese Gegenstände contrastieren sehr in Vergleich dessen, was 'wir' aus Wahrnehmung und Erfahrung schöpfen. „In der allgemeinen Skizze, die Bacon von dem giebt, was vornehmlich Gegenstand der philosophischen Untersuchung sein solle, befinden sich folgende Gegenstände, und wir wählen diejenigen heraus, auf welche er in seinen Werken vornehmlich dringt: die Verlängerung des Lebens, die Verjüngung in einem gewissen Grade, die Retardation des Alters, die Veränderung der Statur, die Umgestaltung der Züge, die Verwandelung der Körper in andere, das Erzeugen neuer Arten, Gewalt über die Luft und Erregung von Ungewittern, grösseres Vergnügen der Sinne".

---

[1]) *Herr Prof. Dr. Arthur Drews im Jahre 1902: „Unfähig, die Wirklichkeit nach seinen Begriffen zu modeln, wurde Hegel dazu gedrängt, seine Begriffe selbst für die Wirklichkeit zu halten." ('E. v. Hartmanns System' S. 131.) Ego: Tatsächlich modelt der erste beste Handwerker oder Künstler die Wirklichkeit nach eigenen Begriffen, und auch ein Lehrer des — Begriffes modelt nach seinen Begriffen die Wirklichkeit auf seine Weise mit, und wenn er nur ein begriffloser Begriffslehrer wie Herr Drews wäre. Uebrigens behauptet nicht einmal Begrifflosigkeit sondern platte Unwissenheit, Hegel habe 'seine Begriffe für die Wirklichkeit' gehalten; am allerwenigsten hat Hegel den ersten schlechtesten Artbegriff mit der unendlichen Wirklichkeit und Wahrheit verwechselt, und er hat sich nicht einmal eingebildet, durch sein Denken dummer Philosophieprofessoren dumme Philosophieprofessoren zu erschaffen. Nicht 'seine zufälligen' Begriffe hat er für die Wirklichkeit gehalten, sondern die Wirklichkeit war ihm eine der Denkbestimmungen für den wahren Begriff oder den Begriff des Wahren, deren concrete Einzelnheit sich von der wahren Wirklichkeit nicht trennen lasse. Ihm war eben das Wahre concret, concrete Einzelheit und concrete Identität, wogegen leider der von Herrn Drews gelehrte 'concrete Monismus' Eduard von Hartmanns von Hegels Begriffe dieses concreten Einen keinen — Begriff hat.* (B.)

Auch auf solche Gegenstände lässt er sich ein, und sucht die Aufmerksamkeit darauf zu richten, ob es nicht in Bezug auf sie Mittel geben könne; in solchen Mächten soll man es weiter bringen. „Er beschwert sich, dass dergleichen Untersuchungen verlassen worden seien von solchen, die er bezeichnet als 'ignavi regionum exploratores'. In seiner Naturhistorie giebt er förmliche Recepte, Gold zu machen und viele Wunder zu verrichten." [1]) Bacon steht so noch gar nicht auf dem 'verständigen' Standpunkte der Naturbetrachtung, sondern ist noch im gröbsten Aberglauben, falscher 'Magie' u. s. f. befangen. Dieses wird im Ganzen in verständiger Weise vorgetragen und er bleibt so in den Vorstellungen seiner Zeit. „Verwandelung des Silbers, Quecksilbers oder irgend eines anderen Metalls in Gold ist eine schwer zu glaubende Sache. Doch wer die Natur des Gewichts, der Farbe, Hämmerbarkeit, des Fixen und Volatilen begreift und die ersten Samen der Metalle und ihre Niederschlagungsmittel kennt, kann wahrscheinlich Gold nach vieler und scharfsinniger Anstrengung endlich hervorbringen, aber freilich nicht durch ein Paar Tropfen Elixirs. So wer die Natur des Eintrocknens, der Assimilation und des Ernährungsprocesses kennt, kann durch Bäder, Diät u. s. f sein Leben verlängern, oder die Kraft der Jugend in einem gewissen Grade wieder herstellen." [2]) Diese Behauptungen sind also nicht so grell, als sie zunächst aussehen. [3]) Bei der Medicin spricht

---

[1]) The Quarterly Review, Vol. XVI, April 1817, pp. 50—51; cfr. Bacon. 'Silva silvarum sive historia naturalis', Cent. IV, Sect. 326—327 (Operum pp. 822—823).

[2]) Bacon. 'De augmentis scientiarum' III, c. 5, pp. 245—246 (p. 95).

[3]) *Es macht Hegel wieder Ehre, am anscheinend einfach Unvernünftigen auf diese Weise die vernünftige Seite gesucht und bzw. anerkannt zu haben; jetzt freilich liesse sich ein Weiteres bemerken. Eine vom Physiker W. K. Rontgen im Jahre 1895 entdeckte Strahlenart, welche Gas gelblich leuchtend macht, hindurchgeht und in mehreren Salzen Phosphorescenz erregt, entladet das Spektroskop und lässt sich zur Herstellung von Skiogrammen benutzen, indem ihre chemische Wirkung nach Weise gewöhnlicher Photogramme Bilder veranlasst. Nun aber findet sich in Böhmen und Cornwallis ein als 'Pechblende' bekanntes Mineral, welches 'Uran' enthält, ein seltenes Metall, in dem 1896 Henry Becquerel eine Strahlung entdeckt hat, welche nachher im 'Thorium', 'Actinium' und 'Polonium' ebenfalls gefunden worden, — und Becquerel fand, dass das Uran unsichtbar in der Weise der 'Röntgenstrahlen' wirkt; dazu wurde gefunden, dass es dies aus sich tut, ohne sich wahrnehmbar zu verringern. Späterhin hat aus der Pechblende weiland Pierre Curie reinen 'Strahlstoff' ausgeschieden, den man für verwandeltes Uran hält und der ohne wahrnehmbare Verringerung fortwährend Wärme ausstrahlt. Man hat an diesem 'Radium' das erste Beispiel eines sich von selbst elektrisch ladenden Körpers und die geringste Spur desselben in einem Gemache, wo sich ein geladenes Elektroskop befindet, soll genügen, um dasselbe sofort zu entladen. Herr Rutherford ferner hat nun einen schweren luftartigen und dem 'Argon' ähnlichen 'Ausfluss' des Radiums entdeckt, der selbst wieder 'radioactiv' ist: fortwährend soll in unserer Atmosphäre ein solcher 'Strahlstoffausfluss' wirksam sein, ohne sich freilich als dauerhaft zu erweisen, indem er sich nach drei oder vier Tagen in ein leichtes 'Helium' verwandele. Am Spektroskop soll sich dieser Uebergang des gasigen Strahlstoffausflusses in den 'Sonnenstoff' wahrnehmbar machen. Neulich hat wieder Sir William Ramsay beobachtet, dass wenn sich Radiumemanat mit Sauerstoff oder Wasserstoff berührt, 'Sonnenstoff' entstehe, dass man auf solche Weise mit Wasser Neon, mit Kupfersulfat Argon erhalte, und dass durch solche Wirkung Kupfer in Lithium übergehe; man vermutet, dass sich als Endergebnis der 'Radiumemanation' als solcher 'Blei' herausstellen werde. Ueberhaupt wird jetzt von einigen Naturgelehrten das Entstehen eines Elementes mit einem bzw. höheren 'Atomgewicht' aus der Wechselwirkung von*

er unter Anderem von der Erweichung ('malacissatio per exterius')[1] u. s w.

Ein Hauptzug bei ihm ist in Ansehung des Formalen der Betrachtung, dass er sagt, „die Naturphilosophie teile sich in zwei Teile; der erste bestehe in der Betrachtung der Ursachen, der zweite in der Hervorbringung der Wirkungen. Von den Ursachen, die zu untersuchen sind, unterscheidet er entweder die Endursache und die formale Ursache, oder anders die materiale und die wirkende Ursache; — jene gehören der Metaphysik, diese der Physik. Die letztere sieht er als einen Zweig der Philosophie an, der in Würde und Wichtigkeit weit unter dem ersten stehe; die Untersuchung der ersteren zu befördern ist Zweck seines Organons."[2] Er sagt selber: „Mit Recht wird behauptet, die Wahrheit wissen heisst die Ursachen erkennen; nicht mit Unrecht werden auch vier Ursachen angegeben: die Materie, die Form, die wirkende und die Endursache."[3]

Eine Hauptbestimmung ist aber hierbei, dass sich Baco gegen die 'teleologische' Betrachtung der Natur, gegen die Betrachtung nach Endursachen gekehrt hat. „Die finale Ursache zu erforschen, ist nutzlos; sie verdirbt sogar die Wissenschaften, und hat nur Interesse in der Moral."[4] Die Betrachtung durch 'causæ efficientes' ist so bei Baco die Hauptsache. Zur Betrachtung nach Endursachen gehören z. B. die Behauptungen, „dass wir Haare an den Augenlidern haben, damit sie uns die Augen schützen, dass das dicke Fell der Tiere dazu sei, um Hitze und Kälte abzuhalten; die Blätter der Bäume, damit die Früchte von Sonne und Wind nicht leiden,"[5] die Haare auf dem Kopfe, wegen der Wärme; dass Donner und Blitz Strafe Gottes seien, oder die Erde fruchtbar machen; Murmeltiere in den Winterschlaf fallen, weil sie nichts zu fressen fänden; die Schnecke ein Haus habe, um gegen Angriffe gesichert zu sein; die Biene dazu einen Stachel habe. Nach Baco sind hievon unzählige Ausführungen gemacht worden. Die negative äusserliche Seite des Gebrauchs wird herausgekehrt und auch der Mangel an dieser Zweckmässigkeit aufgefasst: wenn Sonne oder Mond, kann man z. B. sagen, immer schienen, so könnte die Polizei viel Geld sparen, wofür man ganze Monate essen und trinken könnte. Es ist richtig, dass sich Baco solcher Betrachtung nach Endursachen entgegensetzte, weil sie sich auf äusserliche Zweckmässigkeit bezieht, wie Kant davon auch gut die innere Zweckmässigkeit unterschieden hat. In der Tat ist gegen den äusserlichen Zweck der innere Zweck der innere Begriff der Sache selbst, wie wir dies auch schon früher bei Aristoteles sahen. Weil das Organische innere Zweckmässigkeit hat, sind zwar die Glieder auch äusserlich zweckmässig gegen einander, die Zwecke aber als äusserliche Zwecke sind diesem heterogen, haben nicht ihren Zusammenhang mit dem Gegenstande, der betrachtet wird. Ueberhaupt ist der Begriff der Natur nicht an ihr selbst, so dass der Zweck an ihr selbst wäre,

---

'Elementen' mit geringeren Atomgewichten als eine wahrscheinlicher gewordene Denkbarkeit betrachtet und es fragt sich schon, ob nicht etwa im 'Strahlstoff' irgendwie der alte 'Stein der Weisen' wieder entdeckt worden sei (B.)

[1]) Bacon. 'De augmentis scientiarum' IV, c. 2, p. 293 (p. 112).

[2]) The Quarterly Review, Vol. XVI, April 1817, pp. 51—52; cf. Bacon. 'De augmentis scientiarum' III, cc. 3—4, pp. 200—206 (pp. 78—80).

[3]) Bacon. 'Novum Organon' L. II, Aphor. 2.

[4]) Bacon. 'Novum Organon' L. II, Aphor. II, Aphor. 2; cf. The Quarterly Review, Vol. XVI, April 1817, p. 52.

[5]) Bacon. 'De augmentis scientiarum' III, c. 4, p. 237 (p. 92).

sondern der Begriff als Zweckmässigkeit ist ihr etwas Fremdes. Sie hat den Zweck an sich selbst nicht so, dass wir 'sie' eben zu respectieren hätten, wie der einzelne 'Mensch' Zweck an ihm selbst und deswegen zu respectieren ist. Selbst der einzelne Mensch aber als einzelner ist nur zu respectieren für den Einzelnen als solchen, nicht für's Allgemeine; wer im Namen des Allgemeinen handelt, des Staats, ein General z. B., braucht den Einzelnen gar nicht zu 'respectieren', sondern dieser, obgleich Zweck an sich, hört nicht auf, relativ zu sein. Er ist dieser Zweck an sich nicht als sich ausschliessend und entgegensetzend, sondern nur insofern sein Wesen der allgemeine Begriff ist. Der Zweck des Tiers an sich als eines 'Einzelnen' ist 'seine' Selbsterhaltung, aber sein 'wahrer' Zweck an sich ist die Gattung.[1]) Es kommt auch nicht dazu, sich zu 'erhalten', sondern die Selbsterhaltung seiner Einzelnheit ist das Gegenteil, das 'Aufheben' seiner selbst, die Production der 'Gattung'.[2])

Baco trennt nun das allgemeine 'Princip' und die 'wirkende Ursache', und darum verweist er eben die Betrachtung nach Zwecken aus der Physik in die Metaphysik, oder er erkennt den Begriff nicht als Allgemeines an der Natur, sondern nur als Notwendigkeit, d. h. als Allgemeines, das sich in dem Gegensatze seiner Momente darstellt, nicht sie in der Einheit verbunden hat; mit anderen Worten, er kennt nur ein Begreifen eines Bestimmten aus einem anderen Bestimmten in's Unendliche, nicht beider aus ihrem Begriffe.[3]) Das Forschen nach der wirkenden Ursache hat Baco so allgemeiner gemacht und behauptet, dass der Physik nur diese Betrachtung angehöre, wiewohl er einräumt, dass beide Arten der Betrachtung auch neben einander bestehen können.[4]) Durch jene Ansicht hat er sehr viel gewirkt, und insofern sie dem gedankenlosen Aberglauben entgegengearbeitet hat, welcher in den germanischen Völkern an Fürchterlichkeit und Absurdität den der alten Welt weit hinter sich zurückgelassen hat, hat sie eben das Verdienst, das wir bei der epikureischen Philosophie gegen die abergläubischen Stoiker und den Aberglauben überhaupt

---

1) *Bzw. die Existenz seiner Gattung überhaupt.* (B.)

2) *„Die Gattung, die 'Macht' gegen das Einzelne und der 'Process' derselben, hebt dieses Einzelne auf, bringt ein anderes hervor, das die Wirklichkeit der Gattung ist." (Enc. § 342 Zusatz.)*

3) *Herr Paul Barth im Jahre 1890: „Die dialektische Methode kann überhaupt nur fertige Begriffe mit ihrem Gegenteil vergleichen, nicht Ursachen finden." ('Die Geschichtsph. Hegels u. der Hegelianer' S. 13.) Schopenhauer: „Bei der vollendeten Ætiologie der ganzen Natur müsste dem philosophischen Forscher doch immer so zu Mute sein wie jemandem, der, er wüsste gar nicht wie, in eine ihm gänzlich unbekannte Gesellschaft geraten wäre, von deren Mitgliedern, der Reihe nach, ihm immer eines das andere als seinen Freund und Vetter präsentierte und so hinlänglich bekannt machte; er selbst aber hätte unterdessen, indem er jedesmal sich über den Präsentierten zu freuen versicherte, stets die Frage auf den Lippen: Aber wie Teufel komme ich denn zu der ganzen Gesellschaft?" (1: 149.) Schelling: „Ein Nichtwesen sucht in dem anderen seine Realität, das selbst wieder keine in sich hat und sie in einem anderen sucht!" (4: 397; vgl. 4: 343.) Hegel: „Die Ursache ist selbst wieder ein Ding, nach dessen Ursache wieder zu fragen ist und so fort, immer zu etwas anderem, in die schlechte Unendlichkeit, welche die Unfähigkeit ist, das Allgemeine, den Grund, das Einfache, welches die Einheit Entgegengesetzter ist, zu denken und vorzustellen." (Enc. § 354 Zusatz.) Frage: weshalb haben nun eigentlich Schelling, Schopenhauer und Barth zusammen in der Behauptung Recht, dass die Hegelei nicht tauge?* (B.)

4) Bacon. 'De augm scient'. III, c. 4, p. 239 (p. 92).

sahen, der irgend ein vorgestelltes Wesen zur 'Ursache' macht (ein Jenseits, das selbst auf eine sinnliche Weise sein und als Ursache wirken soll), oder auch zwei sinnliche Dinge auf einander wirken lässt, die gar keine Beziehung haben. Die Polemik Baco's gegen 'Gespenster', 'Astrologie', 'Magie' u. s. f.[1]) kann nun freilich eben nicht für 'Philosophie' angesehen werden, wie seine anderen Gedanken, aber es ist dies wenigstens ein Verdienst um die Bildung.

Auch rät er, auf die 'formalen Ursachen', die 'Formen' der Dinge, die Aufmerksamkeit zu richten und sie zu erkennen.[2]) „Aber herauszubringen, was er unter formalen Ursachen versteht, ist schwer: was diese Formen seien, darüber ist sich Baco nicht klar geworden."[3]) Man kann meinen, er habe die immanenten Bestimmtheiten der Dinge, die Naturgesetze darunter verstanden; in der Tat sind' die 'Formen' nichts anderes als die allgemeinen Bestimmungen, Gattungen u. s. w.[4]) Er sagt: „Die Erforschung der Form wird für unmöglich gehalten. Die 'wirkende' und die 'materielle' Ursache, wie man sie gewöhnlich auffasst und erforscht, nämlich abgesehen vom verborgenen Processe der Form, sind nur oberflächlich und nützen der wahren und wirklichen Wissenschaft fast gar nichts. Obgleich in der Natur nichts wahrhaft existiert als individuelle Körper, welche rein individuelle Acte nach einem Gesetz von sich geben, so ist doch in der Wissenschaft dieses Gesetz selber und die Erforschung, Entdeckung und Auslegung desselben als die Grundlage anzusehen, sowohl für das Wissen als auch für die Tätigkeit. Die Paragraphen dieses Gesetzes sind es, was wir unter dem Namen der 'Formen' verstehen. Die Erforschung der 'Formen', welche ewig und unveränderlich sind, bildet den Gegenstand der 'Metaphysik'. Wer die 'Formen' erkennt, umfasst die Einheit der Natur in der ungleichartigst scheinenden Materie."[5]) Dieses geht er weitläufig durch und führt darüber viele Beispiele an, z. B. die 'Wärme'. „Der Geist muss sich von den Unterschieden zu den Gattungen erheben. Sonnenwärme und Feuerwärme sind heterogen. Wir sehen, dass bei der Sonnenwärme Trauben reifen. Um aber zu sehen, ob die Sonnenwärme specifisch sei, beobachten wir auch andere Wärme und finden, dass auch im warmen Zimmer Trauben reifen; so ist also die Sonnenwärme nicht specifisch."[6]) — „Die Physik," sagt er, „leitet uns durch enge, rauhe Pfade, indem sie die Wege der gewöhnlichen Natur nachahmt; aber wer eine 'Form' versteht, kennt die letzte Möglichkeit, diese Natur auf alle Arten von Gegenständen zu 'superinducieren'," d. h., wie er es erklärt, „die Natur von Gold in die von Silber einzuführen," — d. h. aus Gold Silber zu machen „und alle diese Wunder zu verrichten, auf welche die Alchemisten Ansprüche machen. Der Irrtum dieser besteht nur darin, zu hoffen, auf fabelhafte und phantastische Weise dieses zu erlangen." Die wirkliche Weise ist, diese Formen zu erkennen. „Die formalen Ursachen und die logischen Regeln, sie kennen zu lernen, sind der Gegenstand

---

1) Bacon. 'De augmentis scientiarum' I, p. 46 (p. 19); III, c. 4, pp. 211—213 (pp. 82—83); 'Novum Organon' L. I, Aphor. 85, p. 304.
2) Bacon. 'De augmentis scientiarum' III, c. 4, pp. 231—234 (pp. 89—90).
3) The Quarterly Review, Vol. XVI, April 1817, p. 52.
4) Bacon. 'Novum Organon' L. II, Aphor. 17, pp. 345—346.
5) Bacon. 'Novum Organon' L. II, Aphor. 2, pp. 325—326 (Tennemann, Bd. X, SS. 35—36); Lib. I, Aphor 51, p. 286; L. II, Aphor. 9; Aphor. 3, p. 326.
6) Bacon. 'Novum Organon' L. II, Aphor. 35, p. 366.

der 'Instauratio magna' und des 'Novum Organon'."[1]) Es sind gute Regeln, aber nicht, jenen Zweck zu erreichen.

Das ist es, was von Bacon anzuführen war. Bei Locke soll von diesem empirischen Verfahren der Engländer noch mehr die Rede sein.

B. JAKOB BŒHME.

Von jenem englischen Lordstaatskanzler, dem Heerführer des äusserlichen, sinnlichen Philosophierens, wollen wir zum 'philosophus teutonicus', wie er genannt wurde, zum deutschen Schuster aus der Lausitz gehen, dessen wir uns nicht zu schämen haben. In der Tat ist erst durch ihn in Deutschland Philosophie mit einem eigentümlichen Charakter hervorgetreten; er ist das andere gerade im Entgegengesetzten stehende Extrem zu Bacon und hiess auch 'theosophus' teutonicus[2]), wie denn 'philosophia teutonica' schon früher Mysticismus hiess.[3]) Dieser Jacob Böhme war lange vergessen und als ein pietistischer Schwärmer verschrieen; besonders durch die Aufklärung ist sein Publicum sehr beschränkt worden. Leibniz ehrte ihn noch sehr, doch erst in neueren Zeiten ist seine Tiefe wieder anerkannt worden und er wieder zu Ehren gekommen. Es ist gewiss, dass er einerseits jene Verachtung nicht verdient, aber auch andererseits nicht die hohen Ehren, in die er hat erhoben werden sollen. Ihn als Schwärmer zu qualificieren, heisst weiter nichts. Denn wenn man will, kann man jeden Philosophen so qualificieren, selbst den Epikur und Baco, denn sie selbst haben dafür gehalten, dass der Mensch noch in etwas anderem seine Wahrheit habe, als im Essen und Trinken und in dem verständigen täglichen Leben des Holzhackens, Schneiderns, Handelns, sonstiger Standes- und Amtsgeschäfte. Was aber die hohen Ehren betrifft, zu denen Böhme erhoben worden, so dankt er diese besonders seiner Form der Anschauung und des Gefühls, denn Anschauung und inneres Fühlen, Beten und Sehnen und die Bildlichkeit der Gedanken, die Allegorien und dergleichen werden zum Teil für die wesentliche Form der Philosophie gehalten.[4]) Aber es ist nur der Begriff, das Denken, worin die Philo-

---

[1]) The Quarterly Review, Vol. XVI, April 1817, p. 52; cf. Bacon. 'De augmentis scientiarum' III, c. 4, p. 236 (p. 91).

[2]) *Zur Erleichterung des geschichtlichen Verständnisses hätte Hegel Jak. Böhme vor Fr. Bacon abhandeln dürfen, denn Böhme (1575—1624), Bacon (1561—1629) und Descartes (1596—1650) verhalten sich wie das aus dem Mittelalter hervortretende philosophische Denken in dessen theosophischer, wissenschaftlicher und philosophischer Unmittelbarkeit oder Anfänglichkeit. Wo Böhme „von der Tiefe über der Erde" einmal ganz offen 'pantheistisch' geredet hat, schreibt er: „Nun wirst du sagen, ich schreibe heidnisch. Höre und siehe und merke den Unterschied, wie dieses alles sei, denn ich schreibe nicht heidnisch, sondern philosophisch." (WW II 269 Ausg. Schiebler.) Als ein solcher philosophischer Schriftsteller hat er aber z. B. in den Jahren 1618—1624 sechsundsechzig 'theosophische Sendbriefe' geschrieben: WW VII 363—568.* (B.)

[3]) Jacob Böhme's Leben und Schriften (nach seinen Werken, Hamburg 1715. 4.), Nr. I, § 18, S. 11—12; Nr. V, § 2, S. 54 und das Titelblatt; Nr. I, § 57, S. 27—28.

[4]) *Die Form ist hier eingestandenermaassen die 'theosophische', in der nach Kant der Vernunft ein Philosophieren zugemutet wird, welches noch nicht das reine heissen darf. „In der Tat, wofern praktische Vernunft als pathologische bedingt, d. h. das Interesse der Neigungen unter dem sinnlichen Princip der Glückseligkeit bloss verwaltend zu Grunde gelegt würde, so liesse sich diese Zumutung an die speculative Vernunft gar nicht tun; Muhammad's Paradies oder der Theo-*

sophie ihre Wahrheit haben, worin das Absolute ausgesprochen werden kann, und auch 'ist', wie es 'an sich' ist. Von dieser Seite ist Böhme vollkommen Barbar — ein Mann jedoch, der bei seiner rohen Darstellung ein concretes, tiefes, Herz besitzt. Weil er aber keine Methode und Ordnung hat, ist es schwer, von seiner Philosophie eine Vorstellung zu geben.

Jacob Böhme, in Alt-Seidenberg bei Görlitz in der Oberlausitz 1575 von armen Eltern geboren, war in seiner Jugend eben Bauernjunge, der das Vieh hütete. Im Luthertum ist er erzogen und darin stets geblieben. Die Lebensbeschreibung, die seinen Werken beigegeben ist, wurde nach seiner Erzählung von einem Geistlichen verfasst, der ihn persönlich kannte. Man findet darin viel erzählt, wie er zu einer tieferen Erkenntnis gelangt ist durch mehrere Regungen, die er gehabt hat; schon als Hirt beim Viehhüten, wie er von sich erzählt, hatte er solche wunderbare Erscheinungen. Die erste wunderbare Erweckung hatte er in einem Gesträuch, worin er eine Höhle und eine Bütte Geldes gesehen. Durch diesen Glanz erschrocken, ist er innerlich geweckt worden aus trüber Dumpfheit; er hat sie aber hernach nicht mehr gefunden. In der Folge wurde er dann zu einem Schuster in die Lehre gegeben. Vorzüglich „ist er durch den Spruch (Lucæ XI, 13)" 'Der Vater im Himmel will den heiligen Geist geben denen, die ihn darum bitten'[1], „in sich selber erwecket, dass er um die Wahrheit zu erkennen, jedoch in Einfalt seines Geistes inbrünstig und unaufhörlich

sophen und Mystiker schmelzende Vereinigung mit der Gottheit, sowie jedem sein Sinn steht, würden der Vernunft ihre Ungeheuer aufdringen, und es wäre ebensogut, gar keine zu haben, als sie auf solche Weise allen Träumereien preiszugeben." (5 : 127.) Gleichwohl sieht auch Kant hier „immer nur eine und dieselbe Vernunft, die, sei es in theoretischer oder praktischer Absicht, nach Principien a priori urteilt," wie denn noch ihm selbst im Bezug auf die Sittlichkeit etwas 'Theosophisches' anhaftete; im Grossen genommen jedoch haben mehr besonders Brahmanen, Buddhisten und ägyptische Priester, Orphiker, Pythagoreer und Empedokles, Gnostiker, Neuplatoniker und mittelalterliche Mystiker, Böhme, Swedenborg und Baader in theosophischer Weise speculiert. Hegel selbst hat in einem Briefe aus Nürnberg an van Ghert in Amsterdam (17 : 479) das Böhme'sche Denken 'Theosophie' genannt; nachher schreibt z. B. C. L. Michelet im Jahre 1838, die 'theosophische' Naturphilosophie habe zur Zeit, als Steffens mit Schelling in Verbindung trat, die individuale Persönlichkeit für eine ewige Idee gehalten. ('Von Kant bis Hegel' 2 : 539.) Der alte Zug! Theosophie und Wissenschaftlichkeit verhalten sich wie 'individual' und 'selbstlos' interessiertes Denken — ohne methodische Reinheit der Logik, welche schliesslich die Weisheit selbst mit sich bringt. Reine Vernunft hat eine Seite, von der sie 'mystisch' und 'theosophisch' und eine andere, von der sie kalt und wissenschaftlich aussieht; sie ist eben zu diesen Entgegengesetzten das weitere und wahre Dritte, in der sich beide aufheben. Theosophie, Wissenschaft u. (reine) Weisheit verhalten sich begrifflich als Einbildung, Erhärtung und Vergeistigung eines höheren (oder tieferen) Wissens. (B.)

[1]) *Wie sich noch aus Gregor von Nyssa 'über das Gebet' 3, Tertull. adv. Marc. 4 : 36 und einer wiedergefundenen griechischen Handschrift ersehen lässt, haben diese Worte des dritten Evangeliums ursprünglich einer vorhergegangenen Bitte entsprochen; die später im Hinblick auf Matth. 6 : 10 'verbesserte' Bitte in Luc. 11 : 2 hat ursprünglich enthalten, es möge der heilige Geist kommen, uns zu reinigen. Seit 1890 liegen wieder handschriftlich die Textworte vor:* πάτερ· ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου· ἐλθέτω τὸ πνεῦμά σου τὸ ἅγιον ἐφ' ἡμᾶς καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς· γενηθήτω κ. τ. λ. *„Denn was Lukas," bemerkt Gregor von Nyssa, „heiligen Geist nennt, das hat Matthaios Reich genannt." Vgl. auch Maximus bei Migne P. G. 90 p. 884 f.* (B.)

gebetet, gesuchet und angeklopfet, bis er, damals bei seinem Meister auf der Wanderschaft, durch den Zug des Vaters in dem Sohne, dem Geiste nach, in den heiligen Sabbat und herrlichen Ruhetag der Seelen versetzet und also seiner Bitte gewähret worden; alwo er (seiner eigen Bekänntnis nach) mit göttlichem Lichte umfangen und sieben Tage lang in höchster göttlicher Beschaulichkeit und Freudenreich gestanden." Sein Meister hat ihn deshalb fortgeschickt, mit dem Bemerken, er könne „solchen Hauspropheten nicht" bei sich haben. In der Folge hat er in Görlitz gelebt; 1594 war er Meister und verheiratet. Später, „Anno 1600, im fünfundzwanzigsten Jahre seines Alters," ging ihm „zum anderen Mal" das Licht auf, in einem zweiten Gesichte der Art. Er erzählt nämlich: Er sah ein blankgescheuertes zinnernes Geräte im Zimmer, und „durch den gähligen Anblick des lieblichen jovialen Scheins" dieses Metalls ward er (zu einer Beschauung, und Entrückung seines astralischen Geistes) „in den Mittelpunkt der geheimen Natur" und in das Licht des göttlichen Wesens „eingeführt. Er ging vor das Tor, um sich diese Phantasie aus dem Hirne zu schlagen, in's Grüne, und" hat „doch nichtsdestoweniger solchen empfangenen Blick" in sich „je länger je mehr und klärer empfunden, also dass er vermittelst der angebildeten Signaturen oder Figuren, Lineamenten und Farben allen Geschöpfen gleichsam in das Herz und in die innerste Natur hineinsehen können (wie auch in seinem Buch 'De signatura rerum' dieser ihm eingedrückte Grund genugsam verkläret und enthalten), wodurch er mit grosser Freudigkeit überschüttet, Gott gedanket und ruhig an sein Hauswesen gegangen." Er schrieb dann später mehrere Schriften. In Görlitz hat er sein Handwerk getrieben, ist dabei geblieben und dort 1624 als Schuhmachermeister gestorben.[1])

Seine Werke sind besonders von Holländern aufgesucht und daher die meisten Ausgaben in Amsterdam gemacht, in Hamburg aber nachgedruckt. Seine erste Schrift ist die 'Aurora' oder 'Morgenröte im Aufgange', der dann viele folgten; die 'Von den drei Principien' und eine andere 'Vom dreifachen Leben des Menschen' sind unter mehreren anderen von seinen merkwürdigsten. Die Bibel hat Böhme immer gelesen. Welche Schriften er sonst gelesen hat, ist nicht bekannt. Aber eine Menge von Stellen in seinen Werken beweisen, dass er viel gelesen hat, offenbar besonders 'mystische', 'theosophische' und 'alchemistische' Schriften, zum Teil wohl des Theophrastus Paracelsus Bombastus von Hohenheim, eines Philosophen ähnlichen Calibers, aber eigentlich verworrener und ohne Böhme's Tiefe des Gemüts. Er ist von den Geistlichen vielfältig verfolgt, hat jedoch in Deutschland weniger Aufsehen erregt als in Holland und in England, wo seine Schriften vielfach aufgelegt worden sind.[2]) Es ist uns bei'm Lesen seiner Werke wunderbar zu Mute und man muss mit seinen Ideen vertraut sein, um in dieser höchst verworrenen Weise das Wahrhafte zu finden.

Der Inhalt des Philosophierens bei Jacob Böhme ist echt deutsch, denn was ihn auszeichnet und merkwürdig macht, ist das schon erwähnte 'protestantische' Princip, die Intellectualwelt in das eigene Gemüt hereinzulegen, und in seinem Selbstbewusstsein alles anzuschauen und zu wissen und zu fühlen, was sonst

---

[1]) Jacob Böhme's Leben und Schriften, Nr. I, 2—4, S. 3—4; § 6—7, S. 5; § 10—11, S. 7—8; § 28—29, S. 17—18.

[2]) Jacob Böhme's Leben und Schriften, Nr. VI, § 3—8, S. 81—87; Nr. I, § 12—17, S. 8—11.

jenseits war. Die allgemeine Idee Böhme's zeigt sich so einerseits tief und gründlich; er kommt andererseits aber, bei allem Bedürfnis und Ringen nach Bestimmung und Unterscheidung in der Entwickelung seiner göttlichen Anschauungen des Universums, nicht zur Klarheit und Ordnung. Es ist kein systematischer Zusammenhang, sondern die grösste Verworrenheit in der Abscheidung, — selbst in seiner Tabelle [1]), wo drei Nummern vorkommen:

I.

Was Gott ausser Natur und Creatur sei.

II.

Schiedlichkeit: Gott in Liebe.	Mysterium magnum.	Das I. Principium. Gott in Zorn.

III.

Gott in Zorn und Liebe.

Es zeigt sich hier kein bestimmtes Auseinanderhalten der Momente, sondern man hat nur das Gefühl des Ringens; bald sind diese bald jene Unterschiede gesetzt, und wie sie abgerissen hingestellt sind, so laufen sie auch wieder durch einander.

Die Art und Weise seiner Darstellung muss sonach 'barbarisch' genannt werden; die Ausdrucke, in seinen Werken beweisen dies, wenn er z. B. vom göttlichen 'Salitter' [2]), dem Mercurius u. s. f. spricht. Wie Böhme das Leben, die Bewegung des absoluten Wesens in's Gemüt legt, ebenso schaute er alle Begriffe in einer Wirklichkeit an, oder er gebraucht die Wirklichkeit als Begriff, d. h. gewaltsam statt Begriffsbestimmungen natürliche Dinge und sinnliche Eigenschaften, um seine Ideen darzustellen. Z. B. 'Schwefel' und dergleichen ist bei ihm nicht das Ding, das wir so heissen, sondern sein 'Wesen', oder der Begriff hat diese 'Form der Wirklichkeit'. Böhme steht im tiefsten Interesse der Idee und kämpft sich damit herum; die speculative Wahrheit, die er vortragen will, bedarf, um sich selbst zu fassen, wesentlich des Gedankens und der Fórm des Gedankens. Nur im Gedanken kann diese Einheit, in deren Mittelpunkte sein Geist steht, gefasst werden — aber gerade die Form des Gedankens ist es, die ihm fehlt. [3]) Die Formen, die er gebraucht, sind wesentlich keine Begriffsbestimmungen mehr. Es sind sinnliche, chemische Bestimmingen einerseits, so Qualitäten: 'Herbe', 'Süss', 'Sauer', 'Grimmig'; dann Empfindungen, wie 'Zorn', 'Liebe'; ferner 'Tinctur', 'Essenz', 'Qual' u. s. f. Diese sinnlichen Formen behalten bei ihm aber nicht die eigentümliche sinnliche Bedeutung, sondern er gebraucht sie, um den Gedanken Worte zu geben. Es erhellt aber sogleich, wie die Darstellung gewaltsam erscheinen muss, indem nur der Gedanke der Einheit fähig ist. Es sieht also kraus aus, wenn man von der 'Bitterkeit Gottes', vom 'Schrack', 'Blitz' liest; man muss die Idee vorher haben, und ahnet sie dann freilich darin. Das Andere aber ist, dass Böhme als Form der Idee die christ-

---

[1]) 'Theosophische Sendbriefe', 47. Brief (Werke Hamburg 1715. 4.), S. 3879.

[2]) *D. h. Salniter, oder 'Neutralen'.* (B.)

[3]) *Die Böhme'sche Weisheit ist nicht durch die Wissenschaftlichkeit hindurchgegangen, viel weniger zur reinen Vernunft verfeinert.* (B.)

liche Form, besonders der Dreieinigkeit, gebraucht, die ihm zunächst liegt; die sinnliche Weise und die Weise der vorstellenden Religion, sinnliche Bilder und Vorstellungen, bringt er ineinander. So ganz roh und barbarisch dies nun aber auch einerseits ist und so sehr man es nicht aushalten kann, anhaltend den Böhme zu lesen und seine Gedanken festzuhalten, — denn es geht einem immer der Kopf herum von 'Qualitäten', 'Geistern', 'Engeln', — so muss doch andererseits ebenso diese Gegenwärtigkeit anerkannt werden, in allem aus seiner Wirklichkeit, aus seinem Gemüte zu sprechen. Dieses derbe, deutsche tiefe Gemüt, das mit dem Innersten verkehrt, exerciert so eigentlich in der Tat eine ungeheure Macht und Kraft, die Wirklichkeit als Begriff zu gebrauchen, und was im Himmel vorgeht, um sich herum und in sich zu haben. Wie Hans Sachs in seiner Manier den Herrgott, Christus und den heiligen Geist nicht minder zu Spiessbürgern seines Gleichen vorgestellt hat als die Engel und die Erzväter, und sie nicht als vergangene historische genommen, ebenso Böhme.

Dem Glauben hat der Geist Wahrheit, aber in dieser Wahrheit fehlt das Moment der Gewissheit seiner selbst. Dass der Gegenstand des Christentums die Wahrheit, der Geist ist, haben wir gesehen; sie ist dem Glauben als unmittelbare Wahrheit gegeben. Er hat sie, aber bewusstlos, ohne Wissen, ohne sie als sein Selbstbewusstsein zu wissen, und weil im Selbstbewusstsein das Denken, der Begriff, wesentlich ist, — die Einheit der Entgegengesetzten bei Bruno, — so fehlt dem Glauben vorzüglich diese Einheit. Seine Momente fallen als besondere Gestalten auseinander, besonders die höchsten Momente: das Gute und das Böse, oder Gott und der Teufel. Gott 'ist' und 'auch' der Teufel; beide sind für sich. Ist Gott aber das absolute Wesen, so fragt sich: welches absolute Wesen ist dies, das alle Wirklichkeit und besonders das Böse nicht an ihm hat?[1] Böhme ist daher einesteils darauf gerichtet, die Seele des Menschen zum göttlichen Leben zu führen, in ihr selbst es hervorzubringen, den Streit in ihr selbst anzuschauen und zu ihrer Arbeit und ihrem Bemühen zu machen, und dann eben in Ansehung dieses Inhalts es herauszukriegen, wie das Böse im Guten enthalten sei, — eine Frage der jetzigen Zeit. Weil Böhme aber den Begriff nicht hat und in der Gedankenbildung so weit zurück ist, stellt sich dies als ein fürchterlicher schmerzhafter Kampf seines Gemüts und Bewusstseins mit der Sprache dar, und der Inhalt dieses Kampfes ist die tiefste Idee Gottes, welche die absolutesten Gegensätze in Eins zu bringen und zu binden sucht, — nicht aber für die denkende Vernunft. Wenn man es also zusammenfassen will, so hat Böhme gerungen, da ihm Gott alles ist, das Negative, das Böse, den Teufel in und aus Gott zu begreifen, Gott als absolut zu fassen, und dieser Kampf ist der ganze Charakter seiner Schriften, wie die Qual seines Geistes. Es ist eine ungeheure wilde und rohe Anstrengung des Inneren, das zusammenzupacken, was durch seine Gestalt und

---

[1]) *„In Gott," sagt Böhme, „sind zwei Wesen einig: das ewige Licht oder das Gute und die ewige Finsternis." Und ebenso wie er, hat nachher auch Franz Baader als Anlage in Gott einen dunklen Grund angenommen, — den 'Willen' Schellings und Schopenhauers, den nur der Hegelianer als 'absolute Negativität' oder 'Selbstverkehrung' logisch durchschaut. In theosophischer Dämmerung fahrt man fort, dualistisch von einem dunkelen und finsteren Anderen zu reden, wo doch Hegel die Selbsterhaltung in der Selbstverkehrung als das Wirkliche, Wahre und — Vernünftige zum Bewusstsein gebracht hat.* (B.)

Form so weit auseinanderliegt; in seinem starken Geiste bringt Böhme beides zusammen, und zerbricht darin alle diese unmittelbare Bedeutung der Wirklichkeit, die beides hat. Wenn er aber auch diese Bewegung, dieses Wesen des Geistes in ihm selbst, so im Inneren auffasst, so nähert sich die Bestimmung der Momente doch nur mehr der Form des Selbstbewusstseins, dem Gestaltlosen, dem Begriffe. Im Hintergrunde steht zwar der speculativste Gedanke, der aber nicht zu seiner ihm angemessenen Darstellung kommt. Auch populare, derbe Weisen der Vorstellung, eine vollkommene Parrhesie kommt vor, die uns 'gemein' erscheint. Mit dem Teufel hat er besonders viel zu tun, und er redet ihn oft an. „Komm her," sagt er, „du Schwarzhans. Was willtu? Ich will dir ein Recept verschreiben." [1]) Wie Prospero bei Shakspere — im 'Sturm' [2]) — Ariel droht, eine wurzelknorrige Eiche zu spalten und ihn tausend Jahre darin einzuklemmen, so ist Böhme's grosser Geist in die harte knorrige Eiche des Sinnlichen, — in die knorrige, harte Verwachsung der Vorstellung eingesperrt, ohne zur freien Darstellung der Idee kommen zu können.

Ich will die Hauptideen Böhme's kurz angeben, dann mehrere einzelne Formen, in die er sich herumwirft, denn er bleibt nicht bei einer Form, weil weder die sinnliche noch die religiöse genügen kann. Macht dies nun auch, dass er sich häufig wiederholt, so sind die Formen seiner Hauptvorstellungen doch auch wieder allenthalben sehr verschieden und man würde sich in seiner Arbeit täuschen, wenn man es bei Böhme unternehmen wollte, eine consequente Entwickelung seiner Vorstellungen zu geben, besonders insofern sie weiter hinausgehen. Man muss daher bei Böhme weder eine systematische Darstellung noch eine wahrhafte Hinüberführung ins Einzelne erwarten. Von seinen Gedanken lässt sich meist nicht viel sprechen, ohne die Weise seines Ausdrucks anzunehmen und die einzelnen Stellen selbst anzuführen, denn anders lässt sich's nicht ausdrücken. [3]) Die Grundidee des Jacob Böhme ist das Streben, alles in einer absoluten Einheit zu erhalten, denn er will die absolute göttliche Einheit und die Vereinigung aller Gegensätze in Gott aufzeigen. Sein Haupt-, ja man kann sagen, sein einziger Gedanke, der durch alles hindurchgeht, ist im Allgemeinen, die heilige Dreifaltigkeit in allem aufzufassen [4]), alle Dinge als ihre Enthüllung und Dar-

---

[1]) 'Trostschrift von vier Complexionen', §§ 43—64, SS. 1602—1607.

[2]) Act I, Scene 2, SS. 27—28 (übersetzt von Schlegel, Berlin 1818).

[3]) *Jetzt zu vgl. 'J. Bœhme, sein Leben und seine theosophischen Werke in geordnetem Auszuge mit Einleitung und Erläuterung' durch J. Claassen. Drei Bde Stuttgart 1885 ff.* (B.)

[4]) „*Wir Christen sagen, Gott sei dreifaltig, aber einig im Wesen. Dass aber ins gemein gesagt wird, Gott sei dreifaltig in Personen, das wird von den Unverständigen übel verstanden, — auch wohl von teils Gelehrten. Denn Gott ist keine 'Person' als nur in Christo, sondern er ist die ewig gebärende Kraft und das Reich samt allen Wesen; alles nimmt seinen Urstand von ihm. Dass aber von Gott gesagt wird, er sei 'Vater', 'Sohn', 'heiliger Geist', das ist gar recht gesagt, allein man muss es erklären, sonst begreift's das unerleuchtete Gemüt nicht. Der 'Vater' ist erstlich der Wille des Ungrundes; er ist ausser aller Natur oder Anfänge der Wille zum Ichts, der sich fasset in einer Lust zu seiner Selbstoffenbarung. Und die Lust ist des Willens oder Vaters gefasste Kraft und ist sein 'Sohn', Herz und Sitz, der erste ewige Anfang im Willen; und wird darum ein 'Sohn' genannt, dass er im Willen einen ewigen Anfang nimmt, mit des Willens Selbstfassung. So spricht sich nun der Wille durch das Fassen aus sich aus als ein Aushauchen oder Offenbarung, und dasselbe Ausgehen vom Willen im Sprechen*

stellung zu erkennen, so dass sie das allgemeine Princip ist, in welchem und durch welches alles ist und zwar so, dass alle Dinge nur diese göttliche Dreieinigkeit in sich haben, nicht als eine Drieeinigkeit der Vorstellung, sondern als die reale der absoluten Idee. Alles, was 'ist', ist nach Böhme nur diese Dreiheit; diese Drieheit ist alles.[1]) Das Universum ist ihm also Ein göttliches Leben und Offenbaren Gottes in allen Dingen, so dass näher aus dem einen Wesen Gottes, dem Inbegriff aller Kräfte und Qualitäten, der Sohn ewig geboren wird, der in jenen Kräften leuchtet; die innere Einheit dieses Lichtes mit der Substanz der Kräfte ist der Geist. Die Darstellung ist bald trüber, bald lichter. Das Weitere ist dann die Explicatión dieser Dreieinigkeit, und hier besonders treten die verschiedenen Formen ein, die er gebraucht, den Unterschied, der in ihr vorkommt, zu bezeichnen.

In der Aurora, der „Wurzel oder Mutter der Philosophie, Astrologie und Theologie", giebt er eine 'Einteilung' in der er diese Wissenschaften neben einanderstellt, jedoch ohne klare Bestimmung mehr nur von der einen zur anderen übergeht. „1) Durch die 'Philosophie' wird gehandelt von der göttlichen Kraft, was Gott sei und wie im Wesen Gottes die Natur, Sternen und 'Elementa' beschaffen sind, und woher alle Ding seinen Ursprung hat, wie Himmel und Erde beschaffen sind, auch Engel, Menschen und Teufel, dazu Himmel und Hölle, und alles, was creatürlich ist, auch was die Qualitäten in der Natur, aus rechtem Grunde in Erkenntnis des Geistes, im Trieb und Wallen Gottes. 2) Durch die 'Astrologie' wird gehandelt von den Kräften der Natur, der Sterne und Elemente, wie daraus alle Creaturen sind herkommen, wie Böses und Gutes durch sie gewirket wird in Menschen und Tieren. 3) Durch die 'Theologie' wird gehandelt von dem Reiche Christi, wie dasselbe sei beschaffen, wie es der Höllen Reich sei entgegengesetzt, auch wie es in der Natur mit der Höllen Reich kämpfet."[2])

1. Das Erste ist 'Gott, der Vater'; dieses Erste ist zugleich unterschieden in sich, und ist die Einheit dieser beiden. „Gott ist alles," sagt er, „er ist Finsternis und Licht, Liebe und Zorn, Feuer und Licht; aber er nennet sich alleine einen Gott nach dem Lichte seiner Liebe. Es ist ein ewiges Contrarium zwischen Finsternis und Licht: keines ergreifet das Andere und ist keines das Andere und ist doch nur ein einiges Wesen, aber mit der 'Qual' unterschieden; auch mit dem Willen, und ist doch kein abtrennlich Wesen. Nur Ein Principium scheidet das, dass Eines im Anderen als ein Nichts ist, 'und ist doch', aber nach dessen Eigenschaft, darinnen es ist, nicht offenbar."[3]) Mit der 'Qual' ist das ausgedrückt, was absolute, eben die selbstbewusste gefühlte Negativität heisst, das sich auf sich beziehende Negative, das darum absolute Affirmation ist. Um diesen Punkt dreht sich nun das ganze Bemühen Böhme's; das Princip des Begriffes ist in ihm durchaus lebendig, nur kann er es nicht in der Form des Gedankens aussprechen. Es kommt nämlich alles darauf an, das Negative als einfach zu den-

---

oder Hauchen ist der 'Geist' der Gottheit, oder die dritte 'Person', wie es die Alten gegeben haben. Und das Ausgehauchte ist die Weisheit." (Böhme 5 · 32 Ausg. Schiebler.) (B.)

[1]) 'Von Christi Testament der heiligen Taufe', Buch II, Cap. 1, §§ 4—5 SS. 2653—2654.

[2]) 'Morgenröte im Aufgang', Vorrede §§ 84—85, 88, S. 18.

[3]) 'Von wahrer Gelassenheit', Cap. 2, § 9—10, S. 1673.

ken, da es zugleich ein Entgegengesetztes ist [1]); so ist die Qual diese innere Zerrissenheit, und doch zugleich das Einfache. Davon leitet Böhme 'Quellen' ab, — ein gutes Wortspiel; denn die Qual, diese Negativität, geht fort in Lebendigkeit, Tätigkeit, und so bringt er es auch mit 'Qualität', woraus er 'Quallität' macht, zusammen. [2]) Die absolute Identität der Unterschiede ist durchaus bei ihm vorhanden.

a. So stellt nun Böhme Gott nicht als die leere Einheit vor, sondern als diese sich selbst teilende Einheit des absolut Entgegengesetzten; freilich eine ganz bestimmte Unterscheidung muss man da nicht erwarten. Das Erste, Eine, 'der Vater', hat zugleich die Weise des natürlichen Seins; so spricht er davon, dass Gott die einfache 'Essenz' ist, wie bei Proklos. Diese einfache Essenz nennt er das 'Verborgene', bestimmt es darum auch als das 'Temperamentum', dieselbe Einheit Verschiedener, worin Alles 'temperiert' sei Wir sehen es ihn auch den grossen 'Salitter', — bald den göttlichen, bald den Salitter der Natur, — auch 'Salniter' nennen. Wenn er, als von etwas Bekanntem, von diesem grossen 'Salitter' schwatzt, so weiss man nicht sogleich, was dies sein soll; aber es ist eine schustermässige Radebrechung des Wortes 'sal nitri', Salpeter (der im Œstreichischen noch jetzt Salniter heisst), d. h. also eben noch das 'neutrale' und in Wahrheit allgemeine Wesen. Das ist die göttliche 'Pomp': in Gott ist eine herrliche Natur, Bäume, Gewächse u. s. f. „In der göttlichen Pomp sind vornehmlich zwei Dinge zu betrachten: der Salitter, oder die göttlichen Kräfte; er gebäret sich alle Frucht; — und der Mercurius oder Schall." [3]) Dieser grosse Salitter ist nun das nicht geoffenbarte Wesen, wie die neuplatonische Einheit ohne Wissen von ihr selbst und ebenso unerkannt ist.

b. Diese erste Substanz enthält alle 'Kräfte' oder 'Qualitäten' als noch nicht geschieden; so erscheint dieser Salitter dann auch als der 'Leib Gottes', der alle Qualitäten in sich fasse. 'Qualität' ist nun bei Böhme ein Hauptbegriff und die erste Bestimmung, und von den Qualitäten fängt er in seiner Schrift 'Morgenröte im Aufgang' an. Mit der Qualität bringt er nachher auch 'Inqualieren' zusammen, und sagt daselbst: „Qualität ist die Beweglichkeit, das 'Quallen' oder Treiben eines Dinges." Diese Qualitäten will er dann bestimmen; das ist aber eine trübe Darstellung. „Als da ist die 'Hitze', die brennet, verzehret und treibet alles, das in sie kommt, das nicht ihrer Eigenschaft ist. Hinwiederum erleuchtet und wärmet sie alles, was da ist kalt, nass und finster, und machet das Weiche hart. Sie hat aber noch zwei 'Species' in sich: als nemlich das 'Licht' und die 'Grimmigkeit' " (Negativität). „Das Licht, das Herze der Hitze, ist ein lieblich, freudenreicher Anblick, eine Kraft des Lebens, — ein Stück oder Quell des himmlischen Freudenreichs; denn es machet in dieser Welt alles lebendig und beweglich; alles Fleisch, sowohl Bäume, Laub und Gras wächset in dieser Welt in Kraft des Lichtes und hat sein Leben

---

[1]) *„Denn Eins hat nichts in sich, das es wollen kann, es dupliere sich denn, dass es Zwei sei; so kann sich's auch selber in der Einheit nicht empfinden, aber in der Zweiheit empfindet sich's." (Böhme 6 : 598.)* (B.)

[2]) 'Von den drei Principien göttlichen Wesens', Cap. 10, § 42, S. 470.

[3]) 'Von der Gnadenwahl', Cap. 1, § 3—10, S. 2408—2410; Cap. 2, § 9, S. 2418; § 19—20, S. 2420; 'Schlüssel der vornehmsten Puncte und Wörter', § 2, S. 3668; § 145—146, S. 3697; 'Morgenröte', Cap. 4, § 9—21, S. 49—51; Cap. 11, § 47, S. 126—127, u. s. f.

darinnen, als in dem Guten. Hinwiederum hat sie die Grimmigkeit, dass sie brennet, verzehret und verderbet; dieselbe Grimmigkeit quellet, treibet und erhebet sich in dem Lichte und machet das Licht beweglich, ringet und kämpfet mit einander in seinem zweifachen Quell. Das Licht bestehet in Gott ohne Hitze, aber in der Natur bestehet es nicht; denn in der Natur sind alle Qualitäten in einander, nach Art und Weise, wie Gott alles ist. Gott" (der Vater) „ist das Herz" — das andere Mal ('Vom dreifachen Leben des Menschen', Cap. 4, § 68, S. 881) ist der 'Sohn' das Herz Gottes; auch wieder der 'Geist' heisst das Herz ('Morgenröte', Cap. 2, § 13, S. 29) — „oder Quellbrunn der Natur; aus ihm rühret her-alles. Nun herrschet die Hitze in allen Kräften der Natur und erwärmet alles, und ist ein Quell in allen. Das Licht aber in der Hitze giebt allen Qualitäten die Kraft, dass alles lieblich und wonnereich ist." Der Qualitäten zählt Böhme eine ganze Reihe auf: die 'kalte', 'hitzige', 'bittere', 'süsse', 'grimmige', 'herbe', 'harte', 'derbe', 'weiche' Qualität, 'Schall' u. s. w. „Die bittere Qualität ist auch in Gott, aber nicht auf Art und Weise wie im Menschen die Galle, sondern ist eine ewig währende Kraft, ein erheblicher, triumphierender Freudenquäll. Aus diesen Qualitäten sind alle Creaturen gemacht und kommen daher und leben darinnen als in ihrer Mutter." [1])

„Die Kräfte der 'Sterne' sind die 'Natur'. Alles rührt in dieser Welt von den Sternen her; das will ich dir beweisen, so du aber nicht ein Klotz bist und ein wenig Vernunft hast. So man das ganze Curriculum oder den ganzen Umcirk der Sterne betrachtet, so findet sich's bald, dass dasselbe sei die Mutter aller Dinge oder die Natur, daraus alle Dinge worden sind und darinnen alle Dinge stehen und leben, und dadurch sich alles beweget; und alle Dinge sind aus denselben Kräften gemacht und bleiben darinnen ewiglich." So sagt man, Gott sei die Realität aller Realitäten. Böhme fährt fort: „Du musst aber deinen Sinn allhier im Geist erheben und betrachten, wie die ganze Natur mit allen Kräften die in der Natur sind, darzu die Weite, Tiefe, Höhe, Himmel, Erde und alles, was darinnen ist, und über dem Himmel, sei der Leib Gottes; und die Kräfte der Sterne sind die 'Quelladern' in dem natürlichen Leibe Gottes in dieser Welt. Nicht musst du denken, dass in dem Corpus der Sterne sei die ganze triumphierende heilige Dreifaltigkeit, Gott Vater, Sohn und heiliger Geist; aber dies ist nicht also zu verstehen, dass Er 'gar nicht' sei in dem Corpus der Sterne und in dieser. — Allhier ist nun die Frage, woher denn der Himmel solche Kraft hat oder nimmt, dass er solche Beweglichkeit in der Natur machet? Hie musstu nun sehen über und ausser die Natur in die lichtheilige, triumphierende, göttliche Kraft, in die unveränderliche, heilige Dreifaltigkeit, die ist ein triumphierend, quallend, beweglich Wesen; und sind alle Kräfte darinnen, 'wie in der Natur', davon Himmel, Erde, Sterne, Elemente, Teufel, Engel, Menschen, Tier und alles worden ist, und darinnen alles stehet. So man nennet Himmel und Erde, Sterne und Elemente und alles, was darinnen ist und alles, was über allen Himmeln ist, so nennet man hiemit den ganzen Gott, der sich in diesen" vielen „oberzählten Wesen in seiner Kraft, die von ihm ausgehet, also creatürlich gemacht hat." [2])

---

1) 'Morgenröte', Cap. 1, §§ 3—7, 9—24, SS. 23—27; Cap. 2, §§ 38—40, SS. 34—35. § 1, S. 28.
2) 'Morgenröte', Cap. 2, §§ 8, 14—18, 31—33, SS. 29—34.

c. Näher bestimmt Böhme Gott, den Vater, folgendermaassen: „Wenn man nun betrachtet die ganze Natur und ihre Eigenschaft, so sihet man den Vater; wenn man anschauet den Himmel und die Sterne, so sihet man seine ewige Kraft und Weisheit. Also viel Sterne unter dem Himmel stehen, — unzählig, — also viel- und mancherlei ist Gottes des Vaters Kraft und Weisheit. Es hat jeder Stern seine eigene Qualität. Nicht musstu" aber „denken, dass jede Kraft, die im Vater ist, an einem besonderen Teil und Ort in dem Vater stehe, wie die Sterne am Himmel. Nein! Sondern der Geist zeigt, dass alle Kräfte in dem Vater," als dem Reservoir, „in einander sind, wie Eine Kraft." Dieses Ganze ist die allgemeine Kraft überhaupt, die als Gott der Vater existiert, worin die Unterschiede vereint sind; creatürlich existiert sie aber als Totalität der Sterne, also als Trennung in die verschiedenen Qualitäten. „Nicht musstu denken, dass Gott im Himmel und über dem Himmel etwan stehe und walle, wie eine Kraft und Qualität, welche keine Vernunft und Wissenschaft in sich habe, wie die Sonne, die in ihrem Cirkel herumläuft und schüttet von sich die Wärme und das Licht, es bringe gleich der Erde oder den Creaturen Schaden oder Frommen. Nein! So ist der Vater nicht, sondern ist ein allmächtiger, allweiser, allwissender, allsehender, allhörender, allriechender, allschmeckender Gott, der da ist in sich sänftig, freundlich, lieblich, barmherzig und freudenreich, ja die Freude selbst." 1)

Indem Böhme den Vater alle Kräfte nennt, unterscheidet er dieselben auch wieder als die sieben ersten Quellgeister. 2) Aber es ist da Verwirrung, keine Gedankenbestimmung, kein bestimmter Unterschied, weshalb es gerade sieben seien; dergleichen Festes findet man nicht bei ihm. Diese sieben Qualitäten sind auch die sieben 'Planeten', die im grossen Salitter Gottes arbeiten: die sieben Planeten bedeuten die sieben Geister Gottes oder die Fürsten der Engel. Aber sie sind im Vater als Eine Einheit, und diese Einheit ist ein Quellen und Gären in sich. „In Gott triumphieren alle Geister, wie Ein Geist, und ein Geist sänftiget und liebet immer den anderen, und ist nichts denn eitel Freude und Wonne. Es steht nicht ein Geist neben dem anderen, wie Sterne am Himmel, sondern alle sieben sind ineinander, wie Ein Geist. Jeder Geist in den sieben Geistern Gottes ist aller sieben Geister Gottes schwanger," jeder ist so in Gott selbst Totalität. „Einer gebäret den anderen in und durch sich selber;" dieses ist das Aufblitzen des Lebens aller Qualitäten. 3)

2. Wie das Erste das Quellen und Keimen aller Kräfte und Qualitäten war, so ist das Zweite das 'Aufgehen'. Dieses zweite Princip ist ein Hauptbegriff, welcher bei Böhme unter sehr vielen Gestaltungen und Formen erscheint: als das Wort, der 'Separator', die Offenbarung, überhaupt die Ichheit, der Quell aller Scheidung, des Willens und Insichseins, das in den Kräften der natürlichen Dinge ist, so dass aber zugleich das Licht darin aufgeht, das sie zur Ruhe zurückführt.

a. Gott, als das einfache absolute Wesen, ist nicht Gott absolut; in ihm ist nichts zu erkennen. Was wir erkennen, ist etwas Anderes; — eben dieses

1) 'Morgenröte', Cap. 3, §§ 2, 8—11, SS. 36—38.
2) Ebendaselbst, Cap. 4, §§ 5—6, S. 48; Cap. 8, § 15 — Cap. 11, § 46, SS. 78—126.
3) Ebendaselbst, Cap. 3, § 18, S. 40; Cap. 10, § 54, S. 115; §§ 39—40, S. 112; Cap. 11, §§ 7—12, SS. 119—120.

Andere ist aber in Gott selbst enthalten, als Gottes Anschauen und Erkennen. Von dem Zweiten sagt Böhme daher, eine 'Separation' habe in diesem 'Temperament' geschehen müssen: „Kein Ding kann ohne 'Widerwärtigkeit' ihm selber offenbar werden, denn so es nichts hat, das ihm widerstehet, so gehet's immerdar für sich aus, und gehet nicht wieder in sich ein. So es aber nicht wieder in sich eingehet, als in das, daraus es ist ursprünglich gegangen, so weiss es nichts von seinem Urstand." 'Urstand' gebraucht er für Substanz, und es ist Schade, dass wir diesen und so manchen anderen treffenden Ausdruck nicht gebrauchen dürfen. „Ohne die Widerwärtigkeit hätte das Leben keine Empfindlichkeit, noch Wollen, Wirken, weder Verstand noch Wissenschaft. Hätte der verborgene Gott, welcher ein einig Wesen und Wille ist, nicht mit seinem Willen aus sich, aus der ewigen Wissenschaft im Temperamento sich in 'Schiedlichkeit' des Willens ausgeführet, und dieselbe Schiedlichkeit in eine 'Infasslichkeit'" (Identität) „zu einem natürlichen und creatürlichen Leben eingeführet und dass dieselbe Schiedlichkeit im Leben nicht in Streit stünde, — wie wollte ihm der Wille Gottes, der nur einer ist, offenbar sein? Wie mag in einem einigen Willen eine Erkenntnis seiner selbst sein?"[1]) Wir sehen, Böhme ist unendlich erhaben über das leere Abstractum des höchsten Wesens u. s. f.

Böhme fährt fort: „Der Anfang aller Wesen ist das 'Wort', als das Aushauchen Gottes, und Gott ist das ewige Ein von Ewigkeit gewesen und bleibet's auch in Ewigkeit. Das Wort ist der ewige Anfang und bleibet's ewig, denn es ist die Offenbarung des ewigen Einen, damit und dadurch die göttliche Kraft in eine Wissenschaft des Etwas gebracht wird. Mit dem 'Worte' verstehen wir den offenbaren Willen Gottes, mit dem Wort 'Gott' den verborgenen Gott, daraus 'das Wort' ewig entspringet. Das Wort ist der Ausfluss des göttlichen Ein, und doch Gott selber als seine Offenbarung." Λόγος ist bestimmter als 'Wort', und es ist eine schöne Zweideutigkeit des griechischen Ausdrucks, zugleich Vernunft und Sprache zu bezeichnen.[2]) Denn Sprache ist die reine Existenz des Geistes; es ist ein Ding, das, vernommen, in sich zurückgekehrt ist. „Das Ausgeschlossene ist 'Weisheit', aller Kräfte, Farben, Tugend und Eigenschaften Anfang und Ursach."[3])

Das ist der 'Sohn', von dem Böhme sagt: „Der Sohn ist" vom Vater und „im Vater, des Vaters Herz oder Licht, und der Vater gebäret ihn von Ewigkeit zu Ewigkeit immerdar." Demnach „ist der Sohn" zwar „eine andere Person als der Vater, aber kein anderer" sondern derselbe „Gott, als der Vater," dessen Abglanz er ist.[4]) „Der Sohn ist das Herz," das Pulsierende, „im Vater. Alle Kräfte, die im Vater sind, sind des Vaters Eigentum. Der Sohn ist das Herz oder der Kern in allen Kräften; er ist aber die Ursache der quellenden Freuden in allen Kräften in dem ganzen Vater. Es steiget von ihm auf die ewige himmlische Freude und quillet in allen Kräften des Vaters, wie die Sonne das Herz der Sternen ist. Sie bedeutet recht den Sohn, der Sternen Zirk bedeutet des Vaters mancherlei Kräfte; sie erleuchtet den Himmel, die Sterne und die Tiefe

---

[1]) 'Von göttlicher Beschaulichkeit', Cap. 1, §§ 8—10, S. 1739.
[2]) *Auch die holländische 'Rede' ist eine Rede 'und' deren Vernunft.* (R.)
[3]) 'Von göttlicher Beschaulichkeit', Cap. 3, §§ 1—3, SS. 1755—1756.
[4]) 'Morgenröte', Cap. 3, §§ 33—35, S. 44. (Vergl. Rixner: 'Handbuch d. Gesch. d. Philos.' Bd. II, Anhang, S. 106, § 7.)

über der Erden, und wirket in allen Dingen, was in dieser Welt ist; sie giebt allen Sternen Licht und Kraft und 'temperiert' ihre Kraft. Der Sohn Gottes wird von allen Kräften seines Vaters von Ewigkeit, wie die Sonne aus den Sternen geboren ist, immer geboren und nicht gemacht, und ist das Herz und der Glanz aus allen Kräften. Er leuchtet in allen Kräften des Vaters und seine Kraft ist die bewegliche quällende 'Freude' in allen Kräften des Vaters, und er leuchtet in dem ganzen Vater, wie die Sonne in der ganzen Welt. Denn so der Sohn nicht in dem Vater leuchtete, so wäre der Vater ein finster Tal, denn des Vaters Kraft stiege nicht auf von Ewigkeit und könnte das göttliche Wesen nicht bestehen."[1]) Diese Lebendigkeit des Sohns is ein Hauptpunkt; über dieses Aufgehen und Manifestieren hat Böhme denn auch äusserst wichtige Bestimmungen vorgebracht.

b. „Aus solcher Offenbarung der Kräfte, darinnen sich der Wille des ewigen Ein beschauet, fliesst der 'Verstand' und die Wissenschaft des Ichts, da sich der ewige Wille im Ichts schauet." — Ichts ist ein Wortspiel mit Nichts, denn es ist eben das Negative, aber zugleich das Gegenteil des Nichts, da das Ich des Selbstbewusstseins darin liegt. Der Sohn, das Etwas, ist so Ich, Bewusstsein, Selbstbewusstsein; Gott ist also nicht nur das abstracte Neutrale, sondern auch das Sichsammeln zum Punkte des Fürsichseins. Das andere Gottes ist so das Ebenbild Gottes. „Dieses Ebenbildnis ist das 'Mysterium magnum', als der Schöpfer aller Wesen und Creaturen, denn es ist der 'Separator'" (des Ganzen) „in dem Ausfluss des Willens, welcher den Willen des ewigen Ein schiedlich machet, die Schiedlichkeit im Willen, daraus Kräfte und Eigenschaften urständen." Dieser Separator ist „zum Amtmann der Natur geordnet, mit welchem der ewige Wille alle Dinge regieret, machet, formet und bildet." — Der 'Separator' ist das Betätigende, sich Unterscheidende, und Böhme nennt dieses Ichts nun auch den 'Lucifer', den erstgeborenen Sohn Gottes, den creatürlich erstgeborenen Engel, der einer unter den sieben Geistern gewesen sei. Aber dieser Lucifer sei abgefallen und Christus an seine Stelle gekommen.[2]) Das ist der Zusammenhang des 'Teufels' mit Gott: nämlich das Anderssein, und dann das Fürsichsein, oder Für-Eines-sein, so dass das Andere für Eines sei, und dies ist der Ursprung des 'Bösen' in Gott und aus Gott. So ist dies die höchste Tiefe der Gedanken des Jacob Böhme.[3]) Diesen Abfall des

---

1) 'Morgenröte', Cap. 3, §§ 15, 18—22, SS. 39—41.

2) 'Von göttlicher Beschaulichkeit', Cap. 1, §§ 4—5, S. 1756; § 12, S. 1758; 'Morgenröte', Cap. 12, §§ 99—107, SS. 149—150; Cap. 13, §§ 92—104, 31—52, SS. 166—168, 157—160; Cap. 14, § 36, S. 178, 'Von den drei Principien göttlichen Wesens', Cap. 4, § 69, S. 406; Cap. 15, § 5. SS. 543—544.

3) „*Dieweil der Mensch nun weiss, dass er auch ein zweifacher Mensch ist, im Guten und Bösen habhaft,... so ist ihm ja hochnötig, dass er sich selbst erkennen lerne, wie er beschaffen sei, von wo ihm der gute und böse Trieb komme und was doch das Gute und Böse in ihm eigen selbst sei; auch wovon es herrühre; was doch eigentlich der Ursprung alles Guten und alles Bösen sei; wovon oder wodurch doch das Böse sei in Teufeln und Menschen, sowohl in alle Creatur kommen. Sintemal der Teufel ein heiliger Engel gewesen und der Mensch auch gut erschaffen worden ist, sich auch solche Unlust in allen Creaturen findet, dass sich alles beisset, schläget, stösset, quetschet und feindet und also ein Widerwille in allen Creaturen ist und also ein jeglicher Körper mit ihm selbst uneins ist, wie nicht allein zu sehen in lebendigen Creaturen, sondern auch in Sternen, Ele-*

Lucifer macht er so vorstellig, dass das Ichts, d. h. das Sichselbstwissen, die 'Ichheit' (ein Wort, das bei ihm vorkommt) das Sichinsichhineinimaginieren, das Sichinsichhineinbilden (das Fürsichsein), das Feuer sei, das alles in sich hineinzehre. Dieses ist das Negative im Separator, die Qual, oder es sei der 'Zorn' Gottes; dieser Zorn Gottes sei die 'Hölle' und der Teufel, der durch sich selbst sich in sich hinein imaginiere. Das ist sehr kühn und speculativ; so sucht Böhme in Gott selbst die Quelle des göttlichen Zorns nachzuweisen. Den Willen des Ichts nennt er dann auch die 'Selbheit'; es ist das Uebergehen des Ichts in Nichts, dass sich das Ich in sich hinein imaginiert. Er sagt: „Himmel und Hölle sind so fern von einander, wie Tag und Nacht, wie Ichts und Nichts." In der Tat ist hier Böhme in die ganze Tiefe des göttlichen Wesens hineingestiegen; das Böse, die Materie, oder wie es genannt worden ist, ist das 'Ich=Ich', das Fürsichsein, die wahrhafte Negativität. Früher war es das 'non ens', das selbst positiv ist, die Finsternis; die wahre Negativität ist aber das Ich. Es ist nicht etwas 'Schlechtes', weil es das Böse genannt wird: im Geist allein ist das Böse, weil es in ihm begriffen ist, wie es an sich ist. „Wo Gottes Wille in einem Dinge will, da ist Gott offenbar; in solcher Offenbarung wohnen auch die Engel. Und wo Gott in einem Dinge nicht mit des Dinges Willen will, so ist Gott alda ihm" (selbst) „nicht offenbar, sondern" (er) „wohnet" (da) „nur in sich selber, ohne Mitwirkung desselben Dinges; alsdann „ist in dem Dinge eigener Wille und wohnet der Teufel, und alles, was ausser Gott ist." [1])

Die nähere Form dieses Aufgehens trägt Böhme nun nach seiner Weise bildlich vor. Dieser „Separator führet Eigenschaften aus sich aus, davon die unendliche Vielheit entstehet und dadurch sich das ewige Ein empfindlich machet" (so dass es für Andere sei), „nicht nach der Einheit, sondern nach Ausfluss der Einheit." Eben Insichsein und Vielheit sind absolut entgegengesetzt durch den Begriff, den Böhme 'nicht' hat; Fürsichsein ist einmal Für-ein-Anderes-sein, und die 'Rücknahme' als die andere Seite. Böhme geht hin und her in scheinbaren Widersprüchen, weiss sich nicht recht zu helfen. „Allein der Ausfluss führet sich so weit bis in die grösseste 'Schärfe', bis in die feurende Art" — das dunkle 'Feuer' ohne Licht, die Finsternis, das Verschlossene, die Selbheit [2]), — „in welcher feurenden Art" aber, indem dieses Feuer sich erhebt und zuspitzt, „das ewige Ein majestätisch und ein 'Licht' wird," und dieses da ausbrechende Licht ist nun die Form, in welche das andere Princip ausgeht. Das ist die Rückkehr zum Einen. „Dadurch" (durch Feuer) „wird die ewige Kraft begierlich und wirkend. Und" (das Feuer) „ist der Urstand" (Essenz) „des empfindlichen" (empfindenden) „Lebens, da in dem Wort der Kräfte ein ewig empfind-

---

menten, Erden, Steinen, Metallen, Laub, Gras und Holz. In allen ist Gift und Bosheit; befindet sich auch, dass es also sein muss: sonst wäre kein Leben noch Beweglichkeit. Auch wäre weder Farbe, Tugend, Dickes oder Dünnes oder einigerlei Empfindnis, sondern es wäre alles ein Nichts." (WW 3 : 5—6 Ausg. Schiebler.) (B.)

1) 'Morgenröte', Cap. 13, §§ 53—64, SS. 160—162; 'Vierzig Fragen von der Seele', XII, § 4, S. 120.; 'Von sechs theosophischen Puncten', V 7, § 3, S. 1537; 'Von wahrer Gelassenheit', Cap. 1, §§ 1—7, SS. 1661—1663; 'Von göttlicher Beschaulichkeit' Cap. 1, §§ 23—26, SS. 1742—1743; 'Von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen', Cap. 16, § 49, S. 2391; 'Vom übersinnlichen Leben' §§ 41—42, S. 1696.

2) 'Von der Menschwerdung Jesu Christi', T. I, Cap. 5, § 14, S. 1323; 'Von den drei Principien göttlichen Wesens', Cap. 10, § 43, S. 470.

lich Leben urständet. Denn so das Leben keine Empfindlichkeit hätte, so hätte es kein Wollen noch Wirken; aber das 'Peinen'" — die Angst, Qual — „machet es" (alles Leben) erst „wirkend und wollend. Und das Licht solcher Anzündung durch's Feuer machet es freudenreich; denn es ist eine 'Salbung'," Freude und Lieblichkeit „der Peinlichkeit." [1])

Dieses wirft Böhme in viele Formen herum, um das 'Ichts' zu fassen, den Separator, wie er aus dem Vater sich „empöre". [2]) Die Qualitäten steigen im grossen Salitter auf, bewegen, erheben, „rügen" sich. Böhme hat da im 'Vater' die Qualität der 'Herbigkeit' und stellt dann das Hervorgehen des Ichts als ein Scharfwerden, ein Zusammenziehen vor, als einen 'Blitz', der hervorbricht. Dieses Licht ist der Lucifer. Das Fürsichsein, Sichvernehmen, nennt Böhme Zusammenziehen in Einen Punkt. Das ist Herbigkeit, Schärfe, Durchdringung, 'Grimmigkeit'; dahin gehört der Zorn Gottes, und hier fasst Böhme auf diese Weise das Andere Gottes in Gott selbst. „Dieser Quell kann angezündet werden durch die grosse Rügung und Erhebung. Durch die Zusammenziehung wird geformt das creatürliche Wesen, dass ein himmlisches Corpus" fasslich „gebildet wird. So sie" — die Herbigkeit — „aber durch Erhebung angezündet wird, — welches allein die Creaturen, die aus dem Salitter geschaffen sind, tun können, — so ist es eine brennende Quellader des Zornes Gottes. Der Blitz ist des Lichtes Mutter, denn der Blitz gebäret das Licht von sich und ist der Grimmigkeit Vater, denn die Grimmigkeit bleibet im Blitze als ein Same im Vater. Und derselbe Blitz gebäret auch den 'Ton' oder 'Schall'." — Blitz ist überhaupt das absolut Gebärende. Der Blitz ist noch mit Schmerz verbunden; das Licht ist das sich Verständigende. Die göttliche Geburt ist das Aufgehen des Blitzes, des Lebens aller Qualitäten. [3]) Dieses ist alles aus der 'Aurora'.

In den 'Quæstionibus theosophicis' gebraucht Böhme dann besonders auch für den Separator, für diesen Gegensatz, die Form von 'Ja' und 'Nein'. Er sagt: „Der Leser soll wissen, dass in Ja und Nein die Dinge bestehen, es sei göttlich, teuflisch, irdisch, oder was genannt werden mag. Das Eine, als das Ja, ist eitel Kraft und Leben und ist die Wahrheit Gottes oder Gott selber. Dieser wäre in sich selber unerkenntlich, und wäre darinnen keine Freude oder Erheblichkeit noch Empfindlichkeit" — Leben — „ohne das Nein. Das Nein ist ein 'Gegenwurf' des Ja oder der Wahrheit," — diese Negativät ist das Princip alles Wissens, Verstehens — „auf dass die Wahrheit offenbar und etwas sei, darinnen ein Contrarium sei, darinnen die ewige Liebe wirkende, empfindlich, wollende und das zu lieben sei. Und können doch nicht sagen, dass das Ja vom Nein abgesondert und 'zwei Ding' neben einander sind, sondern sie sind nur Ein Ding, scheiden sich aber selber in zwei Anfänge und machen zwei Centra, da ein jedes in sich selber wirket und will. Ausser diesen beiden, welche doch in stetem Streite stehen, wären alle Dinge ein Nichts, und stünden still ohne Bewegnis. Wenn der ewige Wille nicht selber aus sich ausflösse und führte sich in Annehmlichkeit ein, so wäre kein Gestältnis noch Unterschiedlichkeit, sondern es wären alle Kräfte" dann „nur Eine Kraft. So möchte auch kein Verständnis

---

[1]) 'Von göttlicher Beschaulichkeit', Cap. 3, § 11, S. 1757.

[2]) D. h. gebäre.

[3]) 'Morgenröte', Cap. 8, §§ 15—20, SS. 78—79; Cap. 10, § 38, S. 112; Cap. 13, §§ 69—91, SS. 152—166; Cap. 11, §§ 5—13, SS. 119—120.

sein, denn die Verständnis urständet" (hat ihre Substanz) „in der Unterschiedlichkeit der Vielheit, da eine Eigenschaft die andere sihet, probieret und will. Der ausgeflossene Wille will die Ungleichheit, auf dass er von der Gleichheit unterschieden und sein eigen Etwas sei, auf dass etwas sei, das das ewige Sehen sehe und empfinde. Und aus dem eigenen Willen entstehet das Nein, denn er führet sich in Eigenheit, als in Annehmlichkeit seiner selber. Er will Etwas sein und gleichet sich nicht mit der Einheit, denn die Einheit ist ein ausfliessend Ja, welches ewig also im Hauchen seiner selber stehet und ist eine Unempfindlichkeit, denn sie hat nichts, darinnen sie sich möge empfinden, als nur in der Annehmlichkeit des abgewichenen Willens, als in dem Nein, welches ein Gegenwurf ist des Ja, darinnen das Ja offenbar wird und darinnen es etwas hat, das es wollen kann. Und heisset das Nein darum ein Nein, dass es eine eingekehrete Begierde ist, als 'Nein-wärts' einschliessende. Der ausgeflossene begehrende Wille ist einziehend und fasset sich selber in sich; darvon kommen Gestältnisse und Eigenschaften, — Schärfe, Bewegnis und Empfindung. Die vierte Eigenschaft ist das Feuer, als der Blitz des Glanzes; das urständet in der Zusammenfügung der grossen ängstlichen Schärfe und der Einheit. Also ist's ein 'Schrack' in der Zusammenfügung, und in diesem Schrack wird die Einheit ergriffen, dass sie ein 'Blick' oder 'Glast' wird, als eine erhebliche Freude." — Das ist das 'Einschlagen' der Einheit. — „Denn also urständet das Licht mitten in der Finsternis; denn die Einheit wird zu einem Lichte, und die Annehmlichkeit des begierlichen Willens in den Eigenschaften wird zu einem Geistfeuer, welches seinen Quall und Ursprung aus der herben kalten Schärfe hat. Und darnach ist Gott ein zorniger" und „eifriger Gott" — und darin liegt das Böse. „Die erste Eigenschaft des Einziehens ist das Nein; sodann Schärfe, Härte, Empfindnis, Feuer-Quall, Hölle oder Höhle, Verborgenheit. Die fünfte Eigenschaft, die Liebe, macht im Feuer, als in der Peinlichkeit, ein ander Principium, als ein grosses Liebefeuer." [1]) Das ist die Hauptbestimmung des Zweiten. In diesen Tiefen kämpft sich Böhme herum, da es ihm an Begriffen fehlt, und nur religiöse und chemische Formen in ihm sind. Und weil er diese dann gewaltsam gebraucht, um seine Ideen auszudrücken, so geht daraus nicht nur Barbarei des Ausdrucks sondern auch Unverständlichkeit hervor.

c. „Aus diesem ewigen Wirken der Empfindlichkeit ist die sichtbare Welt entsprungen; die Welt ist das ausgeflossene Wort, welches sich in Eigenschaften eingeführet, da in Eigenschaften ist eigener Wille entstanden. Der 'Separator' hat es in ein eigen Wollen nach solcher Form gebracht." [2]) Das Weltall ist nichts anderes als eben die creatürlich gemachte Wesenheit Gottes. [3]) „Wenn du" daher „ansiehst die Tiefe" des Himmels, „die Sterne, die Elemente, die Erde" und ihre Erzeugungen, „so begreifst du mit deinen Augen" freilich „nicht die helle und klare Gottheit, ob sie wohl" auch „darinnen ist." Du siehst nur ihre creatürliche Darstellung. „So du aber deine Gedanken erhebest und

---

[1]) '177 Fragen von göttlicher Offenbarung', III, §§ 2—5, 10—16, Seite 3591—3595.

[2]) 'Von göttlicher Beschaulichkeit', Cap. 3, § 12, 14. S. 1757, 1758.

[3]) Rixner: 'Handbuch d. Gesch. d. Philos.' Bd. II, Anhang, S. 108, § 5 (nach Böhme's 'Morgenröte', Cap. 2, § 16, S. 30—31; § 33, S. 34). *Schelling*: „*Gott wird daher in der Natur gleichsam exoterisch.*" *(1, 5: 289.) Hegel*: „*Sie ist die Idee in der Form, durch den absoluten Geist als das Andere des Geistes gesetzt zu sein.*" *(10, 1; 119.)*

denkest... an den Gott, welcher in Heiligkeit in diesem All regieret, so brichstu durch den Himmel aller Himmel und ergreifest Gott bei seinem heiligen Herzen. Der Himmel Kräfte arbeiten stets in Bildnissen, Gewächsen und Farben, zu offenbaren den heiligen Gott, auf dass er erkannt werde in allen Dingen." [1])

3. Das Dritte endlich in diesen Formen der Dreifaltigkeit ist die Einheit des Lichtes, des Separator und der Kraft; dies ist nun der 'Geist', der schon zum Teil im Vorhergehenden liegt. „Alle Sterne bedeuten die Kraft des Vaters; aus ihnen ist die Sonne." Sie machen sich einen Gegenwurf der Einheit. „Nun gehet aus allen Sternen aus die Kraft, die in jedem Sterne ist; nun gehet der Sonne Kraft, Hitze und Schein auch in die Tiefe" — zu den Sternen zurück, in die Kraft des Vaters. „In der Tiefe ist aller Sterne Kraft mit der Sonne Schein und Hitze Ein Ding, eine bewegende Wallung, gleich eines Geistes. Nun ist in der ganzen Tiefe des Vaters ausser dem Sohne nichts denn die vielerlei und unermessliche Kraft des Vaters und das Licht des Sohnes; das ist in der Tiefe des Vaters ein lebendiger, allkräftiger, allwissender, allhörender, allsehender, allriechender, allschmeckender, allfühlender Geist, in dem alle Kraft und Glanz und Weisheit ist, wie in dem Vater und Sohne." [2]) Das ist die Liebe, das Besänftigen aller Kräfte durch das Licht des Sohnes. Wir sehen, dass das Sinnliche so dazu gehört.

Böhme hat wesentlich die Vorstellung „Gottes Wesen" (aus der ewigen Tiefe als Welt herausgegangen) „ist also nicht etwas Fernes, das eine sonderliche Stätte oder Ort besässe, denn" das Wesen, „der Abgrund der Natur und Creatur ist Gott selber. Du musst nicht denken, dass im Himmel etwan ein Corpus sei," — die sieben Quellgeister gebären dieses Corpus, Herze — „den man für alles Andere Gott heisse. [3]) Nein, sondern die ganze göttliche Kraft, die selber Himmel und aller Himmel Himmel ist, wird also geboren, und heisst Gott der Vater, aus dem alle Engel Gottes, auch der Menschengeist ewig geboren werden. Du kannst keinen Ort weder im Himmel noch in dieser Welt ernennen, da die göttliche Geburt nicht sei. Die Geburt der heiligen Dreifaltigkeit geschieht auch in deinem Herzen; es werden alle drei Personen in deinem Herzen geboren, Gott Vater, Sohn," und „heiliger Geist. In der göttlichen Kraft, — überall ist der Quellbrunn göttlicher Geburt; da sind schon alle sieben Quellgeister Gottes, als wenn du einen räumlichen, creatürlichen Cirkel schlössest und hättest die Gottheit darinnen." [4]) In jedem Geiste sind alle enthalten.

Diese Dreiheit ist dem Böhme das ganz allgemeine Leben in jedem Einzelnen; es ist die absolute Substanz. Er sagt: „Alle Ding in dieser Welt ist nach dem Gleichnis dieser Dreiheit worden. Ihr blinden Juden, Türken und Heiden, tut die Augen des Gemüts auf; ich muss euch an eurem Leibe und an allen natürlichen Dingen zeigen, an Menschen, Tieren, Vögeln und Würmern, sowohl an Holz, Steinen, Kraut, Laub und Gras das Gleichnis der heiligen Dreiheit in Gott.

---

[1]) 'Morgenröte', Cap. 23, §§ 11—12, S. 307—308 (vergl. Rixner: 'Handb. d. Gesch. d. Philos.' Bd. II, Anhang, S. 108, § 5); 'Theosophische Sendbriefe' I, § 5, S. 3710.

[2]) Morgenröte' Cap. 3, §§ 29—30, S. 43.

[3]) *Fichte im Jahre 1799: „Was 'sie' Gott nennen, ist 'mir' ein Götze." (5:220.)*

[4]) 'Von göttlicher Beschaulichkeit', Cap. 3, § 13, S. 1758; 'Morgenröte', Cap. 10, §§ 55. 60. 58, SS. 115. 116 (Cap. 11, § 4, S. 118).

Ihr saget, es sei ein einig Wesen in Gott, Gott habe keinen Sohn.[1]) Nun tue die Augen auf, und sihe dich selber an; ein Mensch ist nach dem Gleichnis und aus der Kraft Gottes in seiner Dreiheit gemacht. Schaue deinen inwendigen Menschen an, so wirstu dass hell und rein sehen, so du nicht ein Narr und unvernünftig Tier bist. So merke: In deinem Herzen, Adern und Hirne hastu deinen Geist; alle die Kraft, die sich in deinem Herzen, Adern und Hirne beweget, darinnen dein Leben stehet, bedeutet Gott den Vater. Aus der Kraft empöret (gebäret) sich dein Licht, dass du in derselben Kraft sihest, verstehest und weisst, was du tun sollst, denn dasselbe Licht schimmert in deinem ganzen Leibe und beweget sich der ganze Leib in Kraft und Erkenntnis; das ist der Sohn, der in dir geboren wird." Dieses Licht, dieses Sehen, Verstehen ist die zweite Bestimmung; es ist das Verhältnis zu sich selbst. „Aus deinem Lichte gehet aus in dieselbe Kraft Vernunft, Verstand, Kunst und Weisheit, den ganzen Leib zu regieren und auch alles, was ausser dem Leibe ist, zu unterscheiden. Und dieses beides ist in deinem Regimente des Gemüts ein Ding, 'dein Geist', und das bedeutet Gott, den heiligen Geist. Und der heilige Geist aus Gott herrschet auch in diesem Geiste in dir, bist du ein Kind des Lichtes und nicht der Finsternis. Nun merke: In einem Holze, Steine und Kraut sind drei Dinge, und kann nichts geboren werden oder wachsen, so unter den dreien sollte in einem Dinge nur eins aussen bleiben. Erstlich ist die Kraft, daraus ein Leib wird, es sei gleich Holz oder Stein oder Kraut; hernach ist in demselben" Ding „ein Saft, das ist das Herze eines Dinges; zum Dritten ist darinnen eine quellende Kraft, Geruch oder Geschmack, — das ist der Geist eines Dinges, davon es wächst und zunimmt; so nun unter den Dreien eins fehlt, so kann kein Ding bestehen."[2]) So betrachtet Böhme alles als diese Dreieinigkeit.

Wenn er in's 'Einzelne' kommt, sieht man, dass er trübe wird; aus der besonderen Exposition ist daher nicht viel zu schöpfen. Als Probe seiner Manier, natürliche Dinge zu begreifen, will ich nur noch ein Beispiel davon anführen, wie er, bei der weiteren Verfolgung des Seins der Natur als eines Gegenwurfs der göttlichen Wissenschaft, das, was wir Dinge nennen, als Begriffe gebraucht. Das Creatürliche, sagt er, hat „dreierlei Kräfte oder Spiritus in unterschiedenen Centris, aber in einem Corpore. Der erste und äusserliche Spiritus ist der 'grobe' Schwefel, Salz und Mercurius, der ist ein Wesen der vier Elemente" (Feuer, Wasser, Erde, Luft) „oder des Gestirnes. Er bildet das sichtbare Corpus nach der Constellation der Sterne oder Eigenschaft der Planeten und jetzt entzündeten Elemente, — der grössten Kraft des Spiritus mundi. Der 'Separator' macht die Signatur oder Bezeichnung," — die Selbheit. Das Salz, der Salitter, ist ungefähr das Neutrale, Merk (auch Mark) das Wirkende, die Unruhe gegen die Ernährung; der grobe Schwefel die negative Einheit. „Der andere Spiritus liegt im Œle des Schwefels, die fünfte Essenz, als eine Wurzel der vier Elemente. Das ist die Sänftigung und Freude des groben, peinlichen Schwefels und Salzgeistes die rechte Ursach des wachsenden Lebens, eine Freude der Natur, wie die Sonne in den Elementen ist," — das unmittelbare Lebensprincip. „In dem inwendigen Grunde jenes groben sieht man ein schön klar Corpus, darinnen das

---

[1]) *Dass Gott keinen Sohn habe, schärft namentlich Muhammad in seinen Suren wiederholentlich ein.* (B.)

[2]) 'Morgenröte", Cap. 3, §§ 36—38. 47, SS. 44—46.

eingebildete Licht der Natur vom göttlichen Ausfluss scheinet." Das Aufgenommene signiere der äussere Separator mit der Bildung und Form der Pflanze, die diese grobe Nahrung in sich nehme. „Das Dritte ist die 'Tinctur', ein geistliches Feuer und Licht, der höchste Grund, daraus die erste Schiedlichkeit der Eigenschaften im Wesen dieser Welt urständet. 'Fiat' ist das Wort eines jeden Dinges und gehöret nach ihrer Selbsteigenschaft zur Ewigkeit. Ihr Urstand ist die heilige Kraft Gottes. Der 'Ruch' " (Geruch) „ist die Empfindlichkeit dieser Tinctur. Die Elemente sind nur ein Gehäuse und Gegenwurf der inneren Kraft, eine Ursache der Bewegnis der Tinctur." [1]) Die sinnlichen Dinge verlieren ganz die Kraft dieses sinnlichen Begriffes; Böhme gebraucht sie, aber nicht als solche, zu Gedankenbestimmungen. Das macht das Harte und Barbarische der Böhme'schen Darstellung, aber zugleich die Einheit mit der Wirklichkeit und diese Gegenwart des unendlichen Wesens.

Den Gegensatz in der Creatur beschreibt Böhme nun folgendermaassen: Wenn die Natur der anfängliche Ausfluss des Separatoris ist, so sind aber im Gegenwurf göttlichen Wesens zweierlei Leben zu verstehen, ausser jenem zeitlichen ein ewiges, dem das göttliche Verständnis gegeben ist. Es steht im Grunde der ewigen geistlichen Welt, im 'Mysterio magno' göttlichen Gegenwurfs (Ichheit), ein Gehäuse göttlichen Willens, dadurch er sich offenbart und zu keiner Eigenheit eigenen Willens offenbart wird. Der Mensch eben in diesem Centrum hat beide Leben an sich; er ist aus Zeit und Ewigkeit, ist Allgemeines im „ewigen Verstand des einigen guten Willens, der ein Temperament ist; sodann der anfängliche Wille der Natur, als der Infasslichkeit der Centrorum, da sich ein jedes Centrum in der Schiedlichkeit in eine Stätte zur Ichheit und Selbwollens als ein eigen Mysterium oder Gemüt einschliesst. Jenes begehret nur einen Gegenwurf seiner Gleichheit, dieses — der selberborne, natürliche Wille in der Stätte der Selbheit der finsteren Impression — auch eine Gleichheit als einen Gegenwurf durch seine eigene Infasslichkeit; durch welches Infassen er nichts begehret als nur seiner Corporalität, als eines natürlichen Grundes." Dieses Ich, das Finstere, die Qual, das Feuer, der Zorn Gottes, das Insichsein, Insichfassen, Harte ist es nun, das in der Wiedergeburt aufgebrochen wird; das Ich wird zerbrochen, die Peinlichkeit in die wahre Ruhe gebracht, — wie das finstere Feuer in Licht ausbricht. [2])

Das sind nun die Hauptgedanken des Böhme. Die tiefsten sind das Erzeugtwerden des Lichtes als des Sohnes Gottes aus den Qualitäten, durch lebendigste Dialektik, und Gottes Diremtion seiner selbst. So wenig die Barbarei in der Ausführung zu verkennen ist, ebenso wenig ist zu verkennen die grösste Tiefe, die sich mit der Vereinigung der absolutesten Gegensätze herumgeworfen hat. Böhme fasst die Gegensätze auf das härteste, roheste, aber er lässt sich durch ihre Sprödigkeit nicht abhalten, die Einheit zu setzen. Diese rohe und barbarische Tiefe, die ohne Begriff ist, ist immer eine Gegenwart, ein aus sich selbst Sprechen, das alles in sich selbst hat und weiss. Zu erwähnen ist noch Böhme's

---

[1]) 'Von göttlicher Beschaulichkeit', Cap. 1, § 33, S, 1745; Cap. 2, § 29, S. 1754; Cap. 3, §§ 15. 18—24. 27. 29, SS. 1758—1761; 'Von den drei Principien göttlichen Wesens', Cap. 8, § 5, S. 433; 'Mysterium magnum', oder Erklärung des ersten Buches Mosis, Cap 19, § 28, S. 2830—2831.

[2]) 'Von göttlicher Beschaulichkeit', Cap. 1, §§ 23—39, SS. 1742—1746; Cap. 2, §§ 1—13. 15—30, SS. 1747—1754.

frommes Wesen, das Erbauliche, der Weg der Seele in seinen Schriften. Dies ist im höchsten Grade tief und innig, und wenn man mit seinen Formen vertraut ist, so wird man diese Tiefe und Innigkeit finden. Aber es ist eine Form, mit der man sich nicht versöhnen kann, und die keine bestimmte Vorstellung über das Detail zulässt, — wenn man auch nicht verkennen wird, welches tiefe Bedürfnis des Speculativen in diesem Menschen gelegen hat.

ZWEITER ABSCHNITT.

Periode des denkenden Verstandes.

Mit Cartesius treten wir, seit der neuplatonischen Schule und dem, was damit zusammenhängt, erst eigentlich in eine 'selbstständige' Philosophie ein, welche weiss, dass sie selbstständig aus der Vernunft kommt und dass das Selbstbewusstsein wesentliches Moment des Wahren ist. Die Philosophie auf eigenem, eigentümlichem Boden verlässt gänzlich die philosophierende Theologie, dem Principe nach, und stellt sie auf 'die andere Seite'. Hier, können wir sagen, sind wir zu Hause und können, wie der Schiffer nach langer Umherfahrt auf der ungestümen See, „Land" rufen; mit Cartesius hebt in der Tat die Bildung der neueren Zeit, das Denken der modernen Philosophie wahrhaft an, nachdem lange auf dem vorigen Wege fortgegangen worden. Der Deutsche besonders, je knechtischer er auf der einen Seite ist, desto zügelloser ist er auf der anderen; Beschränktheit und Maassloses, Originalität, ist der Satansengel, der uns mit Fäusten schlägt. In dieser neuen Periode ist das allgemeine Princip, wodurch alles in der Welt reguliert wird, das von sich ausgehende Denken, die Innerlichkeit, welche überhaupt in Rücksicht auf das Christentum aufgezeigt wurde und die das protestantische Princip ist, demzufolge das Denken allgemein zum Bewusstsein gekommen ist als das, worauf jeder Anspruch habe. Indem so das für sich seiende Denken, diese reinste Spitze der Innerlichkeit, jetzt als solches aufgestellt und festgehalten wird, so wird die tote Æusserlichkeit der Autorität zurückgesetzt und für ungehörig angesehen. Nur durch mein freies Denken in mir kann aber das Denken anerkannt und mir bewährt werden. Dies hat zugleich den Sinn, dass dieses Denken allgemeines Geschäft für die Welt und die Individuen, ja die Pflicht eines jeden ist, da alles darauf basiert, so dass, was in der Welt für etwas 'Festes' gelten soll, der Mensch durch seine Gedanken einsehen muss.[1])

---

[1]) *„In unserer Zeit findet es mehr oder weniger statt, dass die Ehrfurcht vor dem Bestehenden nicht mehr vorhanden ist und der Mensch das Geltende als seinen Willen, als das von ihm Anerkannte haben will." ('Ph. des Rechts' § 138 Zusatz.) „Das Gewissen weiss sich selbst als das Denken und dass dieses mein Denken das allein für mich Verpflichtende ist." (A. a. O. § 136 Zus.) „Das Princip der modernen Welt fordert, dass was jeder anerkennen soll sich ihm als ein Berechtigtes zeige." (A. a. O. § 317 Z.) „Was jetzt gelten soll, gilt nicht mehr durch Gewalt, wenig durch Gewohnheit und Sitte, wohl aber durch Einsicht und Gründe." (A. a. O. § 316 Z.) „Der gebildete innerlich werdende Mensch will, dass er selbst in allem sei, was er tut." (A. a. O. 107 Z.) Vgl. im vorliegenden Werk u. a. S. 336 am Fusse. — M. Sohr im Jahre 1874: „Wenn mein Denken*

Die Philosophie ist so eine allgemeine Angelegenheit geworden, über die jeder zu urteilen wisse, denn 'denkend' ist jeder von Hause aus.[1]

Wegen dieses Wiederanfangs der Philosophie findet man auch in älteren Geschichten der Philosophie aus dem siebzehnten Jahrhundert, z. B. bei Stanley, nur die Philosophie der Griechen und Römer und das Christentum macht den Beschluss, so dass in demselben und von da an keine Philosophie mehr vorhanden gewesen sei, weil sie nicht mehr nötig, indem die philosophische Theologie des Mittelalters nicht das freie, von sich ausgehende Denken zum Princip hatte. Ist dies nun aber auch jetzt philosophisches Princip geworden, so dürfen wir doch nicht erwarten, dass es sich schon methodisch aus dem Gedanken entwikkele. Das alte Vorurteil ist vorausgesetzt, dass der Mensch nur Wahrheit erlange durch das Nachdenken; dies ist schlechthin die Grundlage. Aber es ist noch nicht die Bestimmung von Gott, die Weltanschauung des erscheinenden Vielen als aus dem Denken notwendig hervorgehend aufgezeigt, sondern wir haben nur das Denken von einem Inhalte, der durch die Vorstellung, Beobachtung und Erfahrung gegeben wird.

Einerseits sehen wir eine 'Metaphysik', andererseits die besonderen 'Wissenschaften', einerseits das abstracte Denken als solches, andererseits den Inhalt desselben aus der 'Erfahrung' genommen; diese zwei Linien stehen abstract gegeneinander, teilen sich aber nicht so scharf.[2] Wir werden zwar auf den Gegensatz kommen von 'apriorischem' Denken, dass die Bestimmungen, die dem Denken gelten sollen, aus dem Denken selbst genommen sein sollen, — und der Bestimmung, dass wir aus der 'Erfahrung' anfangen, schliessen und denken müssen. Dies ist der Gegensatz von 'Rationalismus' und 'Empirismus', aber er ist ein untergeordneter, weil auch das metaphysische Philosophieren, welches nur den immanenten Gedanken gelten lassen will, nicht methodisch aus der Notwendigkeit des Denkens Entwickeltes nimmt, sondern seinen Inhalt ebenso aus der inneren oder äusseren Erfahrung schöpft und durch Nachdenken in Abstraction bringt. Die Form der Philosophie, welche durch das Denken 'zunächst' erzeugt wird, ist die der Metaphysik, als Form des denkenden Verstandes; diese Periode

---

das allein für mich Verpflichtende ist, so ist Sittlichkeit höchstens vom Philosophen zu fordern und zu erwarten." ('Trend. u. d. dial. Meth. Hegels', SS. 53—54.) Nietzsche: „Autonomie und 'sittlich' schliesst sich aus." ('Z. Geneal. der Moral'³ 62.) Ego: Die wahre Autonomie ist die Freiheit der Vernunft und das Wahre in der Sittlichkeit das Vernünftige in den Sitten, denen sich die Vernunft nicht ein für allemal preisgiebt, ohne jedoch dieselben 'auszuschliessen'. (B.)

[1]) *Jeder ist freilich von Haus aus ein Denkendes mit, allein das Denken der Meisten ist nicht ein Denken der Gescheidtesten und der Menge wird die Rede reiner Vernunft nicht verständlich; vielmehr ist die Sprache entwickelter Philosophie etwas Unverständliches sogar für die Mehrheit der jetzigen... Philosophieprofessoren. So ist die neuere Zeit als eine Zeit der Selbstständigkeit des Urteils für die noch albernere Menge eine Zeit des volkstümlichen Besserwissens und der pöbelhaften Anmaassung.* (B.)

[2]) *Die Linien Cusanus — Bruno — Böhme — Schelling — Schopenhauer — E. v. Hartmann, Bacon — Hobbes — Locke — Hume — Comte — Spencer und Descartes — Spinosa — Leibniz — Wolf — Kant — Fichte sind Linien der sich 'phantasievoll', 'erfahrungsmässig' und 'begrifflich frei' entwickelnden Ansichten, die sich nirgends trennen oder getrennt sind, und vielmehr auf endlos mannigfaltige Weise in einander überführen und übergehen, von vorn herein sogar im wahren Princip sämtlich vorausgesetzt und 'aufgehoben' sind.* (B.)

enthält als Hauptpersonen Descartes und Spinosa nebst Malebranche, ferner Locke, Leibniz und Wolf. Die andere Form ist der 'Skepticismus' und 'Kriticismus' gegen den denkenden Verstand, gegen die Metaphysik als solche und gegen das Allgemeine des Empirismus; hier werden wir von den weiteren Gestaltungen teils der schottischen, teils der deutschen, teils der französischen Philosophie reden; die französischen Materialisten kehren dann wieder zur 'Metaphysik' zurück.

ERSTES CAPITEL.

Verstandesmetaphysik.

Die Metaphysik ist die Tendenz zur 'Substanz', so dass gegen den Dualismus Eine Einheit, Ein Denken festgehalten wird, wie bei den Alten das Sein. In der Metaphysik selbst haben wir aber den Gegensatz von Substantialität und Individualität. Das Erste ist die unbefangene aber auch unkritische Metaphysik, — Descartes und Spinosa, welche die Einheit von Sein und Denken setzen; das Zweite ist Locke, der den Gegensatz selbst behandelt, indem er die metaphysische Idee der 'Erfahrung' betrachtet. Das ist der 'Ursprung' der Gedanken, ihre Berechtigung, noch nicht die Frage, ob sie an und für sich wáhr. Leibnizens Monade ist drittens die 'Totalität' der Weltanschauung.

A. ERSTE ABTEILUNG.

Wir treffen hier zuerst die 'ideæ innatæ' des Cartesius. Die spinosistische Philosophie verhält sich zweitens zur Philosophie des Cartesius nur als deren consequente Ausführung; die Methode ist eine Hauptsache. Eine Form, die dem Spinosismus an der Seite steht und auch eine vollendete Entwickelung des Cartesianismus ist, ist drittens die Weise, in der Malebranche diese Philosophie vorgestellt hat.

1. DESCARTES.

René Descartes ist ein Heros, der die Sache wieder einmal ganz von vorne angefangen und den Boden der Philosophie von neuem constituiert hat, auf den sie nun erst nach dem Verlauf von tausend Jahren zurückgekehrt ist. Die Wirkung dieses Menschen auf sein Zeitalter und die Bildung der Philosophie überhaupt kann nicht ausgebreitet genug vorgestellt werden; sie liegt vornehmlich darin, auf eine freie und einfache, zugleich populare Weise mit Hintansetzung aller 'Voraussetzung' [1]) von dem popularen Gedanken selbst und ganz einfachen

---

[1]) *Ed. Zeller über Krause: „Wo wir Beweise verlangen müssen, stossen wir nicht selten auf unbewiesene Behauptungen, auf Voraussetzungen." ('Gesch. der deutschen Ph. seit Leibniz', zw. Aufl. S. 596.) Der spätere Schelling: „Alles was in die Welt tritt, sich für sie und in ihr verwirklicht, bedarf einer Voraussetzung, eines Anfangs, der nicht das Wahre, nicht das eigentlich sein Sollende ist; dafür nun aber wird es nicht zugleich erkannt." (2, 4 : 315.) — Beiläufig gesagt, ist dem Plato das Hypothetische das zunächst als unumstösslich vorausgesetzte Allgemeine gewesen, mit dem das zu besprechende Besondere übereinzustimmen habe (Phd 100 a), obgleich er nachher von anderen gesagt hat, sie gebrauchten feste Voraussetzungen, von denen sie keinen Grund anzugeben wüssten (Staat 533 c), er seinerseits kannte schon 'erste Voraussetzungen', die selbst wieder zu untersuchen*

Sätzen angefangen und den Inhalt auf 'Gedanken' und 'Ausdehnung' oder 'Sein' geführt, dem Gedanken gleichsam diesen seinen Gegensatz hingestellt zu haben. Dieses einfache Denken erschien in Form des 'bestimmten', 'klaren' Verstandes [1]) und man kann es so nicht 'speculatives' Denken, speculative 'Vernunft' nennen. Es sind feste Bestimmungen, aber nur des 'Gedankens', von denen Cartesius fortgeht; dieses ist die Weise seiner Zeit. Was die Franzosen 'exacte Wissenschaften' nannten, Wissenschaften des bestimmten Verstandes, das hat mit dieser Zeit angefangen. Philosophie und 'exacte Wissenschaft' sind nicht getrennt gewesen und erst später trat diese Trennung beider ein.

Was das Leben des Cartesius betrifft, so ist er 1596 zu La Haye in Touraine geboren, aus einem alt adeligen Geschlecht. Er genoss die gewöhnliche Erziehung in einer Jesuitenschule, machte grosse Fortschritte, war von einem lebhaften, unruhigen Geist, griff mit einem unersättlichen Eifer nach allen Seiten hin, trieb sich in allen Systemen und Formen herum, und studierte ausser der alten Literatur besonders Philosophie, Mathematik, Chemie, Physik, Astronomie u. s. f. Aber seine Jugendstudien in der Jesuitenschule und sein ferner fortgesetztes Studium hatten ihm, nachdem er sich mit Anstrengung in ihnen herumgetrieben hatte, gegen das Studium aus Büchern eine starke Abneigung gegeben; er verliess diese Anstalt, doch wurde sein Eifer zur Wissenschaft durch diese Verwirrung und unbefriedigte Sehnsucht nur desto reger gemacht. Er ging als ein junger Mann, achtzehn Jahre alt, nach Paris, und lebte dort in der grossen Welt. Als er aber auch hier keine Befriedigung fand, verliess er bald die Gesellschaft und kehrte zu den Studien zurück. Er retirierte sich nämlich in eine Vorstadt von Paris, und lebte da im Studium der Mathematik insbesondere, allen seinen vorigen Freunden ganz verborgen, bis er nach zwei Jahren endlich von denselben hier entdeckt, hervorgezogen und wieder in die grosse Welt eingeführt wurde. Er entsagte jetzt wieder ganz dem Bücherstudium und warf sich in die Wirklichkeit. Er ging hierauf nach Holland und nahm Militärdienste; bald nachher, 1619, in dem ersten Jahre des dreissigjährigen Krieges, ging er als Freiwilliger unter die bairischen Truppen und machte mehrere Feldzüge unter Tilly mit. Manchen haben die Wissenschaften nicht befriedigt und er ist Soldat geworden, — aber nicht, weil ihm die Wissenschaften 'zu wenig', sondern weil sie ihm 'zu viel', 'zu hoch' waren. Hier in den Winterquartieren studierte Descartes fleissig, und machte z. B. in Ulm Bekanntschaft mit einem Bürger, der sehr in die Mathematik eingeweiht war. Dies war noch mehr in den Winterquartieren zu Neuburg an der Donau der Fall, wo in ihm abermals erst recht tief der Trieb erwachte, sich eine neue Bahn in der Philosophie durch Umschaffung derselben zu brechen; er gelobte der Mutter Gottes eine Wallfahrt

---

seien (Phd 107 b) und hat es ausgesprochen, dass seine dialektische Methode auf diesem Wege zum Princip schreite, indem sie die Voraussetzungen aufhebe, damit sich dasselbe bewähre. (Staat 533 c.) Aristoteles nennt einen Satz Hypothese, wenn in demselben einer von zwei Gegensätzen, das Sein z. B. oder das Nichtsein von etwas, behauptet werde (Anal. Post. 1:2, 14), und sagt gelegentlich (Anal. Pr. 1:44) von Schlüssen, die auf Voraussetzungen beruhen, sie hätten keine Gültigkeit, ausser insofern man sie wechselseitig gelten lässe. — Vgl. hier die Anmerkungen zu SS. 401 u. 403. (B.)

[1]) „*Videor pro regula generali posse statuere illud omne esse verum quod valde clare et distincte percipio.*" *Medit. III.* (B.)

nach Loretto, wenn sie ihm dieses Vorhaben gelingen lassen würde und er nun endlich ruhig zu sich selber käme. Er war auch in der Schlacht bei Prag, wo Friedrich von der Pfalz die böhmische Krone verlor. Doch da ihn der Anblick dieser wilden Scenen nicht befriedigen konnte, verliess er 1621 die Kriegsdienste und machte noch mehrere Reisen durch das übrige Deutschland, dann Polen, Preussen, die Schweiz, Italien und Frankreich. Er zog sich darauf wegen der grösseren Freiheit nach Holland zurück, um daselbst sein Vorhaben auszuführen; hier lebte er in Ruhe, von 1629 bis 1644, — eine Periode, in der er seine meisten Schriften verfasste und herausgab, und sie auch gegen die mannigfaltigen Angriffe verteidigte, die sie besonders von der Geistlichkeit erlitten. Die Königin Christine von Schweden berief ihn endlich an ihren Hof nach Stockholm, das der Sammelplatz der berühmtesten Gelehrten der damaligen Zeit war, und dort starb er 1650. [1])

Unter seinen philosophischen Schriften haben besonders diejenigen, welche die 'Grundlage' enthalten, in ihrer Darstellung etwas sehr Populares, was sie beim Beginne des Studium's sehr empfehlenswert macht; er geht ganz einfach und kindlich dabei zu Werke, es ist ein Erzählen seiner Gedanken nach einander. Professor Cousin in Paris hat Cartesius' Werke neu herausgegeben, elf Bände in Octav; der grösste Teil derselben besteht in Briefen über physicalische Gegenstände. Descartes hat der Mathematik ebenso ein neues Emporstreben gegeben als der Philosophie; mehrere Hauptmethoden sind seine Entdeckungen, worauf nachher die glänzendsten Resultate der höheren Mathematik gebaut worden sind. Seine Methode macht so noch heute eine wesentliche Grundlage der Mathematik aus, denn Descartes ist der Erfinder der analytischen Geometrie, und somit derjenige, der auch hierin der modernen Mathematik ihre Bahn angewiesen hat. Auch hat er Physik, Optik, Astronomie getrieben und darin die grössten Entdeckungen gemacht; doch diese Seite gehört nicht hierher. Auch Anwendung der Metaphysik auf kirchliche Angelegenheiten, Untersuchungen u. s. f. hat kein besonderes Interesse für uns.

1. In der Philosophie hat Cartesius eine ganz neue Wendung genommen. Mit ihm beginnt die neue Epoche der Philosophie, wodurch der Bildung das Princip ihres höheren Geistes in Gedanken, in der Form der Allgemeinheit zu fassen vergönnt war, wie Böhme es in Anschauungen, sinnlichen Formen, fasste. Descartes ging davon aus, der Gedanke müsse von sich selbst anfangen; alles bisherige Philosophieren, besonders das von der Autorität der Kirche ausging, wurde seitdem hintangestellt. [2]) Da das Denken sich hier aber eigentlich nur als abstracter Verstand gefasst hat, dem der concretere Inhalt noch drüben auf der anderen Seite steht, wurden die bestimmten Vorstellungen noch nicht aus dem Verstande abgeleitet, sondern erst empirischerweise aufgenommen. Bei der Philosophie des Cartesius ist also zu unterscheiden, was allgemeines Interesse für

---

[1]) Brucker. 'Hist. crit. phil.' T. IV, P. 2, pp. 203—217; Cartes. De Methodo, I—II (Amstelod. 1672, 4.), pp. 2—7 ('Œuvres complètes de Descartes' publiées par Victor Cousin, T. I., pp. 125—133; 'Notes sur l'éloge de Descartes' par Thomas ('Œuvres de Descartes' publiées par Cousin, T. 1), p. 83, et suiv.; Tennemann, Band X, SS. 210—216.

[2]) *Jules Simon im Jahre 1880: „Le cartésianisme comme système a péri, et pour jamais; l'esprit du cartésianisme est immortel." Schopenhauer (2 : 310): „An seinen sämtlichen Dogmen ist kein wahres Wort."* (B.)

uns hat und was nicht; jenes ist der Gang seiner Gedanken selbst, dieses die Weise, wie diese Gedanken gestellt und abgeleitet werden. Wir müssen jedoch den Gang nicht für eine consequent beweisende Methode halten; es ist zwar ein tiefer, innerer Fortgang, der aber naiv erscheint. Um des Cartesius Gedanken Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, ist es nötig, dass wir für uns vertraut sind mit der Notwendigkeit dieser Erscheinung; der Geist seiner Philosophie ist nun aber eben das Wissen, als Einheit des Denkens und Seins. Doch ist im Ganzen von seiner Philosophie wenig zu sagen.[1])

a. Dass nur vom Denken als solchem angefangen werden müsse, drückt Cartesius so aus, dass man an allem zweifeln müsse, — „De omnibus dubitandum est"[2]), und das ist ein absoluter Anfang. Zum ersten Erfordernis der Philosophie macht er somit dieses Aufheben aller Bestimmungen selbst. Dieser erste Satz hat jedoch nicht den Sinn des Skepticismus, der sich kein anderes Ziel setzt als das Zweifeln selbst, dass man stehen bleiben soll bei dieser Unentschiedenheit des Geistes, der darin seine Freiheit hat, sondern er hat vielmehr den Sinn, man müsse jedem 'Vorurteil' entsagen, — d. h. allen 'Voraussetzungen', die unmittelbar als 'wahr' angenommen werden, — und vom Denken anfangen, um erst von da aus auf etwas Festes zu kommen und einen reinen Anfang zu gewinnen. Dies ist bei den Skeptikern nicht der Fall; denn ihnen ist der Zweifel das Resultat.[3]) Aber Cartesius' Zweifeln, keine-Voraussetzung-Machen, weil nichts Festes, Sicheres sei, geschieht nicht im Interesse der Freiheit selbst als solcher, dass nichts gelte ausserhalb der Freiheit, nichts sei in Qualität eines äusserlich Objectiven. Unfest ist ihm zwar alles, insofern das Ich davon abstrahieren, d. h. denken kann; denn eben reines Denken ist Abstrahieren von Allem. Ueberwiegend aber ist im Bewusstsein der Zweck, zu etwas Festem, Objectivem zu kommen, nicht das Moment des Subjectiven, dass es von 'mir' gesetzt, erkannt, erwiesen sei. Dieses Interesse fällt jedoch mit darein, denn von meinem Denken aus will ich dahin kommen; es liegt also der Trieb der Freiheit auch dabei zu Grunde.

---

[1]) *Jules Simon im Jahre 1880: „L'autorité de la raison, la distinction de l'esprit et du corps, la création continue, — tout Descartes est dans ces trois points."* (B.)

[2]) *Abélard: „Dubitando enim ad inquisitionem venimus, inquirendo percipimus veritatem." (Prol. p. 16 ed. Cousin.) Descartes: „Supposui nulla eorum qur unquam vigilans cogitavi veriora esse quam sint ludibria somniorum. — Nec tamen in eo scepticos imitabar, qui dubitant tamen ut dubitent et præter incertitudinem nihil quærunt." ('De Methodo' 4:20, 3:18.) Kant: „Es sind also drei Stadien, welche die Philosophie zum Behuf der Metaphysik durchzugehen hatte; das erste war das Stadium des Dogmatismus, das zweite das des Skepticismus, das dritte das des Kriticismus der reinen Vernunft." (8:524.) Hegel: „Ohne die Einsicht, dass mit jeder wahren Philosophie der Skepticismus selbst aufs innigste eins ist und dass es also eine Philosophie giebt, die weder Dogmatismus noch Skepticismus und also beides zugleich ist, können alle Geschichten, Erzählungen und neue Auflagen des Skepticismus zu nichts führen." (16:84.) Eduard von Hartmann: „Mein Standpunkt stellt in methodologischer Hinsicht als Kriticismus die Synthese von Dogmatismus und Skepticismus dar." ('Neukant., Schop. und Heg.' 1877, S. 29.) Dass derselbe als absoluter Relativismus im Sinne Hegels vernünftige Einheit und Identität Entgegengesetzter sei, wurde hier nicht hinzugefügt; freilich hat E. v. H. auch ganz naiv gemeint, mit seiner Wahrscheinlichkeitslehre im verständigen Sinne des Wortes ein 'logischer' Systematiker geblieben zu sein.* (B.)

[3]) Spinosa: 'Principia philosophiæ Cartesianæ' (Benedicti de Spinoza Opera, ed. Paulus. Jenæ 1802, T. I), p. 2.

In den Sätzen, worin Cartesius in seiner Weise den Grund dieses grossen, höchst wichtigen Princips angiebt, spricht sich eben ein naives, empirisches Räsonnement aus. Nämlich: „Weil wir als Kinder geboren sind und von den sinnlichen Dingen vielerlei Urteile vorher gefällt haben, ehe wir den vollkommenen Gebrauch unserer Vernunft hatten, so werden wir durch viele Vorurteile von der Kenntnis des 'Wahren' abgestossen.[1]) Von diesen scheinen wir uns nicht anders befreien zu können, als wenn wir einmal im Leben an dem zu zweifeln streben, worin wir nur den geringsten Verdacht einer Ungewissheit haben. Ja, es wird sogar nützlich sein, alles das, woran wir zweifeln, für falsch zu halten, damit wir desto klarer das finden, was das Gewisseste und Erkennbarste sei. Doch ist dieses Zweifeln auf die Betrachtung der Wahrheit 'einzuschränken', denn was die Führung unseres Lebens betrifft, weil da oft die Gelegenheit zum Handeln vorüberginge, ehe wir uns unsere Zweifel lösen könnten, sind wir genötigt, das Wahrscheinliche zu wählen. Hier aber, wo es nur um das Suchen der Wahrheit zu tun ist, werden wir vornehmlich zweifeln, ob irgend das Sinnliche und Vorstellbare existiere, erstens weil wir finden, dass die Sinne uns oft täuschen und es der Klugheit gemäss ist, 'dem' nicht zu 'vertrauen', was uns einmal getäuscht hat, alsdann weil wir täglich im Traume Unzähliges zu fühlen oder uns vorzustellen meinen, was niemals ist, und dem Zweifelnden keine solche Zeichen erscheinen, an denen er den Schlaf vom Wachen sicher unterscheide.[2]) Wir werden hiermit auch an allem anderen zweifeln, selbst an den mathematischen Sätzen[3]), teils weil wir gesehen, dass einige sich auch in 'dem' irren, was uns für das Gewisseste gilt und gelten lassen, was uns falsch scheint, dann weil wir gehört haben, dass ein Gott ist der uns geschaffen, der alles kann, also vielleicht uns so geschaffen, dass wir irren sollen. Wenn wir uns aber einbilden, nicht von Gott sondern von irgend etwas Anderem, etwan aus uns selbst, zu existieren, so ist es um so wahrscheinlicher, dass wir so unvollkommen sind, zu irren. So viel erfahren wir aber, die Freiheit in uns zu haben, dass wir uns immer dessen enthalten können, was nicht völlig gewiss und ergründet ist."[4]) Das Bedürfnis, was bei diesen Räsonnements des Cartesius zu Grunde liegt, ist also, dass das, was als

---

1) *Cicero: „Simul atque editi in lucem et suscepti sumus, in omni continuo pravitate et in summa opinionum perversitate versamur, ut pæne cum lacte nutricis errorem suxisse videamur." ('D. T.' 3 : 2.) 'Dionysius':* Πᾶσα ἀνθρωπίνη διάνοια πλάνη τίς ἐστι, κρινομένη πρὸς τὸ σταθερὸν καὶ μόνιμον τῶν θείων καὶ τελειοτάτων νοήσεων. *('De D. N.' 7 : 1.) Eusebius:* Αἱ γὰρ ἐκ παίδων μαθήσεις συναύξουσαι τῇ ψυχῇ ἑνοῦνται αὐτῇ. *(H. E. 5 : 20, 6.) Petronius: „Quod quisque perperam didicit, in senectute confiteri non vult." (Sat. 4.) — Hegel: „Die logische Erkenntnis, wenn sie wirklich bis zur Vernunft fortgeht, muss auf das Resultat geführt werden, dass sie in der Vernunft sich vernichtet; sie muss als ihr oberstes Gesetz die Antinomie anerkennen." (1 : 274.) Renan: „L'inconséquence est un élément essentiel de toutes les choses humaines; la logique mène aux abîmes." ('Averroës et l'Averroïsme' p. 170.)*

2) *Vgl. oben die zweite Anmerkung auf S. 227.* (B.)

3) *Vgl. hier z. B. die Verhöhnung der geometrischen Axiome bei Lucian: Hermot. 74. Herbart: „Diese Welt ist eine Scheinwelt; sie gehorcht der Mathematik, und lebt wie diese von Widersprüchen." (1 : 313.)* (B.)

4) Cartes. 'Principia philosophiæ', P. I, §§ 1—6 (Amstelod. 1672, 4), pp. 1—2 (Œuvres, T. III, pp. 63—66): cf. 'Meditationes de prima philosophia', I (Amstelod. 1685, 4), pp. 5—8 (Œuvres, T. I, pp. 235—245); 'De Methodo', IV, pp. 20 (pp. 156—158).

wahr anerkannt wird, die Stellung haben soll, dass darin das Denken bei sich selbst sei. Die sogenannte unmittelbare Anschauung und innere Offenbarung, die in der neueren Zeit beliebt worden, gehören auch dahin. Weil aber in der cartesianischen Form das Princip der Freiheit als solches nicht herausgehoben ist, sind es mehr populare Gründe, die hier hervortreten.

b. Cartesius suchte etwas an sich selbst 'Gewisses' und Wahres, das weder nur wahr wäre, wie der Gegenstand des Glaubens ohne Wissen, noch die sinnliche, auch skeptische Gewissheit, die ohne Wahrheit ist. Das ganze bisherige Philosophieren war damit behaftet, etwas als wahr vorauszusetzen und zum teil, wie die neuplatonische Philosophie, die Form der Wissenschaft nicht ihrem Wesen zu geben, oder die Momente desselben nicht auseinanderzusetzen. Bei Cartesius aber ist nichts wahr, was nicht innere Evidenz im Bewusstsein hat, oder was die Vernunft nicht so deutlich und bündig erkennt, dass ein Zweifel daran schlechterdings unmöglich ist. „Indem wir so alles wegwerfen oder für falsch erklären, an dem wir auf irgend eine Weise zweifeln können, so ist es uns leicht, vorauszusetzen, dass kein Gott, kein Himmel, kein Körper, — aber darum nicht, dass 'wir' nicht seien, die wir dieses denken. Denn es ist widersprechend, zu meinen, das was denke existiere nicht. Daher ist die Erkenntnis, „ICH DENKE, ALSO BIN ICH", die erste von allen und die gewisseste, die sich jedem, der in Ordnung philosophiert, darbietet. Dies ist der beste Weg, die Natur des Geistes und seine Verschiedenheit vom Körper zu erkennen. Denn wenn wir untersuchen, wer wir sind, die wir alles, was von uns verschieden ist, als unwahr setzen können, so sehen wir deutlich, dass keine Ausdehnung noch Figur noch Ortsbewegung, noch etwas dergleichen das dem Körper zuzuschreiben ist, unsere Natur ausmache, sondern das Denken allein; dieses wird also früher und gewisser als irgend eine körperliche Sache erkannt." [1]) 'Ich' hat so hier die Bedeutung als Denken, nicht als Einzelnheit des Selbstbewusstseins. Der zweite Satz der cartesianischen Philosophie ist daher die unmittelbare Gewissheit des Denkens. Das Gewisse ist nur das Wissen als solches in seiner reinen Form als sich auf sich beziehend, und dies ist das Denken; so geht dann der unbeholfene Verstand weiter fort zum Bedürfnis des Denkens.

Cartesius fängt, wie später auch Fichte, mit dem Ich als dem schlechthin Gewissen an; ich weiss, dass sich etwas 'in mir' darstellt. Hiermit ist auf einmal die Philosophie in ein ganz anderes Feld und auf einen ganz anderen Standpunkt versetzt, nämlich in die Sphäre der Subjectivität. [2]) Es wird aufge-

---

[1]) Cartes. 'Principia philosophiæ', P. I, §§ 7—8, p. 2 (pp. 66—67).

[2]) *Schopenhauer: „Eminentes Verdienst des Cartesius, dass er zuerst die Philosophie vom Selbstbewusstsein hat ausgehen lassen; auf diesem Wege sind seitdem die echten Philosophen" — zu denen bekanntlich Fichte und Hegel nicht gehoren — „vorzüglich Locke, Berkeley und Kant, jeder auf seine Weise immer weiter gegangen." (2:368 Reclam.) Joh. Scotus Eriugena: „Ich weiss dass ich bin, und gleichwohl geht die Kenntnis meiner selbst mir nicht vorher, weil ich selber nicht etwas anderes bin als das Wissen, womit ich mich weiss; und wenn ich nicht wüsste, dass ich bin, so wüsste ich auch nicht nicht' zu wissen, dass ich bin. Mag ich also wissen oder nicht wissen, dass ich bin, so bin ich nicht ohne Wissen, da mir jedenfalls das Wissen um mein Nichtwissen bleibt. Und wenn alles, was um sein eigenes Nichtwissen wissen kann, nicht darüber in Unwissenheit bleiben kann, dass er selber 'ist', — denn was gar nicht wäre, würde auch nicht wissen können, dass es von sich selber nichts weiss, — so ist klar, dass*

geben Vorausgesetztes der Religion, nur 'das Beweisen' gesucht, nicht der absolute Inhalt, der vor der abstract unendlichen Subjectivität verschwindet. Es ist bei Cartesius ebenso dieses Gärende vorhanden, aus grossem Gefühl, aus der Anschauung zu sprechen, wie Bruno und so viele andere, jeder in seiner Weise, als Individualitäten ihre eigentümliche Weltanschauung aussprechen. Den Inhalt in sich selbst zu betrachten, ist nicht das Erste, denn von allen meinen Vorstellungen kann ich abstrahieren, nicht aber von dem Ich. Wir denken dieses und jenes. Deswegen sei es, — ist die gewöhnliche altkluge Instanz der Unfähigkeit, das aufzufassen, wovon die Rede ist; dass bestimmter Inhalt sei, ist eben das, woran zu zweifeln ist — es giebt nichts Festes. Das Denken ist das ganz Allgemeine, nicht aber bloss, weil ich abstrahieren kann, sondern eben weil Ich das Einfache, mit sich Identische ist. Das Denken ist mithin das Erste; die nächste Bestimmung, die hinzukommt, unmittelbar damit zusammenhangend, ist die Bestimmung des Seins. Das „Ich denke" enthält unmittelbar mein Sein [1]) — dies, sagt Cartesius, ist das absolute Fundament aller Philosophie. [2]) Die Bestimmung des Seins ist in meinem Ich; diese Verbindung selbst ist das Erste. Das Denken als Sein und das Sein als Denken, das ist meine Gewissheit, Ich; im berühmten „Cogito ergo sum" sind so Denken und Sein unzertrennlich verbunden. [3])

überhaupt alles dasjenige 'ist', welches 'weiss', dass es ist, oder weiss, dass es von seinem Sein nichts weiss." U. s. w. ('De D. N.' 4 : 9, p. 338 Schlüter; 2 : 55 Noack.) Augustin: „Gehe nicht hinaus, kehre zu dir selbst ein: im inneren Menschen wohnt die Wahrheit." ('De v. r.' 72.) „Jeder, der versteht, dass er zweifelt, versteht Wahres und ist dessen, was er versteht, gewiss." (A. a. O. 73.) „Auch wenn er zweifelt, lebt er; wenn er zweifelt, erinnert er sich dessen, woher er zweifelt; wenn er zweifelt, wird er sein Zweifeln verstehen, will er gewiss sein, denkt er, weiss er, dass er nicht weiss." ('De Tr.' 10 : 14.) „Du, der du dich selbst erkennen willst, weisst du dass du bist? Das weiss ich. Woher weisst du das? Das weiss ich nicht. Fühlst du dich einfach oder vielfach? Das weiss ich nicht. Weisst du, dass du dich bewegest? Nein. Weisst du, dass du denkest? Ja." ('Sol.' 2 : 1.)

1) *„Conscius sum."* (B.)

2) Cartes. 'De Methodo' IV, pp. 20—21 (p. 158); Spinosa: 'Principia philosophiæ Cartes.' p. 14.

3) *Eriugena: „Wenn ich also sage, 'ich verstehe dass ich bin', deute ich mit diesem einen Worte, dass ich Ist verstehe, drei wechselseitige Unzertrennlichkeiten an; ich sage nämlich, dass ich bin, dass ich verstehen kann, dass ich bin, und dass ich mein Sein verstehe (oder denke). — Verstehen aber könnte ich nicht, wenn ich nicht wäre." ('De D. N.' 1 : 50.) Schelling: „Das Sein ist nicht an sich abgesondert vom Denken; ebensowenig das Denken vom Sein." (1, 5 : 26.) Hegel: „Die Beziehung Entgegengesetzter." (18 : 132.) Schelling: „Die Einheit des Denkens und Seins, nicht in 'dieser' oder 'jener' Beziehung, sondern schlechthin an und für sich selbst, mithin als die Evidenz, die Wahrheit in aller Wahrheit, das rein Gewusste in allem Gewussten." (1, 4 : 364.) Hegel: „Die Einheit kann auch 'Beziehung' genannt werden." (15 : 513.) „Für Einheit würde daher insofern besser nur 'Ungetrenntheit' u. 'Untrennbarkeit' gesagt, aber damit ist nicht das 'Affirmative' der Beziehung des Ganzen ausgesprochen." (3 : 85.) „Diese Unterschiede sind 'untrennbar'; sie sind 'eins und dasselbe'." (8 : 35.) „Das Princip des Verstandes ist die abstracte Identität mit sich, nicht die concrete, dass Unterschiede in Einem sind." (12 : 236.) Ego: Identität aber ohne Weiteres, Identität in abstracto, ist Identität ohne Wirklichkeit; wirkliche Identität ist, Identität Verschiedener, concrete Identität oder Vieleinigkeit, — zunächst des Denkbaren*

Diesen Satz sieht man einerseits als einen Schluss an: aus dem Denken werde das Sein geschlossen. Und besonders hat Kant gegen diesen Zusammenhang eingewandt, im Denken sei nicht das Sein enthalten; dies sei vom Denken verschieden. Das ist richtig; aber ebenso sind sie 'unzertrennlich', d. h. sie 'machen' dennoch eine Identität' 'aus'; ihre Einheit wird durch ihre Verschiedenheit nicht gefährdet. Indessen wird dieser Ausspruch der reinen abstracten Gewissheit, die allgemeine Totalität, in der alles an sich ist, nicht bewiesen [1]); man muss diese Proposition daher nicht in einen Schluss verwandeln wollen. [2]) Cartesius sagt selbst: „Es ist ganz und gar kein Schluss. Denn dazu müsste der Obersatz sein: Alles, was denkt, existiert," — wozu die Subsumtion im Untersatz käme: Nun aber bin ich. Damit würde eben die 'Unmittelbarkeit' aufgehoben, die in dem Satze liegt. „Aber jener Obersatz" wird gar nicht aufgestellt, sondern „ist vielmehr erst ein abgeleiteter von dem ersten: Ich denke, also bin ich." [3]) Zu einem Schlusse gehören drei Glieder, hier ein Drittes, wodurch Denken und Sein vermittelt wären; so ist es aber hier nicht. Das 'Also', welches beide Seiten verbindet, ist nicht das 'Also' eines Schlusses; der Zusammenhang von Sein und Denken ist nur 'unmittelbar' gesetzt. Also diese Gewissheit ist das 'prius'; alle anderen Sätze sind später. Das denkende Subject als die einfache Unmittelbarkeit des Beimirseins ist eben dasselbe als was Sein heisst, und es ist ganz leicht, diese 'Identität' einzusehen. Als das Allgemeine ist das Denken in allem Besonderen enthalten und so die reine Beziehung auf sich selbst, das reine Einssein mit sich. Beim 'Sein' muss man sich nun ebensowenig einen concreten Inhalt vorstellen, und so ist es — dieselbe unmittelbare Identität, die auch das Denken ist. 'Unmittelbarkeit' ist aber eine einseitige Bestimmung; das Denken enthält sie nicht allein, sondern auch die Bestimmung, sich mit sich selbst zu vermitteln, und dadurch, dass das Vermitteln zugleich 'Aufheben' der Vermittelung ist, ist es Unmittelbarkeit. Im Denken ist so Sein; Sein ist aber eine arme Bestimmung, ist das Abstractum von dem Concreten des Denkens. Diese Identität von Sein und Denken, welche die interessanteste Idee der neueren Zeit überhaupt ist, hat Descartes also nicht weiter nachgewiesen, son-

---

und Gedachten, wirklich Gedachten, des Denkens also und der entsprechenden Wirklichkeit. Hegel: „Das Wahre ist das Ganze." (2: 15.) „Die concrete Identität ist, dass Unterschiede in Einem sind." (A. a. O.) (B.)

[1]) Cartes. 'De Methodo' IV, p. 21 (p. 159); Epistol. T. I. ep. 118 (Amstelod. 1682, 4), p. 379 (Œuvres, T. IX, pp. 442—443).

[2]) *Das hat sich der Verstand wieder zum neuen Tadel — der 'Hegelei' gemerkt: jetzt heisst es wieder, die absolut idealistische Einheit oder Identität des Denkens und Seins sei blosse 'Voraussetzung'. In reiner Vernunft freilich wird die 'Voraussetzung' als Vieleinigkeit des unbewiesenen Denkens und Redens vom nicht 'Gegenwärtigen' als Vieleinigkeit des Apriorischen und Aposteriorischen gewusst und 'nach wie vor' bedacht, dass das Denken, obzwar mit sich identisch, die Differenz an ihm hat und nicht bloss Denken sondern auch Sein enthält: Sein ohne Weiteres, sagt Vernunft, ist Sein ohne... Denkbarkeit, und das Sein, von dem die Rede sein kann, ist von dem Denken unzertrennlich, bzw. mit demselben Eins. Thomas aber sagt: „Opposita sunt circa idem." (S. Th. 1; 17, 1.) „Entgegengesetzte beziehen sich auf dasselbe." Und man frage sich einmal, ob diese Identität Entgegengesetzter verständigerweise zu beweisen oder zu verneinen, und nicht vielmehr, ohne auch nur 'setzbar' zu sein, vernünftig zu... bewähren sei.* (B.)

[3]) Cartes. 'Responsiones ad sec. objectiones, adjunctæ Meditationibus de prima philosophia', p. 74 (p. 427); Spinosa: 'Principia philosophiæ Cartes.', pp. 4—5.

dern sich einzig und allein auf das Bewusstsein berufen, und sie einstweilen vorangestellt. Denn bei ihm ist das Bedürfnis noch gar nicht vorhanden, die Unterschiede aus dem „Ich denke" zu entwickeln; Fichte ist dann erst dazu fortgegangen, aus dieser Spitze der absoluten Gewissheit alle Bestimmungen abzuleiten.[1])

So sind gegen Descartes auch andere Sätze aufgestellt worden. Gassendi[2]) z. B. macht den Einwand „Ludificor, ergo sum", Ich werde von meinem Bewusstsein zum Besten gehabt, also existiere ich; — eigentlich: also werde ich zum Besten gehabt. Dass dieser Einwurf Beachtung verdiene, hat Cartesius selbst gewusst, aber er widerlegt ihn hier selbst, indem nur das Ich, nicht der sonstige Inhalt, festzuhalten sei. Das 'Sein' nur ist identisch mit dem 'reinen' Denken, nicht der Inhalt desselben, er mag sein, welcher er will. Descartes sagt näher: „Unter dem Denken begreife ich aber das alles, was mit unserem Bewusstsein in uns vorgeht, insofern wir uns dessen bewusst sind; also auch Wollen, Vorstellen, auch Empfinden ist dasselbe was das Denken. Denn wenn ich sage Ich sehe, oder Ich gehe spazieren, Also bin ich, und dies von dem Sehen, Gehen verstehe, das mit dem Körper vollbracht wird, so ist der Schluss nicht absolut gewiss, weil, wie im Traum oft geschieht, ich meinen kann zu sehen, zu gehen, ob ich gleich die Augen nicht aufmache und mich nicht von der Stelle bewege, und vielleicht auch, wenn ich keinen Körper hätte. Aber wenn ich es von der subjectiven Empfindung oder dem Bewusstsein des Sehens oder Gehens selbst verstehe, weil sie alsdann auf den Geist bezogen wird, der allein empfindet oder denkt, er sehe oder gehe, so ist dieser Schluss alsdann ganz gewiss."[3]) „Im Traume" ist eine Weise des empirischen Räsonnements; sonst ist aber nichts dagegen einzuwenden. Im Wollen, Sehen, Hören u. s. w. ist auch das Denken enthalten; es ist absurd, zu meinen, die Seele habe das denken in einer besonderen Tasche und anderwärts das Sehen, Wollen u. s. f. Aber wenn ich sage Ich sehe, Ich gehe spazieren, so ist darin einerseits mein Bewusstsein, Ich, und somit Denken, aber andererseits ist auch Wollen, Sehen, Hören, Sehen darin, also noch eine weitere Modification des Inhalts. Wegen dieser Modification kann ich nun eben nicht sagen 'Ich gehe also bin ich', denn von der Modification kann ich ja abstrahieren, da sie nicht mehr das allgemeine Denken ist. Man muss also bloss auf das reine in diesem concreten Ich enthaltene Bewusstsein sehen. Nur wenn ich heraushebe, dass Ich darin als denkend bin, liegt darin das reine Sein, denn nur mit dem Allgemeinen ist das Sein verbunden.

„Dass das Denken," sagt Descartes, „mir gewisser ist als der Körper, liegt darin. Wenn ich daraus, dass ich die Erde berühre oder sehe, urteile, dass sie existiere, so muss ich hieraus ja noch viel mehr urteilen, dass mein Denken existiert. Denn es kann vielleicht ebenso gut sein, dass ich urteile, die Erde existiere, ob sie gleich nicht existiert, nicht aber, dass ich dies urteile und mein Geist, der dies urteilt, nicht sei."[4]) D. h. Alles, was für mich ist, kann ich

---

[1]) *Die einem im Bewusstsein gegebene Einheit nennt Fichte (1 : 121) die absolut erste und höchste und auch Schelling (4 : 364) nennt die Einheit des Denkens und Seins 'absolute Einheit' in 'intellectualer Anschauung'.* (B.)

[2]) 'Appendix ad Cartes. Meditationes, continens objectiones quint.', p. 4 (Œuvres, T. II, pp. 92—93).

[3]) Cartes. 'Principia philosophiæ', P. I, § 9, pp. 2—3 (pp. 67—68).

[4]) Cartes. 'Principia philosophiæ', P. I, § 11, p. 3 (pp. 69—70).

setzen als nichtseiend; indem ich mich' aber als nichtseiend setze, 'setze' ich selbst, oder es ist 'mein' Urteil. Denn dass ich urteile, das kann ich nicht weglassen, wenn ich auch von 'dem' abstrahieren kann, 'worüber' ich urteile. Damit hat nun die Philosophie ihren eigentlichen Boden wiedergewonnen, dass das Denken vom Denken ausgeht als einem in sich Gewissen, nicht von etwas Æusserem, nicht von etwas Gegebenem, nicht von einer Autorität, sondern schlechthin von dieser Freiheit, die im „Ich denke" enthalten ist. An allem Anderen kann ich zweifeln, an dem Dasein körperlicher Dinge, an meinem Körper selbst; oder diese Gewissheit hat nicht die Unmittelbarkeit in sich. Denn Ich ist eben die Gewissheit selbst, an allem Anderen aber ist sie nur Prädicat: mein Körper ist 'mir' gewiss; er ist nicht diese Gewissheit selbst.[1]) Gegen die Gewissheit, einen Körper zu haben, führt Descartes die empirische Erscheinung an, dass oft die Vorstellung vorhanden ist, man fühle Schmerzen in einem Gliede, das man schon lange nicht mehr hat.[2]) Was wirklich ist, sagt er, ist eine Substanz, die Seele die denkende Substanz; sie ist also für sich, von allen äusseren materiellen Dingen verschieden und unabhängig. Dass sie denkend ist, ist für sich evident: sie würde denken und existieren, wenn auch keine materiellen Dinge vorhanden wären; die Seele kann sich deswegen leichter erkennen, als ihren Körper.[3])

Alles Weitere, was wir für wahr halten können, beruht auf dieser Gewissheit;

---

[1]) Cartes. 'Respons. ad sec. object.: Rationes more geometr. dispos.', Postulata, p. 86 (pp. 454—455); Spinosa: 'Principia philosophiæ Cartes.', p. 13. „*Nihil enim tam novit mens quam id quod sibi præsto est, nec menti magis quidquam præsto est quam ipsa sibi.*" *August. de Tr. 14 : 7. — Schopenhauer: „Das Ich ist eine unbekannte Grösse, d. h. sich selber ein Geheimnis." (2 : 161; vgl. 1 : 363 u. 3 : 401. 647.) „Denn in Wahrheit bezeichnet Ich das Subjective als solches, welches daher gar nie Object werden kann, nämlich das Erkennende im Gegensatz und als Bedingung alles Erkannten." (5 : 46; vgl. N. 3 : 170.) „Die Selbsterkenntnis, welche ich von meinem Leibe als einem Ausgedehnten, Raumerfüllenden und Beweglichen habe, ist bloss mittelbar: sie ist ein Bild in meinem Gehirn, welches mittelst Sinne und Verstand zustandekommt." (2 : 316.) „Das Selbstbewusstsein ist unmittelbar." (3 : 391.) „Der ganze Process ist die Selbsterkenntnis des Willens." (2 : 303.) „Wie wird der Mensch sich seines eigenen Selbstes unmittelbar bewusst? Antwort: durchaus als eines Wollenden." (3 : 391.) „Was ist das Ding an sich? Der Wille." (1 : 175.) — Hegelisch: Sub- und objectiv beharrt das Wahre und Wirkliche in der Verkehrung, in der Selbstverkehrung. In seinem Versuch einer Geschichte der Lehre von den angeborenen Begriffen (1879) sagt freilich weiland Prof. C. B. Spruyt unter Anderem, dass Schopenhauer nichts habe wissen wollen „von den Offenbarungen, welche die theoretische Vernunft Schellings und Hegels zu geben verspreche" (S. 215), und an einer anderen Stelle des nämlichen Buches schreibt er: „Zuletzt hat man eingesehen, dass die angebliche Entwicklung der kantischen Philosophie durch Fichte, Schelling und Hegel nicht als ein Fortschritt zu betrachten ist, indem das Charakteristische derselben hauptsächlich in einer Rückkehr zum alten dogmatischen Standpunkte besteht, den Kant ein für allemal hatte verlassen wollen." (S. 203.) Spruyt hat lange genug gelebt und gedacht, um Hegel und Schopenhauer anders zu beurteilen, als er unter dem Einfluss einseitiger Schopenhauerlectüre anfangs getan hatte, wenngleich er nie so weit gekommen ist, dass er dies rund und offen nach aussen gestand.* (B.)

[2]) Cartes. 'Princip. philos.', P. IV, § 196, pp. 215—216 (pp. 507—509); 'Meditation.', VI, p. 38 (pp. 329—330); Spinosa: 'Principia philos. Cartes.', pp. 2—3.

[3]) Cartes. 'Respons. ad sec. object.': Rat. more geom. dispos., Axiomata V—VI, p. 86 (p. 453), et Propositio IV, p. 91 (pp. 464—465); 'Meditationes', II, pp. 9—14 (pp. 246—262).

denn zum Fürwahrhalten gehört Evidenz, nichts aber ist wahr, was nicht diese innere Evidenz im Bewusstsein hat. „Die Evidenz von allem beruht nun darauf, dass wir es ebenso 'klar' und 'deutlich' einsehen, als jene Gewissheit selbst, und dass es so von diesem Princip abhängt und mit ihm übereinstimmt, dass, wenn wir daran zweifeln wollten, wir auch an diesem Principe" (an unserem Ich) „zweifeln müssten." [1]) Dieses Wissen ist zwar für sich die vollkommene Evidenz, aber es ist noch nicht die Wahrheit; oder wenn wir jenes Sein als Wahrheit nehmen, so ist dies ein leerer Inhalt und um den Inhalt ist es zu tun.

c. Das Dritte ist also der Uebergang dieser Gewissheit zur 'Wahrheit', zu Bestimmtem; diesen Uebergang macht Cartesius wieder auf naive Weise, und damit betrachten wir zunächst die 'Metaphysik' desselben. Der Fortgang ist hier, dass ein Interesse entsteht für weitere Vorstellungen von der abstracten Einheit des Seins und Denkens; da geht Cartesius äusserlich reflectierend zu Werke. „Das Bewusstsein, das nur sich selbst gewiss weiss, sucht nun aber seine Kenntnis zu erweitern und findet, dass es Vorstellungen von vielen Dingen hat, in welchen Vorstellungen es sich nicht täuscht, so lange es nicht behauptet oder verneint, dass ihnen etwas Æhnliches ausser ihm entspreche." Die Täuschung bei den Vorstellungen hat erst Sinn in Beziehung auf äusserliche Existenz. „Es findet auch allgemeine Begriffe und macht daraus Beweise, die evident sind; z. B. der geometrische Satz, dass die drei Winkel im Dreieck zusammen zweien rechten gleich seien, ist eine Vorstellung, die an sich unwiderstehlich aus anderen folgt, aber bei der Reflexion, ob es solche Dinge wirklich gebe, zweifelt es daran." [2]) Es ist ja das Dreieck gar nicht gewiss, da die Ausdehnung nicht in der unmittelbaren Gewissheit meiner selbst enthalten ist. Die Seele kann sein ohne das Körperliche, und dieses ohne sie; sie sind realiter verschieden, eins denkbar ohne das andere. Die Seele denkt und erkennt also das Andere nicht ebenso deutlich als die Gewissheit ihrer selbst. [3])

Die Wahrheit alles Wissens beruht nun auf dem Beweise vom 'Dasein Gottes'. Die Seele ist eine unvollkommene Substanz, hat aber die Idee eines absolut vollkommenen Wesens in sich; diese Vollkommenheit ist nicht in ihr selbst erzeugt, eben weil sie eine unvollkommene Substanz ist; diese Idee ist also 'angeboren'. Das Bewusstsein hierüber drückt sich bei Descartes so aus, dass, so lange Gottes Dasein nicht bewiesen und eingesehen ist, die Möglichkeit bleibt, dass wir uns täuschen, weil man nicht wissen kann, ob wir nicht eine zum Irren eingerichtete Natur haben. [4]) Die Form ist etwas schief, drückt nur überhaupt den Gegensatz aus, den das Selbstbewusstsein gegen das Bewusstsein von Anderem hat, von Gegenständlichem, und es ist um die Einheit von beiden zu tun, — ob das, was im Denken ist, auch die Gegenständlichkeit habe. Diese Einheit liegt in 'Gott', oder 'ist' Gott selbst. Ich trage diese Sätze

---

[1]) Cartes. 'De Methodo', IV, p. 21 (pp. 158—159); Spinosa: 'Principia philosoph. Cartes.', p. 14.

[2]) Cartes. 'Principia philosophiæ', P. I, § 13, pp. 3—4 (pp. 71—72).

[3]) Cartes. 'Respons. ad sec. object: Rationes more geom. dispos.', Def. I, p. 85 (pp. 451—452), et Proposit. IV, p. 91 (pp. 464—465); 'Meditationes' III, pp. 15—17 (pp. 263—268).

[4]) Cartes. 'Principia philos.', P. I § 20, p. 6 (pp. 76—77); 'Meditationes', III pp. 17—25 (pp. 268—292); 'De Methodo' IV, pp. 21—22 (pp. 159—162); Spinosa: 'Principia philos. Cartes.', p. 10.

in der Weise des Cartesius vor: „Unter den verschiedenen Vorstellungen, die wir haben, ist auch die Vorstellung eines höchst intelligenten, höchst mächtigen und absolut vollkommenen Wesens, und dies ist die vorzüglichste aller Vorstellungen." — Diese allbefassende, allgemeine Vorstellung hat also das Ausgezeichnete, dass bei ihr Ungewissheit über das Sein, die bei den übrigen Vorstellungen vorkommt, nicht stattfindet. Sie hat das Eigentümliche, dass „wir darin die Existenz nicht als eine bloss mögliche und zufällige erkennen, wie in den Vorstellungen anderer Dinge, die wir deutlich wahrnehmen, sondern als eine schlechthin notwendige und ewige Bestimmung. Wie der Geist z. B. wahrnimmt, dass im Begriffe des Dreiecks enthalten ist, die drei Winkel seien zweien rechten gleich, also habe das Dreieck sie, so muss er daraus, dass er percipiert, die Existenz sei notwendig und ewig in dem Begriffe des vollkommensten Wesens enthalten, schliessen, dass das vollkommenste Wesen existiere."[1]) Zur 'Vollkommenheit' gehört nämlich auch die Bestimmung der Existenz, denn die Vorstellung von einem Nichtexistierenden ist 'weniger vollkommen'. Da haben wir also die Einheit des Denkens und Seins und den 'ontologischen' Beweis vom Dasein Gottes; dies sahen wir nun schon früher bei'm Anselm.

Der Beweis der Existenz Gottes aus seiner Idee ist hiernach: „In diesem Begriff ist das Dasein enthalten; also ist es wahr." Cartesius geht dazu näher so fort, dass er, in Weise von Erfahrungssätzen 'Axiome' aufstellt: 1°) „Es giebt verschiedene Grade der Realität oder Entität, denn die Substanz hat mehr Realität als das Accidens oder der Modus, die unendliche Substanz mehr als die endliche." 2°) „In dem Begriff eines Dinges ist die Existenz enthalten, entweder die nur mögliche oder die notwendige" — d. h. im Ich das Sein als die unmittelbare Gewissheit eines Andersseins, des dem Ich entgegengesetzten Nichtich. 3°) „Kein Ding oder keine Vollkommenheit eines Dinges, die wirklich, 'actu', existiert, kann zur Ursache ihrer Existenz das Nichts haben. Denn wenn von Nichts etwas prädiciert werden könnte, so könnte ebenso gut das Denken von ihm prädiciert werden und ich würde also sagen, ich sei nichts, indem ich denke." — Hier geht Cartesius in eine Trennung, in ein Verhältnis über, das nicht erkannt ist; es kommt der Begriff von Ursache hinzu, der wohl ein Denken ist, aber ein bestimmtes Denken. Spinosa in seiner Erläuterung sagt, „dass die Vorstellungen mehr oder weniger Realität enthalten und jene Momente ebenso viel Evidenz haben als das Denken selbst, weil sie nicht nur sagen, dass wir denken, sondern 'wie' wir denken." Aber diese bestimmten Weisen als Unterschiede in der Einfachheit des Denkens wären eben zu erweisen. Spinosa setzt noch zu diesem Uebergange hinzu, dass „die Grade der Realität, welche wir in den Ideen wahrnehmen, nicht in den Ideen sind, sofern sie nur als Arten des Denkens betrachtet werden, sondern sofern die eine eine Substanz, eine andere nur einen Modus der Substanz vorstellt; oder mit einem Worte, insofern sie als Vorstellungen von Dingen betrachtet werden." — 4°) „Die objective Realität der Begriffe" (d. h. die Entität des Vorgestellten, insofern es in dem Begriffe ist) „erfordert eine Ursache, worin dieselbe Realität nicht nur objectiv" (d. h. im Begriffe), „sondern formal oder auch 'eminenter' enthalten ist" — „formal, d. h. ebenso vollkommen, 'eminenter', vollkommener. Denn es

---

[1]) Cartes. 'Principia philos.' P. I, § 14, p. 4 (pp. 72—73).

muss wenigstens so viel in der Ursache sein, als in der Wirkung." 5°) „Die Existenz Gottes wird unmittelbar" — a priori — „aus der Betrachtung seiner Natur erkannt. Dass etwas in der Natur oder in dem Begriffe eines Dinges enthalten sei, ist so viel als sagen, dass es 'wahr' sei; die 'Existenz' ist unmittelbar in dem Begriff Gottes enthalten, es ist also wahr, von ihm zu sagen, dass eine notwendige Existenz in ihm sei. In dem Begriffe jedes Dinges ist entweder eine mögliche oder eine notwendige Existenz enthalten, eine notwendige im Begriffe Gottes, d. h. des absolut vollkommenen Wesens; denn sonst würde er als unvollkommen begriffen." [1])

Cartesius nimmt auch 'diese' Wendung. „Lehrsatz: A posteriori aus dem blossen Begriffe in uns die Existenz Gottes zu beweisen. Die objective [2]) Realität eines Begriffes erfordert eine Ursache, in welcher dieselbe Realität nicht bloss objectiv" (als im Endlichen) „sondern formaliter" (frei, rein für sich selbst, ausser uns) „oder eminenter" (als ursprünglich) „enthalten ist." (Axiom IV.) „Wir haben nun einen Begriff von Gott; seine objective Realität ist aber in uns weder formal noch 'eminenter' enthalten, und kann also nur in Gott selbst sein." [3]) Wir sehen somit, dass diese Idee bei Cartesius eine 'Voraussetzung' ist. Jetzt würde man sagen: „Wir finden diese höchste Idee in uns." Fragen wir dann, ob diese Idee existiere, so soll gerade dies die Idee sein, dass damit auch die Existenz gesetzt sei. Sagt man nämlich, es sei 'nur eine Vorstellung', so widerspricht das dem Inhalte dieser Vorstellung. Aber es befriedigt hier nicht, dass die Vorstellung so eingeführt wird: „Wir haben diese Vorstellung", dass sie mithin so als ein Vorausgesetztes erscheint. Sodann ist nicht von diesem Inhalt an ihm selbst gezeigt, dass er sich zu dieser Einheit des Denkens und Seins bestimme. Es ist also hier in der Form von Gott keine andere Vorstellung gegeben als die in „Cogito ergo sum", worin Sein und Denken unzertrennlich verbunden sind, nur jetzt in Gestalt einer Vorstellung, die ich in mir habe. Der ganze Inhalt dieser Vorstellung, der Allmächtige, Allweise u. s. f. sind Prädicate, die sich erst später ergeben; der Inhalt selbst ist der Inhalt der Idee, mit der 'Existenz' verbunden. So sehen wir diese Bestimmungen auf einander folgen in einer Weise, die empirisch ist, also nicht philosophisch beweist, — ein Beispiel, wie in der apriorischen Metaphysik überhaupt Voraussetzungen von Vorstellungen gemacht und diese gedacht werden, gerade wie es in der Empirie mit Versuchen, Beobachtungen und Erfahrungen geschieht. [4])

---

[1]) Cartes. 'Resp. ad sec. obj.: Rat. more geom. disp.', Ax. III—VI, X, Prop. I, pp. 88—89 (pp. 458—461); Spinosa: 'Princ. phil. Cart.', pp. 14—17.

[2]) *dem Bewusstsein vorschwebende, zunächst bloss in der Vorstellung gegenwärtige. „Coloratum est objectum visus," sagt irgendwo Thomas von Aquin und von Petrus Aureolus († 1321) citiert man die Wortverbindung „mentis conceptus sive notitia objectiva". Descartes: „Esse objective non aliud significat quam esse in intellectu eo modo quo objecta in illo esse solent." (Resp. ad prim. obj. in Med. de Pr. Ph.) Das Objective war den vorkantischen Denkern nichts Selbstständiges oder Substantiales, welches von ihnen vielmehr 'subjectiv' genannt wurde, indem ihnen das alte griechische* ὑποκείμενον *eben Substanz 'oder' Subject war.* (B.)

[3]) Spinosa: 'Princip. philos. Cart.', p. 20; Cartesii 'Resp. ad sec. obj.: Rat. more geom. dispos.', Propos. II, p. 89 (pp. 461—462).

[4]) *Schopenhauer: „ein so durchweg erbärmlicher Patron wie Hegel, dessen ganze Philosophasterei eigentlich eine monstrose Amplification des ontologischen Beweises war!" (3 : 24—25.) „Dazu kommt nun noch dass ihre Resultate nichts anderes sind als die Hauptsätze der Landesreligion." (Nachl. 4 : 69.) Schopenhauer hat nirgends gesagt, dass die seinigen den 'Theosóphen' anheimeln würden, was jedoch*

Cartesius fährt dann fort: „Und dies glaubt der Geist um so mehr, wenn er bemerkt, dass er die Vorstellung von keinem anderen Dinge bei sich findet, worin die Existenz als notwendig enthalten sei. Daraus wird er einsehen, dass jene Idee des höchsten Wesens nicht von ihm erdichtet, noch etwas Chimärisches, sondern eine wahrhafte und unveränderliche Natur ist, die nicht anders als existieren kann, da die notwendige Existenz in ihr enthalten ist. Unsere Vorurteile hindern uns daran, dies leicht festzuhalten, da wir gewohnt sind, bei allem Anderen die Essenz" — den Begriff[1]) — „von der Existenz zu unterscheiden." Darüber, dass das Denken nicht untrennbar sei von der Existenz, ist das gewöhnliche Gerede, wenn das wäre, was man sich denke, so würde es anders stehen. Aber man berücksichtigt hierbei nicht, dass das immer ein besonderer Inhalt ist, und darin gerade das Wesen der Endlichkeit der Dinge besteht, dass Begriff und Sein trennbar sind. Wie kann man aber von endlichen Dingen auf das Unendliche schliessen? „Ferner ist dieser Begriff," sagt Cartesius, „nicht von uns gemacht." — Es ist eine ewige Wahrheit, heisst es jetzt die in uns geoffenbart ist. — „Wir finden in uns die Perfectionen nicht, die in dieser Vorstellung enthalten sind. Also sind wir gewiss, dass eine Ursache, worin alle Perfection ist, d. h. Gott, als real existierend, sie uns gegeben, denn es ist uns gewiss, dass aus Nichts Nichts entstehe" — nach Böhme hat Gott die Materie der Welt aus sich selbst genommen, — „und was vollkommen, nicht die Wirkung von etwas Unvollkommenem sein könne. Von ihm müssen wir also in der wahrhaften Wissenschaft alle erschaffenen Dinge ableiten."[2]) Mit dem Erweise des Daseins Gottes wird zugleich die Gültigkeit und Evidenz aller Wahrheit in ihrem Ursprunge begründet. Gott als Ursache ist das Fürsichsein, die Realität, die nicht bloss die 'Entität' oder 'Existenz' im Denken ist. Eine solche Existenz, wie diese Ursache (nicht Sache überhaupt), liegt im Begriffe des Nicht-Ich, nicht jedes bestimmten Dinges, — denn diese als bestimmte sind

---

mehr oder weniger der Fall sein muss: er hasst die Götter im Singular wie im Plural (N. 4 : 255. 243), rühmt aber die Askese, freilich ohne sie zu üben, und schreibt gelegentlich: „Ich glaube, dass wenn der Tod unsre Augen schliesst, wir in einem Lichte stehen, von welchem unser Sonnenlicht nur der Schatten ist." (N 4 : 185.) „Ueberhaupt mag der Augenblick des Sterbens dem des Erwachens aus einem schweren alpgedrückten Traume ähnlich sein." (2 : 550.) Wer so redet, ist freilich weder Religionsphilosoph noch Philosoph überhaupt, sondern ein gottloser Theosoph, voller Sehnsucht und Unfertigkeit: es ist offenbar, und sogar in confesso, dass Schopenhauer's Hass wider die Hegel'sche 'Scholastik' der Widerwille eines Mysticismus ist, der den reinen Begriff nicht liebt; eben deshalb wird er, wofern ihn nur nicht der Gedanke an 'die Hegelei' ausser Fassung bringt, von der Religion häufig genug ganz 'hegelisch' reden. (B.)

1) „*Οὐσίαν, quam Plautus essentiam vocat.*" *Quinct. 3 : 6, 23. Seneca: „Cupio, si fieri potest, propitiis auribus tuis 'essentiam' dicere; si minus, dicam et iratis. Ciceronem auctorem hujus verbi habeo." (Ep. 58 : 6.) Quinctilian: „Interpretatio dura illa 'essentia' atque 'entia'." (2 : 14, 2.) — Für Thomas von Aquin sind Substanz und Essenz der Seele Eins: v. S. Th. 1 : 77, 1; Spinosa (Eth. 2 def. 2) definiert die Essenz als dasjenige, mit dem notwendig die Sache gesetzt und aufgehoben werde, von dem deren Sein also nicht zu trennen sei, und Kant (4 : 357) sagt zuletzt, das Wesen sei Princip der Möglichkeit des Dinges. Dass es folglich ermittelte Einheit in der Verschiedenheit des Seins und deshalb reale Idealität des — Begriffes zu heissen habe, hat vor Hegel keiner bedacht.* (B.)

2) Cartes. 'Principia philosophiæ', P. I. §§ 15—16. 18. 24, pp. 4—5, 7 (pp. 73—75. 78—79).

Negationen, — sondern nur in dem der reinen Existenz oder der vollkommenen Ursache. Sie ist Ursache der Wahrheit der Ideen, denn sie eben ist die Seite des Seins derselben.

d. Das Vierte ist nun, dass Cartesius behauptet: „Was uns von Gott geoffenbart ist, müssen wir glauben, ob wir es gleich nicht begreifen. Es ist nicht zu verwundern, da wir endlich, dass in Gottes Natur als unbegreiflich Unendliches ist, das über unsere Fassung geht." Dies ist denn das Hereinfallen einer gewöhnlichen Vorstellung; Böhme sagte dagegen: „Das Mysterium der Dreieinigkeit wird immer in uns geboren." Cartesius aber schliesst: „Deswegen müssen wir uns nicht mit Untersuchungen über das Unendliche ermüden, denn da wir endlich, ist es ungereimt, etwas darüber zu bestimmen." [1]) Das aber lassen wir jetzt.

„Das erste Attribut Gottes ist nun, dass er wahrhaftig ist, und der Geber alles Lichts; es ist seiner Natur also ganz zuwider, dass er uns täusche. Daher kann das Licht der Natur oder das Erkenntnisvermögen, von Gott uns gegeben, kein Object berühren, das nicht wahr wäre, insofern es von ihm" (dem Erkenntnisvermögen) „berührt wird, d. h. deutlich und klar eingesehen wird." Gott schreiben wir 'Wahrhaftigkeit' zu. Daraus folgert Cartesius also das allgemeine Band zwischen dem absoluten Erkennen und der Objectivität dessen, was wir so erkennen. Das Erkennen hat Gegenstände, hat einen Inhalt, der erkannt wird; diesen Zusammenhang heissen wir dann Wahrheit. [2]) Die Wahrhaftigkeit Gottes ist gerade diese Einheit des vom Subjecte Gedachten oder klar Eingesehenen und der äusseren Realität oder des Seienden. „Dadurch wird nun der Zweifel gehoben, als ob es sein könnte, dass das nicht wahr wäre, was uns ganz evident ist. Mathematische Wahrheiten dürfen uns also nicht mehr verdächtig sein. Ebenso, wenn wir auf das achtgeben, was wir in den Sinnen, im Wachen oder im Schlafe klar und deutlich unterscheiden, so ist es leicht, in jeder Sache zu erkennen, was in ihr Wahres ist." Da, was richtig und klar gedacht wird, auch 'ist', so spricht Cartesius damit aus, dass der Mensch durch das Denken erfahre, was in der Tat an den Dingen sei; die Quellen der Irrtümer liegen dagegen in der Endlichkeit unserer Natur. „Es ist gewiss, wegen Gottes Wahrhaftigkeit, dass das Vermögen zu percipieren und das Vermögen durch den Willen zuzustimmen, wenn es sich nur auf das klar Percipierte erstreckt, nicht auf Irrtum gehen könne. Wenn dies auch auf keine Weise bewiesen werden könnte, so ist es so fest von Natur in allen, dass, so oft wir etwas deutlich percipieren, wir ihm von selbst beistimmen, und auf keine Weise zweifeln können, ob es wahr sei." [3])

---

[1]) Cartes. 'Principia philosophiæ', P. I, §§ 24—26, pp. 7 (pp. 79—80). — *Vgl. Aristot. Eth. Nicom. 1177 b.* (B.)

[2]) *Aristoteles:* Συμπλοκὴ νοημάτων ἐστὶ τὸ ἀληθὲς ἢ ψεῦδος. (*'De An. 3:8.)* Τὸ ψεῦδος ἐν συνθέσει ἀεί. (*'De An.' 3:6.)* Δεῖ πᾶν τὸ ἀληθὲς αὐτὸ ἑαυτῷ ὁμολογούμενον εἶναι πάντῃ. (*'Anal. Pr.' 1:32.) Plotin:* Ἡ ὄντως ἀλήθεια οὐ συμφωνεῖ ἄλλῳ ἀλλ' ἑαυτῇ. *(Enn. 5:1, 2.) — Das ist schon die Einheit des Denkens und des... Anderen, welche tiefsinnige Männer wie Bachmann, K. Phil. Fischer u. Pünjer nicht als die 'Wahrheit' sondern als 'Voraussetzung' qualificiert haben, ohne freilich zu bedenken, dass die Wahrheit, die unendliche Wahrheit, in allem Vorauszusetzenden und Vorausgesetzten eben 'stecken' muss.* (B.)

[3]) Cartes. 'Principia philosophiæ' P. I, §§ 29—30. 35—36. 38. 43, pp. 8—11 (pp. 81—86, 89); 'Meditationes' IV, pp. 25—26 (pp. 293—297).

Dieses alles ist höchst schlicht hererzählt, aber es bleibt unbestimmt, formal und ohne Tiefe; es wird nur behauptet, dies 'ist' eben so. Der Gang bei Cartesius ist nur der Gang des klaren 'Verstandes'. Gewissheit ist ihm das Erste; davon aber wird kein Inhalt mit Notwendigkeit abgeleitet, weder ein Inhalt überhaupt, noch weniger seine Objectivität als unterschieden von der inneren Subjectivität des Ich. So haben wir einmal den Gegensatz des subjectiven Erkennens und der Wirklichkeit, das andere mal ihre unzertrennliche Verbindung. Im ersten Falle tritt das Bedürfnis ein, sie zu vermitteln, und als dieses Vermittelnde wird dann die Wahrhaftigkeit Gottes gesetzt, welche eben darin bestehe, dass sein Begriff unmittelbar die Realität in sich enthalte. Der Beweis dieser Einheit beruht dann aber lediglich darauf, dass gesagt wird, wir 'finden in uns' die Idee des 'Vollkommensten'; diese Vorstellung erscheint hier also nur als eine 'vorgefundene'. Daran wird gemessen die 'blosse' Vorstellung von Gott, die keine Existenz in sich enthält und es wird 'gefunden', dass sie ohne Existenz 'unvollkommen' wäre. Diese Einheit Gottes selbst, seiner Idee mit seinem Dasein, ist allerdings die Wahrhaftigkeit; an dieser haben wir eben damit den Grund, das für wahr zu halten, was für uns ebenso gewiss ist als die Wahrheit unserer selbst. In der weiteren Ausführung liegt also bei Descartes zu Grunde, dass alles nur Wahrheit habe insofern es überhaupt ein Gedachtes, Allgemeines sei. Diese Wahrhaftigkeit Gottes hat nachher ein Cartesianer, wenn man ihn anders so nennen darf, Malebranche, den man hier gleich erwähnen könnte[1]), in seiner 'Recherche de la vérité', wie wir sehen werden, noch bestimmter ausgedrückt und enger zusammengezogen.

Die Grundbestimmungen der cartesianischen Metaphysik sind so erstens, von der Gewissheit seiner selbst zur Wahrheit zu kommen, im Begriffe des Denkens das Sein zu erkennen: Indem aber in jenem Denken „Ich denke" ich ein Einzelner bin, so schwebt das Denken als ein subjectives vor; es wird daher nicht im Begriffe des Denkens selbst das Sein aufgezeigt, sondern nur überhaupt zur Trennung fortgegangen. Zweitens schwebt das Negative des Seins für das Selbstbewusstsein ebenso vor, und dieses Negative, vereinigt mit dem positiven Ich, ist als an sich vereinigt in einem Dritten, in 'Gott' gesetzt. Gott, der vorher eine sich nicht widersprechende 'Möglichkeit' war, hat jetzt für das Selbstbewusstsein gegenständliche Form, ist alle Realität, insofern sie positiv, d. h. eben Sein, Einheit des Denkens und Seins, vollkommenstes Wesen ist; eben im Negativen, im Begriffe, im Gedachtsein desselben ist das Sein enthalten. Ein Einwurf gegen diese Identität ist schon alt, auch kantisch: dass aus dem Begriffe des vollkommensten Wesens mehr nicht folgt, als dass 'im Gedanken' Dasein und vollkommenstes Wesen verknüpft sind, nicht aber 'ausser' dem Gedanken. Allein eben der Begriff des Daseins ist dieses Negative des Selbstbewusstseins, nicht ausser dem Gedanken, sondern der Gedanke von dem Ausser dem Denken.

2. Das Sein nimmt Cartesius in dem ganz 'positiven' Sinne, und hat nicht den Begriff davon, dass es 'das Negative des Selbstbewusstseins' ist; das einfache Sein, als Negatives des Selbstbewusstseins gesetzt, ist nun aber die 'Ausdehnung'. Cartesius verneint also von Gott die Ausdehnung, bleibt bei dieser Trennung stehen, verknüpft das Universum, die 'Materie', so mit Gott, dass er

---

[1]) In den Vorlesungen von 1829—1830 ist die Philosophie des Malebranche gleich hier eingeschoben. (C. L. M.)

'Schöpfer', Ursache desselben sei, und hat den richtigen Gedanken, dass die Erhaltung eine fortgesetzte Schöpfung ist, sofern die Schöpfung als Tätigkeit getrennt gesetzt wird.[1]) Cartesius führt aber eben die Ausdehnung nicht auf wahrhafte Weise in das 'Denken' zurück: die Materie, die ausgedehnten 'Substanzen', stehen den Substanzen, die einfach sind, gegenüber; sofern das Universum von Gott erschaffen ist, konnte es nicht so vollkommen sein, als seine 'Ursache'. In der Tat die Wirkung ist 'unvollkommener' als die Ursache, da sie 'Gesetztsein' ist, wenn einmal beim Verstandesbegriffe der 'Ursache' stehen geblieben wird. Die Ausdehnung ist nach Cartesius daher das Unvollkommenere, als unvollkommen aber können die ausgedehnten Substanzen nicht durch sich selbst oder ihren Begriff existieren und bestehen; sie bedürfen also jeden Moment der 'Assistenz Gottes' zu ihrer Erhaltung, und ohne dieselbe würden sie augenblicklich in Nichts zurücksinken. 'Erhaltung' aber ist unaufhörliche Wiederhervorbringung.[2])

Cartesius geht nun zu weiteren Bestimmungen fort und sagt Folgendes. „Das, was unter unser Bewusstsein fällt, betrachten wir entweder als 'Dinge', als deren 'Eigenschaften', oder als 'ewige Wahrheiten', die keine Existenz ausser unserem Denken haben," — die nicht dieser oder jener Zeit, diesem oder jenem Orte angehören. Die letzten nennt er nun uns 'eingeboren', die nicht von uns gemacht noch bloss empfunden sind[3]), sondern der ewige Begriff des Geistes selbst und die ewigen Bestimmungen seiner Freiheit, seiner selbst als seiner, sind. Von hier geht daher die Vorstellung aus, dass die Ideen 'angeboren' sind (innatæ ideæ) worüber Locke und Leibniz stritten. Der Ausdruck 'ewige Wahrheiten' ist bis auf die neuesten Zeiten ganz gebräuchlich, und bezeichnet die ganz allgemeinen Bestimmungen und Zusammenhänge, die für sich sind; 'angeboren' ist aber ein schlechter und crasser Ausdruck, weil die Vorstellung der physischen Geburt, die dabei vorschwebt, nicht für den Geist passt. Die angeborenen Ideen sind dem Cartesius nicht das Allgemeine, wie bei Plato und Späteren, sondern das was Evidenz, unmittelbare Gewissheit hat, eine unmittelbare Vielheit, die im Denken selbst gegründet ist, mannigfaltige Begriffe in der Form eines Seins, wie (nach Cicero) natürlich feste, in's Herz gepflanzte, Gefühle. Wir würden lieber sagen, es

---

[1]) *„Perspicuum enim est attendenti ad durationis naturam, eâdem plane vi et actione opus esse ad rem quamlibet singulis momentis quibus durat conservandam, quâ opus esset ad eandem de novo creandam si nondem existeret." (Cart. Med. III.) Suarez: „Deus est causa creaturarum non tantum quoad fieri, sed etiam quoad esse." ('Disp. Met.' 21 : 1, 6.) Thomas: „Conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem, sed per continuationem actionis qua dat esse." (S. Th. 1 : 104, 1.) „Eadem enim actione Deus est conservator rerum quâ et creator." (L. l.) Augustinus: „Si potentiam suam, ut ita dicam, fabricatoriam rebus subtrahat, ita non erunt sicut antequam fierent non fuerunt." ('De C. D.' 12 : 25; cf. 'de Gen. ad. lit.' 4 : 12.) Philo Judæus:* μηδεμίαν ἡμέραν ἱδρυνθῆναι παγίως δυνηθέντος ἐξ ἑαυτοῦ τοῦ γένους ἡμῶν. *(Quis r. d. h. 12.)* Τὸ γεννητὸν οὐδέποτε ἀμοιρεῖ τῶν τοῦ Θεοῦ χαρίτων, ἐπεὶ πάντως ἂν διέφθαρτο. *('De post. Caini' 43.)* Παύεται δὲ οὐδέποτε ποιῶν ὁ Θεός· ἅπασι γὰρ ἀρχὴ τοῦ δρᾶν ἐστιν. *('Leg. All.' 1 : 3.)* (B.)

[2]) Cartes. 'Principia philos.' P. I. §§ 22—23, pp. 6--7 (pp. 77—78); 'Responsiones quartæ' p. 133 (p. 70); Spinosa: 'Princip. philos. Cart.', pp. 30—31. 36. 38; Buhle: 'Geschichte der neueren Philosophie' Band III, Abt. 1, SS. 17—18.

[3]) Cartes. 'Principia philosophiæ', P. I, § 48, p. 12 (p. 92); 'Meditationes' III, p. 17 (pp. 268—269).

liege dies in der Natur, im Wesen unseres Geistes, 'begründet'.[1] Der Geist ist tätig, und verhält sich in seiner Tätigkeit auf eine bestimmte Weise; diese hat aber keinen anderen Grund als seine Freiheit. Dass dies jedoch so sei, dazu gehört mehr, als es nur zu sagen; es müsste als ein notwendiges Producieren unseres Geistes abgeleitet werden. Solche Ideen sind z. B. die logischen Gesetze „Aus Nichts wird Nichts", „Etwas kann nicht zugleich sein und nicht sein"[2]; ebenso moralische Grundsätze. Das sind 'Facta' des Bewusstseins, die Cartesius jedoch bald wieder verlässt; sie sind nur im Denken als subjectivem und er hat so noch nicht nach ihrem Inhalte gefragt.

Was nun die Dinge betrifft, zu deren Betrachtung Descartes sich wendet, 'das Andere' zu diesen ewigen Wahrheiten, so sind die allgemeinen Bestimmungen der Dinge 'Substanz', 'Dauer', 'Ordnung' u. s. f.[3] Von diesen Gedanken giebt er dann Definitionen, wie Aristoteles die Kategorien aufsucht.[4] Legte aber Cartesius auch vorhin zu Grunde, man müsse keine 'Voraussetzungen' machen, so nimmt er doch jetzt die Vorstellungen, zu denen er dann übergeht, als ein in unserem Bewusstsein 'Gefundenes' auf. Er definiert nun die Substanz so: „Unter Substanz verstehe ich nichts anderes als eine Sache (rem), die keines anderen Etwas zum Existieren bedarf, und als eine solche Substanz, die keiner anderen Sache bedarf, kann nur eine einzige angesehen werden, nämlich Gott."[5] Das ist, was Spinosa sagt; man kann sagen, es sei auch die wahrhafte Definition, die Einheit des Begriffes und der Realität. „Alle anderen" (Dinge)

---

1) *Schelling: „Es giebt also Begriffe a priori, ohne dass es 'angeborene' Begriffe gäbe, sondern unsere eigene Natur und ihr ganzer 'Mechanismus' ist das uns Angeborene." (1, 3 : 529.) Kant: „Die Kritik erlaubt schlechterdings keine anerschaffenen oder angeborenen Vorstellungen: alle insgesamt, sie mögen zur Anschauung od. zu Verstandesbegriffen gehören, nimmt sie als 'erworben' an. — Es muss aber doch ein Grund dazu im Subjecte sein, der es möglich macht, dass die gedachten Vorstellungen so und nicht anders entstehen und noch dazu auf Objecte, die noch nicht gegeben sind, bezogen werden können, und dieser Grund wenigstens ist angeboren." (6 : 37—38.) Dass dieser Begriff eines angeborenen Grundes der Vorstellungen und... Begriffe die Unmittelbarkeit und das Initium seines eigenen Princips, die Unentwickeltheit des wahren Begriffes überhaupt bezeichnete, hat sich Kant nie gesagt.* (B.)

2) Cartes. 'Principia philosophiæ', P. I, § 49, p. 13 (p. 93).

3) Ibidem, § 48, p. 12 (p. 92).

4) *Quinctilian: „Aristoteles elementa decem constituit, circa quæ versari videatur omnis quæstio." (3 : 6, 23.) Kant: „Es war ein eines scharfsinnigen Mannes würdiger Anschlag des Aristoteles, diese Grundbegriffe aufzusuchen; da er aber kein Principium hatte, so raffte er sie auf, wie sie ihm aufstiessen." (3 : 101.) O. Liebmann: „Die Kritik der reinen Vernunft will ein Inventarium der Erkenntnisse 'a priori' liefern, also gleichsam den Gattungstypus der menschlichen Intelligenz herauspræparieren." ('Zur Anal. der Wirklichk.', zw. Aufl. 1880 S. 232) Hegel: „Bekanntlich hat es sich die kantische Philosophie mit der Auffindung der Kategorien sehr bequem gemacht." (Enc. § 42 Anm.) Herbart: „Die ganze Deduction Kants liegt in den Worten 'So finden wir.' (3 : 94.) Ein schlechtes Fundament für eine Lehre, welche das Vermögen des Verstandes ausmessen sollte!" (3 : 122 Hartenstein.) Hegel: „Der Fichte'schen Philosophie bleibt das tiefe Verdienst, daran erinnert zu haben, dass die Denkbestimmungen in ihrer Notwendigkeit aufzuzeigen, dass sie wesentlich abzuleiten seien." (A. a. O.) Vgl. Fichte 1 : 478, 8 : 362 und Nachlass 2 : 391—392.* (B.)

5) *Thomas: „Substantia est ens per se subsistens; hoc autem maxime convenit Deo." (S. Th. 1 : 3, 5.)*

„können nur vermöge einer 'Concurrenz' (concursus) Gottes existieren" — was wir ausser Gott noch Substanz nennen, existiert also nicht für sich, hat seine Existenz nicht im Begriffe selbst. Das nannte man denn das 'System der Assistenz' (systema assistentiæ), welches aber — transscendent ist. Gott ist das absolut Verknüpfende von Begriff und Wirklichkeit; die Anderen, die Endlichen, die eine Grenze haben, in Abhängigkeit stehen, bedürfen eines... Anderen. „Heissen wir daher auch andere Dinge Substanzen, so kommt ihnen und Gott dieser Ausdruck nicht, wie man in den Schulen sagt, 'univocé' zu, d. h. es kann keine bestimmte Bedeutung dieses Wortes angegeben werden, die Gott und den Creaturen gemeinschaftlich wäre." [1])

„Ich anerkenne aber nicht mehr als zweierlei Gattungen der Dinge; nämlich die eine ist die Gattung der 'denkenden' und die andere Gattung der Dinge, die sich auf das 'Ausgedehnte' beziehen." Das Denken, der Begriff, Geistiges, Selbstbewusstes ist das, was bei sich ist und seinen Gegensatz am Ausgedehnten, Räumlichen, Aussereinanderseienden, Nichtbeisichselbstseienden, Unfreien hat. Dies ist der 'reale' Unterschied ('distinctio realis') der 'Substanzen': „Die eine Substanz kann deutlich und bestimmt gefasst werden ohne die andere. Die körperliche und die denkende erschaffende Substanz können aber darum unter diesen gemeinschaftlichen Begriff gefasst werden, weil sie Dinge sind, die allein Gottes Beistand zum Existieren bedürfen." Sie sind allgemeiner; die anderen endlichen Dinge bedürfen anderer Dinge, die ihre Bedingungen sind, zu ihrer Existenz. Aber die 'ausgedehnte' Substanz, das Reich der 'Natur', und die 'geistige' Substanz bedürfen einander nicht. [2]) Man kann sie Substanzen nennen, weil jedes dieser ganze Umfang, eine Totalität für sich ist. Weil nun aber, schloss Spinosa, jede Seite, sowohl das Reich des Denkens als die Natur, Ein totales System in sich ist, so sind sie auch an sich, d. h. absolut, identisch als Gott, die absolute Substanz; für den denkenden Geist ist dieses Ansich also Gott, oder ihre Unterschiede sind ideelle.

Cartesius geht vom Begriffe Gottes zum Erschaffenen, zu Denken und Ausdehnung, und von da in's Besondere über. „Die Substanzen haben nun mehrere

---

[1]) Cartes. 'Princip. philosophiæ' P. I, § 51. p. 14 (p. 95). — *Joh. Scot. Eriugena: „Inter Deum et humanitatem nullum interstitium constitutum est." ('De D. N.' 5:31.) „Inter mentem nostram et illum nulla interposita natura est." (L. l. 2:5.) Innocenz III und das vierte lateranische Concil: „Inter Creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos major sit dissimilitudo notanda." Nicolaus Cusanus: „Omnis creatura quasi infinitas finita." ('De ign. docta' 2:2.) „Omnis res actu existens contrahit universa." (L. l. 2; 5.) Leibniz: „Les perfections de Dieu sont celles de nos âmes, mais il les possède sans bornes." (Erdm. 469 a.) Schelling: „Alles was ist, ist die absolute Identität selbst." (4:119.) „Identität des Endlichen und Unendlichen." (4:407.) Hegel: „Das Absolute erscheint nur als die 'Negation' aller Prädicate und als das Leere, aber indem es ebensosehr als die 'Position' aller Prädicate ausgesprochen werden muss, erscheint es als der formellste Widerspruch." (4:179.) Pius X am 8. Sept. 1907 de modernistrarum doctrinis: „Quid post hæc de Ecclesiæ dogmatibus? Scatent hæc etiam apertis oppositionibus, sed prœterquam a logica vitali admittuntur, veritati symbolicæ non adversantur; in iis quippe de Infinito agitur, cujus infiniti sunt respectus Demum adeo hæc probant tuenturque, ut profiteri non dubitent nullum Infinito honorem haberi excellentiorem quam contradicentia de ipso affirmando."* (B.)

[2]) Cartes. 'Princip. philosoph.' P. I, § 48, pp. 12—13 (p. 92); § 60, p. 16 (p. 101); § 52, p. 14 (p. 95); 'Ration. more geometr. dispos.', Definit. X, p. 86 (p. 454).

'Attribute', ohne die sie nicht gedacht werden können," — ihre Bestimmtheit; „jede hat aber ein solches eigentümliches, das ihre Natur und Essenz ausmacht," eine einfache, allgemeine Bestimmtheit, „und worauf sich die anderen alle beziehen. So macht das Denken das absolute Attribut des 'Geistes' aus" — Denken ist seine Qualität; „Ausdehnung ist" die wesentliche Bestimmung der Körperlichkeit, und nur dies ist „die wahrhafte Natur des Körpers. Alles andere sind nur 'Modi'[1]), wie Figur, Bewegung im Ausgedehnten, 'Einbildungskraft', 'Empfindung', 'Wille' im Denkenden; sie können weggenommen und weggedacht werden. Gott ist die unerschaffene, denkende Substanz."[2])

Hier geht nun Cartesius zum Einzelnen und indem er das Ausgedehnte verfolgt, kommt er auf 'Materie', 'Ruhe', 'Bewegung'. Ein Hauptgedanke des Cartesius, ist, dass Materie, Ausdehnung, Körperlichkeit für den Gedanken ganz dasselbe sei; nach ihm ist die Natur des Körpers vollendet durch sein Ausgedehntsein, und nur dieses Gedachte soll von der körperlichen Welt als das Wesentliche aufgenommen werden. Wir sagen: Der Körper leistet auch Widerstand, hat Geruch, Geschmack, Farbe, Durchsichtigkeit, Härte u. s. w.; denn ohne solche ist kein Körper. Alle diese weiteren Bestimmungen des Ausgedehnten, wie 'Quantum' von Ausdehnung, Ruhe, Bewegung, Trägheit, sind aber etwas bloss Sinnliches und das weist Cartesius nach, — wie es schon längst von den Skeptikern gezeigt worden war. Jenes ist allerdings der abstracte Begriff, oder das reine Wesen, aber eben zum Körper oder in das reine Wesen gehört notwendig Negativität, Verschiedenheit. Dass ausser der Ausdehnung alle Bestimmungen des Körpers ausgelöscht, keine absolut prädiciert werden kann, zeigte Cartesius durch folgenden Grund. Auf die Solidität oder Härte der Materie schliessen wir durch den Widerstand, den ein Körper unserer Berührung entgegensetzt und vermöge der er seinen Ort zu behaupten sucht. Nun nehme man an, dass die Materie, so wie wir sie berühren, immer zurückwiche, wie der Raum, so hätten wir keinen Grund, ihr Solidität beizumessen. Geruch, Farbe, Geschmack sind ebenso nur sinnliche Eigenschaften; 'wahr' ist aber nur, was wir deutlich einsehen. Wenn ein Körper in kleine Teile zerrieben wird, so weicht er auch, und verliert doch seine Natur nicht; Widerstand ist also nicht wesentlich.[3]) Dieses Nichtfürsichsein ist jedoch nur ein quantitativ geringerer Widerstand; dieser bleibt immer. Cartesius will aber nur denken; Widerstand, Farbe u. s. w. denkt er nun nicht, sondern fasst sie nur als sinnlich. Er sagt daher, alles dieses müsse auf die Ausdehnung, als besondere Modification derselben, zurückgeführt werden. Es macht allerdings dem Cartesius Ehre, nur das Gedachte für wahr zu nehmen, aber das Aufheben jener sinnlichen Eigenschaften ist eben die negative Bewegung des Denkens; das Wesen des Körpers ist bedingt durch dieses Denken, d. h. es ist nicht wahres Wesen.

---

[1]) *Als Einheit des Quantitativen und Qualitativen ist Bestimmtheit Modalität und ihre Realität ein 'Modus', — Modus des Daseins; als Einheit des Notwendigen und Zufälligen ist sie beharrliche Flüchtigkeit oder wesentlich Unwesentliches und ihre Bestimmtheit ein 'Accidens', — Accidens der Substanz. 'Modi' und 'Accidentien' sind dasselbe unter dem zwiefachen Gesichtspunkte einer Bestimmtheit des Seins und des Wesens.* (B.)

[2]) Cartes. 'Principia philosophiæ' P. I, §§ 53—54, p. 14 (pp. 96—97).

[3]) Cartes. 'Princip. philos.' P. I, §§ 66—74, pp. 19—22 (pp. 107—117); P. II, § 4, p. 25 (pp. 123—124).

Von dem Begriffe der Ausdehnung geht nun Cartesius zu den Gesetzen der Bewegung über, als dem allgemeinen Erkennen des Ansich des Körperlichen: 1° dass es kein 'Leeres' giebt, denn das wäre eine Ausdehnung ohne körperliche Substanz, d. h. ein Körper ohne Körper; 2° keine 'Atome' (kein unteilbares Fürsichsein), aus demselben Grunde, weil das Wesen des Körpers Ausdehnung ist; 3° ferner dass ein Körper durch etwas ausser ihm in Bewegung gesetzt werde, für sich aber im Zustande der Ruhe beharre, und ebenso im Zustande der Bewegung durch ein Anderes ausser ihm zur Ruhe gebracht werden müsse, — die 'Trägheit'.[1]) Das sind nichtssagende Sätze, denn es ist eben eine Abstraction, z. B. die einfache Ruhe und Bewegung in ihrem Gegensatze festzuhalten.

Ausdehnung und Bewegung sind die Grundbegriffe der mechanischen Physik; sie sind, was die Wahrheit der Körperwelt ist. So schwebt dem Cartesius — die Idealität vor[2]) und er ist weit erhaben über die 'Realität' der sinnlichen Eigenschaften, geht aber nicht zur Besonderung dieser Idealität über. Er bleibt also bei der eigentlichen 'Mechanik' stehen. Gebt mir Materie (Ausgedehntes) und Bewegung und ich will euch Welten bauen, sagt insofern Cartesius[3]); Raum und Zeit waren ihm so die einzigen Bestimmungen des materiellen Universums. Darin liegt denn die mechanische Weise, die Natur zu betrachten, oder dass die Naturphilosophie des Cartesius rein mechanisch[4]) ist.[5]) Das Verändern der Materie ist daher allein die Bewegung, so dass Cartesius alle Verhältnisse auf Ruhe und Bewegung von Partikeln, alle materielle Verschiedenheit, Farbe, Geschmack, kurz alle körperlichen Eigenschaften und animalischen Erscheinungen auf den 'Mechanismus' zurückfuhrt. Im Lebendigen sind Verdauung u. s. f. solche mechanische Effecte, deren Principe Ruhe und Bewegung sind. Wir sehen hier also den Grund und Ursprung der 'mechanistischen' Philosophie; es ist aber eine weitere Einsicht, dass dies unbefriedigend ist, 'Materie und Bewegung' nicht

---

1) Cartes. 'Principia philos.' P. II, §§ 16. 20. 37—38. pp. 29—31. 38—39 (pp. 133—134. 137—138. 152—154). — *Stoff und Kraft verhalten sich als gleichgültige und rührige oder leidende und wirkende Beweglichkeit: an ihnen ist das Wesentliche der Natur unmittelbar Einheit des Beharrenden und Verkehrenden. Die Wirklichkeit des Stoffes ist als eine von der Wirksamkeit der Kraft verschiedene die Wirklichkeit nicht der Activität oder Tätigkeit, sondern der Inertie oder Trägheit, und letztere also die wesentliche Beharrlichkeit des Natürlichen trotz aller erscheinenden Verkehrung, weshalb keine Trägheit ohne Weiteres in der Naturwissenschaft etwas Verständliches und Begreifliches wird. Die Trägheit ist eine Denkbarkeit an der Natur, und zwar als deren beharrliche Gleichgültigkeit, hat aber eben keinen Sinn ohne ihr Anderes; weder Rührigkeit noch Trägheit ist an der Natur ohne Weiteres das Wahre.* (B.)

2) *Kant: „Idealität des Raumes und der Zeit." (8 : 573.)*

3) Buhle: 'Geschichte' der neueren Philosophie', Bd. III, Abt. 1, S. 19; cf. Cartes. 'Princip. phil.' P. III, §§ 46—47, p. 65 (pp. 210—212).

4) *und noch nicht energetisch, viel weniger organisch*

5) Cf. Cartes. 'Principia philos.' P. II, § 64, p. 49 (pp. 178—179). — *Friedr. Alb. Lange (1828—'75): „Die mechanische Weltanschauung hat vorwärts und rückwärts eine unendliche Aufgabe vor sich, aber als Ganzes und ihrem Wesen nach trägt sie eine Schranke in sich, von der sie in keinem Punkte ihrer Bahn verlassen wird." ('Gesch. des Mat.' zw. Aufl. 1873—'75 2 : 161.) — Das heisst: sie ist eben nur Anwendung einer Kategorie, eines bestimmten Begriffes oder einer besonderen Allgemeinheit, welche als solche ein relatives Absolutes ist; die Kinetik ist neben Energetik und Organik nur eine von den drei Hauptphasen der Naturlehre.* (B.)

hinreichen, um 'das Lebendige' zu erklären.[1]) Es ist jedoch das Grosse darin, dass das Denken in seinen Bestimmungen fortgeht und diese Gedankenbestimmungen zu dem Wahrhaften der Natur macht.

Die Mechanik ist von Cartesius weiter ausgebildet worden, indem er das Weltsystem und die Bewegung der himmlischen Körper betrachtet. Er kommt so auf die Erde, die Sonne u. s. f. zu sprechen, von da aus auf seine Vorstellung der in sich zurückgehenden Bewegung der Himmelskörper in der Form von 'Wirbeln', auf metaphysische Hypothesen vom Aus- und Einströmen, vom Durchgehen, Sich-Begegnen u. s. w. kleiner Partikelchen in 'Poren', — zuletzt auch auf 'Salpeter' und 'Schiesspulver'.[2])

Zuerst sollen die allgemeinen Gedanken das Interesse haben; das Andere ist dieses, dass der Uebergang zum Bestimmten in einer Physik errichtet wird, die das Resultat von Beobachtungen und Erfahrungen ist, und in dieser Ausführung geht er ganz auf verständige Weise fort. Cartesius hat so viele Beobachtungen mit einer solchen Metaphysik vermischt, und dies ist für uns daher etwas Trübes. Bei dieser Philosophie ist so die denkende Behandlung des Empirischen vorherrschend und auf eben diese Weise zeigen sich die Philosophen von dieser Zeit an. Die Philosophie hatte bei Cartesius und anderen noch die unbestimmtere Bedeutung, durch's Denken, Nachdenken, Räsonnieren zu erkennen. Das speculative Erkennen, das Ableiten aus dem Begriffe, die freie selbstständige Entwickelung der Sache ist erst durch Fichte eingeführt; es ist somit das, was jetzt 'philosophisches' Erkennen und sonstiges 'wissenschaftliches' Erkennen heisst, bei Cartesius noch nicht geschieden. Es rechnete sich also damals alle menschliche Wissenschaft zum 'Philosophieren'; bei Cartesius' Metaphysik sahen wir so das ganz empirische Reflectieren und Räsonnieren aus 'Gründen', aus 'Erfahrungen', 'Tatsachen', 'Erscheinungen', auf die naivste Weise eintreten und es ist einem dabei gar nicht speculativ zu Mute. Das streng Wissenschaftliche daran bestand überhaupt näher in der Methode des Beweisens, wie sie in der Geometrie längst gebraucht worden, und in der gewöhnlichen Weise des formal logischen Schliessens. Daher geschieht es denn auch, dass das Philosophieren, das ein Ganzes von Wissenschaften ausmachen soll, von Logik und Metaphysik anfängt; der zweite Teil ist eine gewöhnliche Physik, Mathematik, freilich mit metaphysischen Speculationen vermischt, und der dritte, die Ethik, betrifft die Natur des Menschen, seine Pflichten, den Staat, den Bürger. So bei Cartesius. Der erste Teil der 'Principia Philosophiæ' handelt 'de principiis rerum materialium'. Diese Naturphilosophie, als Philosophie über die Ausdehnung, ist jedoch nichts anderes als was damals eine ganz gewöhnliche Physik, Mechanik sein konnte, und noch ganz hypothetisch; 'wir' unterscheiden dagegen genau empirische Physik und Naturphilosophie, wiewohl die erste auch denkend ist.

3. Zum dritten Teile, zur 'Philosophie des Geistes', ist Cartesius nicht gekommen, sondern hat, während er besonders die Physik ausbildete, auf 'ethischem' Gebiete nur einen Tractat 'de passionibus' bekannt gemacht. Cartesius handelt in dieser Rücksicht vom 'Denken' und von der menschlichen 'Freiheit'. Die

---

[1]) *Siehe oben die zweite Anmerkung zu S. 485.* (B.)

[2]) Cartes. 'Principia philos.' P. III, §§ 5—42, 46 sqq. pp. 51—63, 65 sqq. (pp. 183—208, p. 210 et suiv.); P. IV, §§ 1 sqq., 69. 109—115. p. 137 sqq., 166. 178—180 (p. 330 et suiv., 388. 420—425).

Freiheit bewies er daraus, dass die Seele denke, der Wille unbeschränkt sei und das mache die 'Vollkommenheit des Menschen' aus. Das ist ganz richtig. In Ansehung der Freiheit des Willens kommt er auf die Schwierigkeit, wie sie sich mit der göttlichen Præscienz vereinbare. Der Mensch als frei könne etwas tun, was nicht von Gott vorher angeordnet sei, — das streite gegen die Allmacht und Allwissenheit Gottes, und wenn alles von Gott angeordnet, so wäre damit die menschliche Freiheit wieder aufgehoben. Doch löst er den Widerspruch dieser beiden Bestimmungen nicht auf, ohne freilich in Verlegenheit zu geraten, sondern seinem schon angedeuteten Verfahren gemäss sagt er: „Der menschliche Geist ist endlich, Gottes Macht und Vorausbestimmung unendlich; wir sind also nicht fähig, das Verhältnis zu beurteilen, in welchem die Freiheit der menschlichen Seele zur göttlichen Allmacht und Allwissenheit stehe, — aber im Selbstbewusstsein haben wir ihre Gewissheit als Tatsache.[1]) Wir müssen uns aber nur an dem, was gewiss ist, halten." Fernerhin erscheint ihm noch vielerlei als unerklärbar, doch sehen wir auch hier Zähigkeit und Eigensinn, dabei nach bester Einsicht zu bleiben. Die Weise des Erkennens, wie Cartesius sie angiebt, hat die Gestalt eines verständigen Räsonnements, und so ist es ohne besonderes Interesse.

Dies sind nun die Hauptmomente des cartesianischen Systems. Es sind noch einige einzelne Behauptungen anzuführen, die ihn besonders berühmt gemacht haben, — besondere Formen, die sonst in der Metaphysik, auch bei Wolf, betrachtet worden sind. Man hebt, z. B., erstens heraus, dass Descartes das Organische, die Tiere, als Maschinen angesehen habe, dass sie von einem Anderen bewegt würden, das selbsttätige Princip des Denkens nicht in ihnen hätten [2]), —

---

[1]) *„Recordemur... libertatis et indifferentiæ quæ in nobis est nos ita conscios esse ut nihil sit quod evidentius et perfectius comprehendamus." (Pr. Ph. 2:41.) Leibniz: „C'est comme si l'aiguile aimentée prenait plaisir de se tourner vers le nord, car elle croirait tourner indépendamment de quelque autre cause, ne s'appercevant pas des mouvements insensibles de la matière magnétique." ('Théodicée' § 50; cf. 292. 293.) Nietzsche: „Gesetzt, jemand kommt... hinter die bäuerische Einfalt dieses berühmten Begriffes 'freier Wille' und streicht ihn aus seinem Kopfe, so bitte ich ihn nunmehr, seine 'Aufklärung' noch um einen Schritt weiter zu treiben und auch die Umkehrung jenes Begriffes 'freier Wille' aus seinem Kopfe zu streichen: ich meine den 'unfreien Willen', der auf einen Missbrauch von 'Ursache und Wirkung' hinausläuft. Man soll nicht 'Ursache und Wirkung' fehlerhaft verdinglichen, wie es die Naturforscher tun (und was gleich ihnen heute im Denken naturalisiert —) gemäss der herrschenden mechanistischen Tölpelei, welche die Ursache drücken und stossen lässt, bis sie 'wirkt'; man soll sich der 'Ursache', der 'Wirkung' eben nur als reiner Begriffe bedienen, d. h. als conventioneller Fictionen zum Zweck der Bezeichnung, der Verständigung, nicht der Erklärung." ('J. v. G. u. B.' 6. Aufl. 32—33.) Ego: Wollen heisst der Uebergang von Einem in Anderes und zu Anderem als bewusste Selbstverkehrung, und dieses Wollen ist als solches nicht Bestimmtwerden sondern (selbst) Bestimmen, welches seinem Begriffe, 'dem' Begriffe, gemäss nicht als Resultat erscheinen kann. Obzwar jedoch die in dem Willen verneinte Notwendigkeit in demselben vorausgesetzt bleibt, wird doch der Mensch im Wollen nicht beherrscht, sondern beherrscht er da vielmehr sich selbst; der wahre und vernünftige Wille ist als wollende Vernunft Selbstverkehrung in sogar bewusster Selbstbestimmung. Denn das Vernünftige bestimmt sich selbst; wirkliche Vernunft ist wirkliche Freiheit.* (B.)

[2]) Cartes. 'De Methodo' V, pp. 35—36 (pp. 185—189); *Lettres I p. 592, II pp. 9—10. Spinosa: „Bruta sentire nequaquam dubitare possumus, postquam mentis novimus originem." (Eth. III 57 schol.)*

eine mechanische Physiologie, ein bestimmter, verständiger Gedanke, der weiter von keiner Erheblichkeit ist. Bei dem scharfen Gegensatze des Denkens und der Ausdehnung ist jenes nicht betrachtet als Empfindung, so dass sich diese isolieren kann. Das Organische, als Körper, muss sich auf Ausdehnung reducieren; die weitere Ausführung beweist also nur ihre Abhängigkeit von den ersten Bestimmungen.

Zweitens ist das Verhältnis zwischen Seele und Körper nunmehr eine Hauptfrage[1]), — eben jene Rückkehr des Gegenstandes in sich, so dass das Denken sich im Anderen, in der Materie, setzt. In der Metaphysik finden sich viele Systeme darüber. Das eine ist das des 'influxus physicus', dass der Geist sich auf körperliche Weise verhalte, dass der Gegenstand auf den Geist ein Verhältnis habe, wie die Körper gegen einander; — eine solche Vorstellung ist sehr roh. Wie fasst nun Cartesius die Einheit von Seele und Leib? Die erste gehört dem Denken, der andere der Ausdehnung an; weil beide Substanz, also keines des Begriffes des anderen bedarf, so sind Leib und Seele unabhängig von einander und können keinen directen Einfluss auf einander üben. Die Seele hätte nur Einfluss auf den Körper, insofern sie desselben bedürfte, und umgekehrt, d. h. insofern sie wesentliche Beziehung auf einander haben. Da aber jedes Totalität ist, so hat keines eine reale Beziehung auf das andere. Den physischen Einfluss beider hat Cartesius also consequenter Weise geläugnet; das wäre ein mechanisches Verhältnis beider. Cartesius hat so das Intellectuale der Materie gegenüber festgesetzt, und darauf das Fürsichbestehen des Geistes gegründet, denn in seinem „cogito" ist Ich zunächst nur sich selbst gewiss, indem ich von allem abstrahieren kann. Nun ist das Bedürfnis da, ein Vermittelndes, die Verbindung anzugeben von dem Abstracten und dem Æusserlichen, dem Einzelnen. Dieses bestimmt nun Cartesius so, dass er zwischen beiden setzt das, was den metaphysischen Grund ihrer gegenseitigen Veränderungen ausmacht, Gott als das Mittelglied der Verbindung, insofern er der Seele in dem, was sie nicht durch ihre eigene Freiheit bewerkstelligen kann, Beistand leistet, damit die Veränderungen des Leibes und der Seele mit einander correspondieren.[2]) Habe ich Triebe, einen Vorsatz, so werden sie leiblich; dieses Zusammenkommen von Seele und Leib ist, nach Cartesius, durch Gott bewirkt. Denn, wie wir gesehen haben, sagt Cartesius von Gott, er sei eben die Wahrheit der Vorstellung; insofern ich richtig und consequent denke, entspricht 'dem' etwas Reales, und der Zusammenhang davon ist Gott. Gott ist hiermit die vollkommene Identität beider Gegensätze, da er, als Idee, die Einheit des Begriffes und des Realen ist; dies wird dann in der spinosistischen Idee noch in seinen weiteren Momenten herausgehoben. Des Cartesius Gedanke ist ganz richtig; in den endlichen Dingen ist diese Identität unvollkommen. Nur ist bei Cartesius die Form unpassend,

---

[1]) *Augustinus: „Modus quo corporibus adhærent spiritus et animalia fiunt omnino mirus est nec comprehendi ab homine potest, et hoc ipse homo est." ('De C. D.' 21 : 10.) Spinosa: „Ostendimus... mentem et corpus unum et idem esse individuum, quod jam sub cogitationis jam sub extensionis attributo concipitur." (Eth. 2 : 21 sch.) Hegel: „Leib und Seele sind nicht Verschiedene, welche zusammenkommen, sondern eine und dieselbe Totalität derselben Bestimmungen." (10, 1 : 152.) Schelling: „Die Naturseite ist an sich selbst nur die eine Seite aller Dinge." (5 : 282.)*

[2]) Cartes. 'De Methodo' V, p. 29 (173—174).

dass es erstens zwei Dinge, Denken oder 'Seele' und Leib, seien, zweitens Gott nun als 'ein drittes Ding' erscheint, ausserhalb beider, nicht der Begriff der Einheit ist, noch die beiden Glieder selbst Begriff sind. Es muss aber nicht vergessen werden, dass Cartesius sagt, jene beiden ersten seien 'erschaffene' Substanzen. Indem aber dieser Ausdruck 'Erschaffen' nur der Vorstellung angehört und kein bestimmter Gedanke ist, hat dann erst Spinosa diese Zurückführung auf den Gedanken gemacht.

2. SPINOSA.

Cartesius' Philosophie hat sehr viele unspeculative Wendungen genommen; an ihn schliesst sich unmittelbar Benedict Spinosa an, der zur ganzen Consequenz dieses Princips durchgedrungen ist. Ihm hören Seele und Leib, Denken und Sein, auf, Besondere, jedes ein für sich seiendes Ding, zu sein. Den Dualismus, der im cartesianischen System vorhanden ist, hob Spinosa also vollends auf, — als ein Jude. Denn diese tiefe Einheit seiner Philosophie, wie sie in Europa sich ausgesprochen, der Geist, Unendliches und Endliches identisch in Gott, nicht als einem Dritten, ist ein Nachklang des Morgenlandes.[1] Die morgenländische Anschauung der absoluten Identität ist mit Spinosa zuerst der europäischen Denkweise, und näher dem europäischen, cartesianischen Philosophieren, unmittelbar näher gebracht und darin eingeführt worden.

Zunächst sind jedoch die Lebensumstände des Spinosa zu betrachten. Er ist aus einer portugiesisch-jüdischen Familie im Jahre 1632 zu Amsterdam geboren und hiess mit Vornamen Baruch, den er jedoch in Benedict verwandelte. Er erhielt in seiner Jugend Unterricht von den Rabbinen der Synagoge, zu der er gehörte, bekam jedoch schon früh Händel mit ihnen, indem sie sehr erbittert wurden, weil er sich gegen die talmudistischen Träumereien erklärte. Er blieb daher bei Zeiten aus der Synagoge hinweg, und da die Rabbinen fürchteten, sein Beispiel werde böse Folgen haben, so boten sie ihm tausend Gulden Jahrgehalt, wenn er ihr ferner beiwohnen und sich ruhig verhalten wollte. Er schlug es jedoch aus, und ihre Verfolgungen gingen späterhin so weit, dass sie ihn durch Meuchelmord aus dem Wege zu räumen bedacht waren. Kaum entging er dem auf ihn gezückten Dolche, und verliess sodann die jüdische Gemeinde förmlich, ohne jedoch zur christlichen Kirche überzutreten. Er legte sich

---

[1] *Zwischen Spinosa (1632—'77) und Descartes (1596—1650) hat schon Geulinx (1625—'69) geschrieben: „Sumus modi mentis; si auferas modum, remanet ipse Deus." (W W 2:273.) Nikolaus von Kues (1401—'64): „Alles ist Eins." ('Von der gelehrten Unwissenheit' 1:10; siehe dessen 'wichtigste Schriften in deutscher Uebersetzung' von F. A. Scharpff, Freiburg i. B. 1862.) David von Dinant: „Manifestum est unam solam substantiam esse, non tantum omnium corporum, sed etiam omnium animorum, et hanc nihil aliud esse quam ipsum Deum." (Alb. Magn. S. Th. 2:12, 72.) Eriugena: „Se ipsam sancta Trinitas in nobis et in se ipsa amat, videt, movet." ('De D. N.' 1:78.) „In omnia proveniens facit omnia et fit in omnibus omnia, et in se ipsum redit revocans in se omnia; et dum in omnibus fit, super omnia esse non desinit." (3:20.) Seneca: „Nec Natura sine Deo est, nec Deus sine Natura, sed idem est utrumque." ('De Ben.' 4:8.) — Es läge nichts Ausserordentliches vor, wenn Spinosa durch Descartes von der mittelalterlichen Scholastik, durch Hobbes vom neueren Naturalismus, durch Bruno von der mittelalterlichen Mystik und dem Neuplatonismus abstammte.* (B.)

nun besonders auf die lateinische Sprache [1]) und studierte vornehmlich die cartesianische Philosophie. Später ging er nach Rijnsburg bei Leiden [2]) und lebte von 1664 an, sehr geachtet von vielen Freunden, aber ruhig fort, zuerst in Voorburg, einem Dorfe bei'm Haag, dann im Haag selber, und ernährte sich selbst durch Verfertigung optischer Gläser. Es ist nicht zufällig, dass das 'Licht' ihn beschäftigte, denn es ist in der Materie die absolute Identität selbst, welche die Grundlage der orientalischen Anschauung bildet. Obgleich er reiche Freunde und mächtige Protectoren hatte, unter denen selbst Feldherren waren, lebte er doch dürftig, indem er mehrere grosse Geschenke, die sie ihm anboten, ausschlug. So verbat er es sich auch, als ihn Simon de Vries zum Erben einsetzen wollte, und nahm nur ein Jahrgehalt von dreihundert Fl. von ihm an; ebenso überliess er sein väterliches Erbteil seinen Schwestern. Vom Kurfürsten von der Pfalz, Karl Ludwig, der höchst edel und frei von den Vorurteilen seiner Zeit war, wurde er auch zur Professur nach Heidelberg gerufen, wobei er die Freiheit haben solle zu lehren und zu schreiben, indem „der Fürst glaube, dass er sie nicht missbrauchen werde, die öffentlich festgesetzte Religion zu beunruhigen." Spinosa (in seinen gedruckten Briefen) lehnte dieses Anerbieten aber mit gutem Vorbedacht ab, weil „er nicht wisse, in welche Grenze jene philosophische Freiheit eingeschlossen werden müsse, dass er nicht scheine, die öffentlich festgesetzte Religion zu beunruhigen." Er blieb in Holland, einem für die allgemeine Bildung höchst interessanten Lande, das zuerst in Europa das Beispiel einer allgemeinen Duldung gab, und vielen Individuen einen Zufluchtsort der Denkfreiheit gewährte. Denn so gehässig auch die dortigen Theologen, z. B. gegen Bekker (Bruck. 'Hist. crit. phil.' T. IV, P. 2, pp. 719—720), ferner Voetius gegen die cartesianische Philosophie wüteten, so hatte dies doch nicht die Consequenz, die es in einem anderen Lande würde gehabt haben. Spinosa starb den 21. Februar 1577, im 44. Jahre seines Alters an der Schwindsucht, an der er seit lange gelitten, — übereinstimmend mit seinem Systeme, in dem auch alle Besonderheit und Einzelnheit in der einen Substanz verschwindet. Ein protestantischer Geistlicher, Colerus od. Köhler, eifert in der Lebensbeschreibung Spinosa's, die er herausgab, zwar stark gegen ihn, giebt aber recht genaue und gutmütige Nachrichten von seinen Verhältnissen: wie er nur an zweihundert Taler hinterlassen, was für Schulden er gehabt habe u. s. w. Ueber die Rechnung im Inventarium, wo der Barbier noch rückständige Bezahlung vom „wohlsäligen" Herrn Spinosa fordert, scandalisiert sich der Prediger und macht dazu die Anmerkung: „Hätte der Barbier gewusst, was Spinosa für eine Frucht war, er würde ihn wohl nicht wohlsälig genannt haben." Unter Spinosa's Porträt setzt der deutsche Uebersetzer dieser Lebensbeschreibung „characterem reprobationis in vultu gerens" und bezeichnet damit das, was der düstre Zug eines tiefen Denkers, sonst aber mild und wohlwollend ist. Mit der 'reprobatio' hat es allerdings seine Nichtigkeit; es ist aber nicht eine 'passive' Verworfenheit, sondern eine 'active Missbilligung' der Meinungen, Irrtümer und gedankenlosen Leidenschaften der Menschen. [3])

---

[1]) *„Exactam linguæ græcæ cognitionem non habeo." Tr. Th. Pol. cap. X.* (B.)

[2]) *Vgl. „Spinoza. Rede tot inwijding van het herstelde Spinozahuis op den 24 Maart 1899 uitgesproken." Leiden, A. H. Adriani 1899.*

[3]) 'Collectanea de vita B. de Spinoza' (addita Operibus ed. Paulus, Jenæ 1802—1803, T. II.), pp. 593—604. 612—628 (Spinozæ Epist. LIII—LIV in

Spinosa hat in Cartesius' Terminologie gesprochen und auch eine Darstellung von dessen System herausgegeben. Denn die erste Schrift des Spinosa, die sich unter seinen Werken befindet, heisst: „Grundsätze des Cartesius, erwiesen nach geometrischer Methode." Später schrieb er seinen 'tractatus theologico-politicus' und erwarb sich dadurch eine grosse Celebrität. So grossen Hass sich nämlich Spinosa auch bei seinen Rabbinen zugezogen, so erweckte er doch zunächst durch jenen Tractat noch grösseren gegen sich bei den christlichen, besonders protestantischen, Theologen. Es findet sich darin die Lehre von der Inspiration, eine kritische Behandlung der mosaischen Bücher und dergleichen besonders aus dem Gesichtspunkte, dass diese Gesetze sich auf die Juden beschränken. Was spätere christliche Theologen hierüber Kritisches geschrieben haben, wodurch gewöhnlich gezeigt werden soll, dass diese Bücher erst später redigiert worden und zum Teil jünger sind als die babylonische Gefangenschaft, — ein Hauptkapitel für die protestantischen Theologen, womit die neueren sich vor den älteren auszeichnen und viel Prunk getrieben haben, — dieses alles findet sich schon in dieser Schrift Spinosa's.[1]) Am meisten Hass zog sich aber Spinosa durch seine Philosophie selbst zu, die wir nun näher aus seiner Ethik zu betrachten haben. Während Cartesius keine 'Ethik' bekannt machte, so ist Spinosa's philosophisches Hauptwerk dagegen gerade seine Ethik[2]), die erst nach seinem Tode durch Ludwig Mayer, einen Arzt, den vertrautesten Freund des Spinosa, herauskam. Sie besteht aus fünf Teilen; der erste handelt von Gott (de Deo). Es sind dies allgemeine metaphysische Ideen, welche die Erkenntnis Gottes und der Natur in sich schliessen. Der zweite Teil handelt von der Natur und dem Ursprunge des Geistes ('de natura et origine mentis'). Spinosa behandelt auf diese Weise gar nicht die Naturphilosophie, — Ausdehnung und Bewegung, sondern geht von Gott sogleich zur Philosophie des Geistes über, zur

---

Oper. ed. Paul. T. I, pp. 638—640). 642—665; 'Spinozæ Oper.' ed. Paul. T. II, Præf., p. XVI. [*'Spinoza' ist nur holländisch phonetische Schreibung für 'Spinosa' und für das deutsche Auge irreführend: Spinosa ist nicht etwa 'Spinohtsa' zu nennen.* B.]

[1]) *D. Fr. Strauss im Jahre 1840: „Spinosa, der Vater der Speculation unserer Zeit, ist auch der Vater der biblischen Kritik." ('Die chr. Gl.' 1:193.) B. Stade im Jahre 1881: „Seiner Zeit weit voraus ist auch in der Beurteilung dieser Frage Baruch Spinosa. Er leugnet im Tractatus theologico-politicus die Herkunft von Mose und sucht die allmähliche Entstehung des Pentateuchs wie Esra's Beteiligung dabei nachzuweisen." ('Gesch. des Volkes Israel' 1887—'88 1:56.) C. H. Cornill: „Während... Kap. 6—10 bereits ad Scripturam interpretandam... ejus sinceram historiam adornare verlangt; in geradezu klassischer Weise werden der Disciplin Aufgabe und Ziel gewiesen und mit genialer Intuition viele ihrer wichtigsten Resultate vorweggenommen. Dieser Abschnitt des Tractatus theologico-politicus gehört zum Bedeutendsten was jemals über das A. T. geschrieben wurde." ('Einl. in die kanonischen Bücher des. A. T.s' 5. Aufl. 1905, S. 3.) Vgl. auch M. Joël, 'Spinoza's th. pol. Tractat auf seine Quellen geprüft': Breslau 1870. — „Das Jahr 1835, wo Vatke's 'Biblische Theologie' erschien, kann man als das Geburtsjahr der 'heutigen' alttestamentlichen Theologie bezeichnen." Otto Weber: 'Theologie und Assyriologie im Streite um Babel und Bibel', Lpz. 1904 S. 8. — Vatke war Hegelianer; die 'moderne' alttestamentliche Kritik steht auf den Schultern der Hegelei.* (B.)

[2]) *Schopenhauer: „Sonderbar, dass er seine Philosophie 'Ethik' inscribiert. Man pikiert sich immer dessen am meisten, wozu man am wenigsten Anlage hat." (N. 2:50.)*

'ethischen' Seite, und das, was das Erkennen, den intelligenten Geist betrifft, kommt im ersten Teil, in den Principien der menschlichen Erkenntnis, vor. Das dritte Buch der Ethik handelt von dem Ursprung und der Natur der Leidenschaften ('de origine et natura affectuum'), das vierte von den Kräften derselben, oder von der menschlichen Knechtschaft ('de servitute humana s. de affectuum viribus'); endlich das fünfte von der Macht des Verstandes, dem Denken, oder von der menschlichen Freiheit ('de potentia intellectus s. de libertate humana'). [1]) Kirchenrat Professor Paulus gab Spinosa's Werke in Jena heraus; und an dieser Ausgabe habe ich auch Anteil durch Vergleichung französischer Uebersetzungen.

Was die Philosophie des Spinosa anbetrifft, so ist sie sehr einfach und im Ganzen leicht zu fassen; eine Schwierigkeit dabei liegt zum Teil in der verschränkten Methode, in der er seine Gedanken vorträgt [2]), und in dem Beschränkten der Ansicht, wodurch er über Hauptgesichtspunkte und Hauptfragen unbefriedigend vorübergeht [3]) Spinosa's System ist die Objectivierung des cartesianischen, in der Form der absoluten Wahrheit. [4]) Der einfache Gedanke des spinosistischen Idealismus ist: Was wahr ist, ist schlechthin nur die eine Substanz, deren Attribute Denken und Ausdehnung oder Natur sind, und nur diese absolute Einheit ist die Wirklichkeit, nur sie ist Gott. Es ist, wie bei Descartes, die Einheit des Denkens und Seins, oder das, was den Begriff seiner Existenz in sich selbst enhält. Cartesius' Substanz hat als Idee wohl das Sein selbst in ihrem Begriffe, aber es ist nur das Sein als abstractes Sein, nicht das Sein als reales Sein oder als Ausdehnung. Bei Descartes sind die Körperlichkeit und das denkende Ich für sich selbstständige Wesen; diese Selbstständigkeit der beiden Extreme hebt sich im Spinosismus auf, indem sie zu Momenten des einen absoluten Wesens werden. Wir sehen, dass es in diesem Ausdrucke darauf ankommt, das Sein als die Einheit von Gegensätzen zu fassen; es ist das Hauptinteresse, nicht den Gegensatz wegzulassen und auf die Seite zu stellen, sondern ihn zu vermitteln und aufzulösen. Indem dann 'Sein und Denken', nicht mehr die Abstractionen von Endlichem und Unendlichem oder Grenze und Unbegrenztem, den Gegensatz bilden, ist 'Sein' hier bestimmter als 'Ausdehnung' genommen, denn in seiner Abstraction wäre es überhaupt nur dieselbe Rückkehr in sich, dasselbe einfache Gleichsein mit sich selbst, was das Denken ist. Das reine

---

[1]) Collectanea de vita B. de Spinoza, pp. 629—641: Spinozæ Ethic. (Oper. T. II), pp. 1, 3 et not., 33.

[2]) *Schopenhauer: „Das Wahre und Vortreffliche seiner Lehre ist daher bei ihm auch ganz unabhängig von den Beweisen." (1 : 123.)*

[3]) *Schelling: „Man könnte den Spinosismus in seiner Starrheit wie die Bildsäule Pygmalions ansehen, die durch warmen Liebeshauch beseelt werden musste, aber dieser Vergleich ist unvollkommen, da es vielmehr einem nur in den äussersten Umrissen entworfenen Werke gleicht, in dem man, wenn es beseelt wäre, erst recht die fehlenden und unausgeführten Züge bemerken würde. Eher wäre es den ältesten Bildern der Gottheit zu vergleichen, die je weniger individuell lebendige Züge aus ihnen sprechen, desto geheimnisvoller erscheinen." (7 : 349.) „Die Philosophie Spinosa's ist, wie das Hebräische, eine Schrift ohne Vocale." (10 : 40.)*

[4]) *Die unmittelbare Selbstbehauptung im cartesianischen Dualismus verkehrt sich im Spinosismus zu einem ebenso unmittelbaren Monismus, in welchem sich die Einzelheit gleich wieder verliert; den Pluralismus bringt nachher Leibniz sub- und objectiv in der Vieleinigkeit der Monadologie.* (B.)

Denken Spinosa's ist also nicht das unbefangene Allgemeine Plato's, sondern das zugleich mit dem absoluten Gegensatze des Begriffes und Seins bekannt ist.

Dies ist im Ganzen die spinosistische Idee, und sie ist dasselbe, was bei den Eleaten das ἕν. Diese spinosistische Idee ist im Allgemeinen als wahrhaft, als begründet zuzugeben; 'die absolute Substanz' ist das Wahre, aber sie ist nicht das 'ganze' Wahre: um dies zu sein, müsste sie auch als in sich tätig und lebendig gedacht werden, und eben dadurch sich als Geist bestimmen. [1]) Die spinosistische Substanz ist aber nur die allgemeine und somit die 'abstracte' Bestimmung des Geistes; man kann zwar sagen, dieser Gedanke sei die Grundlage aller wahrhaften Ansicht, aber nicht als der absolut unten festbleibende Grund, sondern als die abstracte Einheit, die der Geist in sich selbst ist. Es ist also zu bemerken, dass das Denken sich auf den Standpunkt des Spinosismus gestellt haben muss; Spinosist zu sein, ist der wesentliche... 'Anfang' alles Philosophierens. Denn, wie wir sahen, wenn man zu philosophieren anfängt, muss sich die Seele zuerst in diesem Æther der einen Substanz baden, in der alles, was man für wahr gehalten hat, untergegangen ist [2]); diese Negation alles Besonderen, zu der jeder Philosoph gekommen sein muss, ist die Befreiung des Geistes und seine absolute Grundlage. Der Unterschied unseres Standpunktes von der eleatischen Philosophie ist nur dieser, dass durch das Christentum in der modernen Welt im Geiste durchaus die concrete Individualität vorhanden ist. Bei dieser unendlichen Forderung des ganz Concreten ist nun aber die Substanz des Spinosa noch nicht als 'in sich concret' bestimmt worden. Da das Concrete so nicht im Inhalte der Substanz ist, fällt es hiermit nur in das reflectierende Denken, und erst aus den unendlichen Gegensätzen des letzteren resultiert eben jene Einheit. Von der Substanz als solcher ist nichts mehr anzugeben: es kann nur von dem Philosophieren über sie und den in ihr aufgehobenen Gegensätzen gesprochen werden; das Unterscheidende fällt dann darein, von welcher Art die Gegensätze seien, die in ihr aufgehoben werden. 'Bewiesen' hat Spinosa diese Einheit nun bei weitem nicht so sehr, als es die Alten zu tun bemüht gewesen sind; es ist aber das Grossartige seiner Denkungsart, auf alles Bestimmte, Besondere verzichten zu können und sich nur zu dem Einen zu verhalten, nur dies achten zu können.

---

[1]) *Spinosa begreift alles Endliche als Modus oder Accidens der Substanz, welche er dann als innere allbewirkende Ursache fasst, — eine annoch 'objective' Lehre. Indem er nun aber ferner die Liebe des Menschen zu Gott als die Liebe Gottes zu sich selbst durchschaut, kommt ihm unvermerkt der Gedanke, dass die sogenannte Substanz zu sich selbst kommt, sich subjectiviert, indem die Wirklichkeit in ihren Wirkungen sich erkennt; so wird er, ohne es zu verspüren, zu einer Lehre der ob- und subjectiven oder absoluten Selbstverwirklichung hingetrieben. Dies ist gerade der durch den kantischen Subjectivismus hindurch in den absoluten Idealismus erhobene klassische deutsche Lehre, in der die Notwendigkeit ihre Wahrheit in der selbstbewussten Freiheit findet; dass die Wahrheit der Substanz die Selbstbestimmung des Subjectes und die 'Notwendigkeit' der Dinge auf die Freiheit der Vernunft zurückzuführen sei, ist die Idee, welche den Spinosismus und den Kantianismus gleichmässig voraussetzt, um sie fernerhin als 'aufgehobene Momente' zu enthalten.* (B.)

[2]) *Der Dogmatismus des Spinosismus ist an sich Skepticismus in Bezug auf alles Hergebrachte und führt eben dadurch, oder macht sich dadurch, zur Weisheit.* (B.)

1. Spinosa fängt mit einer Reihe von 'Definitionen' an, woraus Folgendes zu nehmen ist.

a. Die erste Definition ist die 'Ursache seiner selbst'.[1]) Er sagt: „Unter Ursache seiner selbst (causam sui) verstehe ich das, dessen Wesen" (oder Begriff) „die Existenz in sich schliesst, oder was nicht anders denn als existierend gedacht werden kann."[2]) Die Einheit des allgemeinen Gedankens und der Existenz ist sogleich von vorn herein aufgestellt, und um diese Einheit — wird es sich ewig handeln. Die 'Ursache seiner selbst' ist ein wichtiger Ausdruck, denn während wir uns vorstellen, dass die Wirkung der Ursache entgegengesetzt sei, ist die 'Ursache seiner selbst' die Ursache, die, indem sie wirkt und ein Anderes absondert, zugleich nur sich selbst hervorbringt, im Hervorbringen also diesen Unterschied aufhebt.[3]) Das Setzen ihrer als eines Anderen ist der 'Abfall' und zugleich die 'Negation' dieses Verlustes; es ist dies ein ganz speculativer Begriff, ja ein Grundbegriff in allem Speculativen. Die Ursache, in der die Ursache mit der Wirkung identisch ist, ist die unendliche Ursache (s. unten); hätte Spinosa näher entwickelt, was in der 'causa sui' liegt, so wäre seine Substanz nicht das Starre.

b. Die zweite Definition ist die des Endlichen. „Endlich ist dasjenige, was durch ein Anderes seiner Art begrenzt wird." Denn es hat daran ein Ende, ist da nicht; was da ist, ist ein Anderes. Dieses Andere muss aber gleicher Art sein, denn die, welche sich begrenzen wollen, müssen, um sich begrenzen zu können, einander berühren, mithin Beziehung auf einander haben, d. h eben von einer Art sein, auf gleichem Boden stehen, eine gemeinschaftliche Sphäre haben. Das ist die affirmative Seite der Grenze. „Der Gedanke wird somit" nur „durch einen anderen Gedanken, der Körper durch einen anderen Körper begrenzt, aber der Gedanke nicht" etwa „durch den Körper, noch" umgekehrt „der Körper durch den Gedanken." Das sahen wir bei Cartesius: der Gedanke ist für sich Totalität und ebenso die Ausdehnung, sie haben nichts mit einander zu tun; sie begrenzen einander nicht, jedes ist das in sich Beschlossene.

c. Die dritte Definition ist die der 'Substanz'. „Substanz heisst, was in sich ist und durch sich begriffen wird, oder dessen Begriff nicht des Begriffes eines anderen Dinges bedarf, von dem er gefasst werde (a quo formari debeat)" — sonst wäre es endlich, accidentell. Was ein Anderes nötig hat, um begriffen zu werden, ist nicht selbstständig, sondern von diesem Anderen abhängig.

Viertens definiert Spinosa die 'Attribute', die, als das Zweite der Substanz, zu

---

1) *Descartes: „Quodammodo causa sui." ('Resp. ad prim. obj.') Suarez: „Aliqui sancti dicunt Deum esse sibi causam sui esse." ('Disp. Met.' 28: 1, 7.) Hieronymus: „Deus ipse sui origo est suæque causa substantiæ." (Comm. ad Eph. 2: 3.) Lactanz: „Ipse ante omnia ex se ipso procreatus." (D. I. 1: 7.) Plotin:* φύσις ἡ παρ' αὐτῆς ἔχουσα τὸ εἶναι. *(4: 7, 14.) B(u)rhadâranyakôpanischad: „Brahmâ Swayambhû."* (B.)

2) *Descartes: „Per substantiam nihil aliud intellegere possumus quam rem quæ ita existat, ut nulla alia re indigeat ad existendum." (Pr. Ph. 1: 51.) Thomas: „Substantia est ens per se subsistens." (S. Th. 1: 3, 5.) Johannes Damascenus um die Mitte des achten Jahrhunderts:* ἡ οὐσία ἐστὶ πρᾶγμα αὐθύπαρκτον μὴ δεόμενον ἑτέρου πρὸς σύστασιν. *(Dial. c. 4.)*

3) *Tertullian: „Filium deduco de substantia Patris, et prolatum dicimus Filium a Patre, sed non separatum." (Adv. Prax. 4. 8.)*

ihr gehören.[1] „Unter Attribut verstehe ich das, was der Verstand von der Substanz erfasst als ihr Wesen ausmachend" — und nur dies ist wáhr bei Spinosa. Das ist eine grosse Bestimmung; das Attribut ist zwar eine 'Bestimmtheit', die aber zugleich 'Totalität' bleibt.[2] Spinosa nimmt deren, wie Descartes, nur zwei an: 'das Denken' und 'die Ausdehnung'.[3] Der Verstand fasst sie als das 'Wesen' der 'Substanz'; das 'Wesen' ist aber nicht 'höher' als die 'Substanz', sondern sie ist nur Wesen in der Betrachtung des Verstándes, die — ausserhalb der Substanz fällt.[4] Jede der beiden Weisen der Betrachtung, die Ausdehnung und das Denken, enthält zwar den ganzen Inhalt der Substanz, aber nur in Einer Form, die der Verstand mit hineinbringt und eben darum sind beide Seiten an sich identisch, unendlich. Dies ist die wahrhafte Vollendung, aber wo die Substanz zum Attribut übergeht, wird nicht gesagt.

e. Die fünfte Definition betrifft das Dritte zur Substanz, den 'Modus'.[5] „Unter Modus verstehe ich die Affectionen der Substanz, oder dasjenige, was in einem Anderen ist, durch das es auch begriffen wird." Also 'Substanz' ist durch sich begriffen; 'Attribut' ist nicht das durch sich selbst Begriffene, sondern hat eine Beziehung auf den begreifenden Verstand, aber insofern er das 'Wesen' begreift; 'Modus' endlich ist, was nicht als das 'Wesen' begriffen wird, sondern durch Anderes und in Anderem. — Diese drei letzten Momente hätte Spinosa nicht nur so als Begriffe hinstellen, sondern sie deducieren müssen; sie sind vorzüglich wichtig, und entsprechen dem, was 'wir' bestimmter als 'Allgemeines', 'Besonderes' und 'Einzelnes' unterscheiden. Aber man muss sie nicht als formal nehmen, sondern in ihrem concreten wahrhaften Sinne: das concrete Allgemeine ist die Substanz, das concrete Besondere die concrete Gattung; 'Vater' und 'Sohn' sind in dem christlichen Dogma so Besondere, deren jedes aber die ganze Natur Gottes, nur unter einer besonderen Form, enthält. Der Modus ist das Einzelne, das Endliche als solches, welches in den äusserlichen Zusammenhang mit Anderem tritt. Spinosa steigt so nur herab, der Modus ist nur das Verkümmerte; der Mangel Spinosa's ist also, dass er das Dritte nur als Modus fasst, als schlechte Einzelnheit. Die wahrhafte[6] Einzelnheit, Individualität und Sub-

---

[1] *Cf. Cart. Pr. Ph. 1:52. 56.* (B.)

[2] *Es ist besondere Allgemeinheit, bestimmte Unendlichkeit, — wohl erwogen Begriffsbesonderung, oder Kategorie.* (B.)

[3] *Das Subjective und das Objective, deren Einheit das Wahre ist.* (B.)

[4] *Descartes: „Quidquid alicui rei a Natura tributum esse cognoscimus, sive sit modus qui possit mutari sive ipsamet istius rei plane immutabilis essentia, id vocamus ejus attributum." (Not. in progr. quoddam.) Spinosa: „Attributum dicitur respectu intellectus, Substantiae certam talem naturam tribuentis." (Ep. 9 sive 27; cf. Thom. S. c. G. 1:35—36, S. Th. 1:13, 12.) „Dass bei Spinosa überhaupt der starren Substantialität die Rückkehr in ihr selbst fehle," wird von Hegel auch in der grossen Logik (3:382) bemerkt.* (B.)

[5] *Descartes erwähnt in der dritten Meditation „modos sive accidentia." — Varro: „Modos quibus metirentur rura alius alios constituit." Caesar: „Agri certus modus." Cicero: „Flebilibus modis concinere." Horaz: „Est modus in rebus." Nepos: „Hastae modum duplicavit." — Terenz: „Omnibus modis miser sum." Cicero: „Modus homines occidendi." Livius: „Servorum modo." Quinctilian „Patiendi modus." — In Hegel'scher Logik heisst die Weise oder Modalität, wie sich Qualität und Quantität als untrennbar darstellen, das Maass, und deshalb sagt Hegel in der grossen Logik: „Das Maass kann, wenn man will, auch für eine Modalität angesehen werden." (3:71.)*

[6] *oder concrete, sich in sich selbst unterscheidende*

jectivität ist nicht nur eine Entfernung vom Allgemeinen, das schlechthin Bestimmte, sondern als schlechthin bestimmt zugleich das Fürsichseiende, nur sich selbst Bestimmende. Das Einzelne, das Subjective ist eben damit die Rückkehr zum Allgemeinen, und indem es das bei sich selbst Seiende ist, so ist es selber das Allgemeine. Die Rückkehr besteht eben nur darin, dass es an ihm selbst das Allgemeine ist; zu dieser Rückkehr ist Spinosa nicht fortgegangen. [1]) Die starre Substantialität ist bei ihm das Letzte, nicht die unendliche Form [2]): diese kannte er nicht [3]) und so entschwindet nur immer die Bestimmtheit seinem Denken.

I. Sechstens ist auch noch die Definition des Unendlichen wichtig, denn in dem Unendlichen hat Spinosa den Begriff des Begriffes [4]) näher als sonst wo bezeichnet. Das Unendliche hat die Zweideutigkeit, ob es als 'unendlich Viele' oder als 'an und für sich Unendliches' genommen wird (s. unten): „Von dem 'in seiner Art' Unendlichen können unendliche Attribute negiert werden; das

---

1) *Man beachte fortwährend, wie Hegel'sche Kritik Beschränktheit weniger verwirft als überschreitet und nicht einseitig 'widerlegen' will.* (B.)

2) *Unendliche (oder mit dem wahren Inhalt 'identische') Form, Form der Wirklichkeit und Wahrheit, ist die Einheit der... Selbstentzweiung des Einen und der Selbstvereinigung des Vielen, Unzertrennlichkeit der Selbsterhaltung und der Selbstverkehrung, das Beharren in der Verkehrung durch Entgegensetzung in sich selbst und 'Aufhebung' Entgegengesetzter, — dasjenige also, was Hegel 'absolute Negativität' nennt In der Religionsphilosophie z. B. sagt Hegel von der Dreieinigkeitslehre: „Wenn man hier die Persönlichkeit abstract festhält, so hat man drei Götter, und da ist die unendliche Form, die absolute Negativität, vergessen." (S. 604 der Leidener Ausgabe.)* (B.)

3) *Vgl. 4:187—188. — D. Fr. Strauss im Jahre 1840: „Spinosa begreift an der 'Substanz' nur, wie sie gesetzte Bestimmungen aufhebt, nicht wie sie dieselben setzt; er begreift sie mithin nicht als Selbstbestimmung. Er erkennt nur die Rückströmung aller Dinge in sie, nicht ebenso das Wiederausströmen von ihr, gleichsam nur ihr Venensystem, nicht auch ihr Arteriensystem; mithin fasst er sie nicht als in sich kreisendes Leben. Er nimmt die Modos und das in denselben enthaltene menschliche Bewusstsein nur als das letzte Glied in der Reihe des Anderswerdens der Substanz, nicht zugleich als den Punkt ihrer Umkehr in sich selbst: so ist seine Substanz nicht Zusammengehen mit sich selbst in ihrem Anderen, nicht Person oder Geist." ('Die chr. Gl.' 1:515.) — Hinrichs über Schelling in den Berliner Jahrbüchern (1835 Febr. 287): „Ihm fehlt die Erkenntnis dessen, was Hegel als absolute Negativität bezeichnet." Ein Spätergekommener über Eduard von Hartmann: „Er kennt nicht das Geheimnis Hegels, die absolute Negativität." ('Alte Vernunft und neuer Verstand' Leiden 1902 S. 61.) Kant hat als das wahre Dritte zur 'Wissenschaftslehre' und 'Zweifellehre' die 'Weisheitslehre' genannt, und wo besagtes Geheimnis nicht erkannt ist, steht letztere eben noch aus. In Bezug auf den Hegel'schen Begriff — den Begriff der Wahrheit und Wirklichkeit — selbst wird sich das gelegentlich durch abwechselndes Tadeln seiner 'unbewiesenen Voraussetzung' und seiner 'Deduction a priori' offenbaren, d. h. durch ausgesprochene Unklarheit über die Form, in der die Form (und der Inhalt) der Wahrheit (und Wirklichkeit) erkannt werden soll, — durch die stille Behauptung, dass man selbst die Wahrheit nicht, und die offene Verneinung, dass die Hegel'sche Schule dieselbe allerdings, erkannt habe.* (B.)

4) *Den Begriff des Begriffes, d. h. den Begriff als solchen, den Begriff selbst, den wahren Begriff, den Begriff der Wahrheit und des Wahren, erwähnt Fichte WW 7:71 und Schelling 1. 3:345; Hegel selbst sagt in der Logik (5:31): „Das ist nun der Begriff selbst des Begriffes." Fichte (2:9): „Die Wissenschaftslehre, die ja das Wissen vom Wissen ist." Hegel: „Einziger Zweck, Tun und Ziel der Wissenschaft, ist zum Begriffe ihres Begriffes und so zu ihrer Ruckkehr und Befriedigung zu gelangen." (Enc. § 17.)*

absolut Unendliche aber ist das, zu dessen Essenz alles gehört, was eine Essenz ausdrückt und keine Negation enthält." In demselben Sinne unterscheidet Spinosa im neunundzwanzigsten Briefe das Unendliche der Imagination von dem Unendlichen des Denkens ('intellectus'), dem wirklich ('actu') Unendlichen. Die meisten Menschen kommen nur zum ersten, indem sie 'erhaben' sein wollen; dies ist das[1] schlechte Unendliche, wenn man sagt, „und so fort ins Unendliche" — z. B. die Unendlichkeit des Raumes von Stern zu Stern[2], ebenso die der Zeit. Die unendlichen Reihen der Zahl in der Mathematik sind dasselbe. Wird ein Bruch als Decimalbruch dargestellt, so ist dies unvollständig; $^1/_7$ ist dagegen das wahrhaft Unendliche, also kein mangelhafter Ausdruck, — obgleich der Inhalt hier freilich beschränkt ist. Die 'schlechte' Unendlichkeit hat man nun gewöhnlich vor sich, wenn von Unendlichkeit gesprochen wird, und mag man sie auch als 'erhaben' ansehen, so ist sie doch nichts Gegenwärtiges und geht nur immer hinaus ins Negative, ohne 'actu' zu sein. Dem Spinosa aber ist das Unendliche nicht dieses Setzen und dieses Hinausgehen über das Setzen, die sinnliche Unendlichkeit, sondern die absolute Unendlichkeit, das Positive, das eine absolute Vielheit ohne Jenseits gegenwärtig in sich vollendet hat. Die philosophische Unendlichkeit, das, was actu unendlich ist, nennt Spinosa daher die absolute Affirmation seiner selbst. Ganz richtig! Nur hätte es besser ausgedrückt werden können: „Es ist die Negation der Negation."[3] Spinosa bringt hier auch zur Erläuterung für den Begriff der Unendlichkeit geometrische Figuren an; in seinen operibus postumis, vor seiner Ethik, und auch im angeführten Briefe hat er zwei Kreise, die in einander liegen, aber nicht concentrisch sind.

„Die ungleichen Abstände des Raumes zwischen $A\,B$ und $C\,D$ übersteigen jede Zahl, und doch ist der dazwischen liegende Raum nicht so gar gross." Will ich sie nämlich alle determinieren, so muss ich in eine unendliche Reihe fortgehen. Dieses Hinaus bleibt aber immer mangelhaft, mit der Negation behaftet, und doch ist dieses schlechte Unendliche fertig, beschränkt, — affirmativ, in jener Ebene als ein vollendeter Raum zwischen den beiden Kreisen wirklich

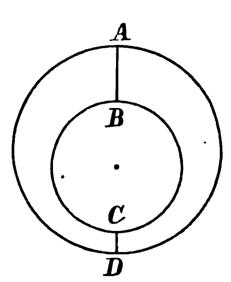
---

1) *Endlose oder*

2) *Kant: „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir." (5: 167.) Auch Hegel erwähnt gelegentlich, die ruhige Grösse des Sternenhimmels" (10, 1: 167) und bemerkt (Enc. § 268 Zusatz), man könne die Sterne wegen ihrer Ruhe verehren; redet hier aber Kant von der 'wahren Unendlichkeit' (5: 168), so betont Hegel „die Langeweile der Wiederholung" (3: 258), in der er schlechte Unendlichkeit oder blosse Endlosigkeit verspürt. Schopenhauer: „Auf der Grösse der in Rede stehenden Massen und den gewaltigen Entfernungen beruht die Ehrfurcht der Menge." (5: 140.) Nietzsche: „So lange du noch die Sterne fühlst als ein Ueber-dir, fehlt dir noch der Blick des Erkennenden." ('J. v. G. u. B.' 1886. 71.) Dass aber das Lebendige 'qualitativ mehr' als das Leblose und das Geistige 'mehr' als Lebendiges ohne Weiteres sei, lehrt methodisch gerade (und nur) die Hegelei.* (B.)

3) *Die Negation der Negation oder Verneinung der Verneinung ist als Verkehrung der Verkehrung und Bestimmung der Bestimmung die Selbstverkehrung und Selbstbestimmung oder Freiheit des sich in Anderem, in seinem Anderen, Erhaltenden; als absolute Negativität ist sie die Wahrheit der Wirklichkeit, die Wahrheit 'und' Wirklichkeit selbst.* (B.)

und gegenwärtig. Oder eine begrenzte Linie besteht aus unendlich vielen Punkten und ist doch hier gegenwärtig, ist bestimmt; das Jenseits der unendlich



vielen Punkte, die nicht vollendet sind, ist in ihr vollendet und in die Einheit zurückgerufen. Das Unendliche soll als wirklich gegenwärtig vorgestellt werden und dieses geschieht im Begriffe der 'Ursache seiner selbst', welche also die 'wahrhafte Unendlichkeit' ist. Sobald die Ursache ein Anderes gegenüber hat, die Wirkung, ist Endlichkeit vorhanden; aber hier ist dieses Andere zugleich aufgehoben und wieder sie selbst. Das Affirmative ist so 'Negation der Negation', da, nach der bekannten grammatischen Regel, 'duplex negatio affirmat'. Ebenso haben auch Spinosa's frühere Definitionen das Unendliche schon an ihnen, z. B. sogleich die eben erwähnte Ursache seiner selbst, insofern er sie als das bestimmt, dessen Begriff die Existenz in sich schliesst. Begriff und Existenz sind Eins das Jenseits des Anderen; aber Ursache seiner selbst, als dieses Einschliessen, ist eben die Zurücknahme dieses Jenseits in die Einheit. Oder: „Die Substanz ist was in sich ist und aus sich begriffen wird" — das ist dieselbe Einheit des Begriffes und der Existenz. Das Unendliche ist ebenso in sich und hat auch seinen Begriff in sich selbst; sein Begriff ist sein Sein und sein Sein sein Begriff; die wahrhafte Unendlichkeit ist so bei Spinosa vorhanden. Er hat aber kein Bewusstsein darüber, hat diesen Begriff nicht erkannt als absoluten Begriff, ihn also nicht als Moment des Wesens selbst ausgesprochen, sondern derselbe fällt 'ausserhalb' des Wesens, in das Denken 'vom' Wesen.[1])

g. Endlich sagt Spinosa siebentens: „Gott ist das absolut unendliche Wesen, oder die Substanz, die aus unendlichen Attributen besteht, deren jedes eine ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt." Hat die Substanz, könnte man hier fragen, unendlich 'viele' Attribute? Da aber bei Spinosa nur zwei Attribute, Denken und Ausdehnung, die er Gott beilegt, vorkommen, so ist 'unendlich' hier nicht im Sinne des unbestimmten Vielen zu nehmen, sondern positiv, wie ein Kreis die vollkommene Unendlichkeit in sich ist.

Die ganze spinosistische Philosophie ist nun schon in diesen Definitionen enthalten, die aber im Ganzen formal sind; überhaupt ist das Mangelhafte des Spinosa, dass er so mit Definitionen anfängt. In der Mathematik lässt man es gelten, weil sie von Voraussetzungen, wie Punkt, Linie u. s. w. ausgeht; in der Philosophie soll der Inhalt aber als das an und für sich Wahre erkannt werden. Einmal kann man die Richtigkeit der Nominaldefinition zugeben, so dass das Wort 'Substanz' dieser Vorstellung entspreche, welche die Definition angiebt;

---

[1]) *Aristoteles:* τὸ δ'εἶναι οὐκ οὐσία οὐδενί. (*Anal. Post.* 2:7.)

ein Anderes ist es aber, ob dieser Inhalt an und für sich wahr sei. Solche Frage macht man bei geometrischen Sätzen gar nicht; bei philosophischer Betrachtung ist dies aber gerade die Hauptsache und das hat Spinosa nicht getan. Statt in den Definitionen, welche er aufstellt, diese einfachen Gedanken bloss zu erklären und als Concretes darzustellen, wäre das Erforderliche gewesen, zu untersuchen, ob dieser Inhalt auch wahrhaftig sei. Scheinbar ist nur die Worterklärung angegeben, — aber der Inhalt, der darin ist, 'gilt'. Aller andere Inhalt wird nur darauf zurückgeführt und damit erwiesen, denn von dem ersten Inhalt ist aller andere abhängig und wird er zu Grunde gelegt, so folgt alles jenes notwendig. „Das Attribut ist das, was der Verstand von Gott denkt." Aber es ist hier die Frage: Wie kommt ausser Gott der Verstand herbeigelaufen, der die beiden Formen des Denkens und der Ausdehnung auf die absolute Substanz anwendet und wo kommen diese beiden Formen selbst her?[1]) So geht alles nur hinein, nicht heraus[2]); die Bestimmungen sind aus der Substanz nicht entwickelt, sie 'entschliesst' sich nicht zu diesen Attributen.[3])

2. Den weiteren Fortgang, nach diesen Definitionen, bilden nun Theoreme, 'Sätze', in denen Spinosa vielerlei beweist. Er steigt von dem 'Allgemeinen' der Substanz herunter durch das 'Besondere', Denken und Ausdehnung, zum 'Einzelnen'. Er hat so alle drei Momente des Begriffes, oder sie sind ihm wesentlich. Aber den 'Modus', wohin die Einzelnheit fällt, erkennt er nicht für das Wesentliche, oder nicht als 'Moment' des Wesens selbst im Wesen, sondern im Wesen verschwindet er, oder er ist nicht zum Begriffe erhoben.

a. Die Hauptsache ist nun, dass Spinosa aus diesen Begriffen erweist, dass nur Eine Substanz, 'Gott' ist. Es ist ein einfacher Gang, ein sehr formales Beweisen. „Fünfte Proposition: Es kann 'nicht zwei oder mehrere' Substanzen derselben Natur oder desselben Attributs geben." Dies liegt schon in den Definitionen; der Beweis ist also eine mühsälige unnütze Quälerei, die nur das Verstehen Spinosa's zu erschweren dient. „Wenn es mehrere" (Substanzen desselben Attributs) „gäbe, so müssten sie von einander unterschieden sein, entweder aus der Verschiedenheit ihrer Attribute oder der Verschiedenheit ihrer Affectionen" (Moden). „Sind sie durch ihre Attribute unterschieden, nun so wäre ja der Satz unmittelbar zugegeben, dass nur Eine Substanz desselben Attributs ist." — Denn eben die Attribute sind das, was der Verstand als das Wesen der einen Substanz begreift, die in sich, nicht durch Anderes bestimmt ist. — „Wären diese Substanzen aber durch ihre Affectionen unterschieden, da die Substanz ihrer Natur nach früher ist als ihre Affectionen, so kann sie, wenn von ihren Affectionen abstrahiert wird und sie nun in sich, d. h. 'wahr' betrachtet wird, darnach nicht für unterschieden betrachtet werden." — „Achte Proposition: Die ganze Substanz ist notwendig 'unendlich'. Beweis: Denn sonst müsste sie von einer anderen ihrer Art begrenzt werden; also gäbe es zwei Substanzen desselben Attributs, was gegen die fünfte Proposition ist." — „Jedes Attribut muss für sich begriffen werden," als die in sich reflectierte Bestimmtheit. „Denn Attribut ist, was der Verstand von der Substanz fasst als ihr Wesen ausmachend; also muss es durch sich gefasst wer-

[1]) *Cfr. Thom Aq. S. Th. 1:13, 12; S. c. G. 1:35—36.* (B.)

[2]) *Cfr. Plat. Alcib. I 123; Hor. Ep. 1, 1:74—75; Schelling 1. 1:310; Hegel 3:160, Enc. § 97 Zusatz, § 246 Z., § 247 Z.* (B.)

[3]) *Sich entschliessen = sich aufschliessen, öffnen, entzweien... in ewiger Wahrheit und Wirklichkeit. Vgl. Enc. § 244 u. § 206 Zusatz.* (B.)

den." Die Substanz ist nämlich was durch sich selbst begriffen wird (siehe die vierte und die dritte Definition). — „Deswegen dürfen wir nicht aus der Mehrheit von Attributen auf eine Mehrheit der Substanzen schliessen, denn jedes ist für sich begriffen und sie sind alle immer und zugleich in der Substanz gewesen ohne von einander hervorgebracht werden zu können." — „Die Substanz ist 'unteilbar.' Denn wenn die Teile die Natur der Substanz beibehielten, so würde es mehrere Substanzen derselben Natur geben; was gegen die fünfte Proposition ist. Wenn nicht, so hörte die unendliche Substanz auf, zu sein; was ungereimt ist." [1])

„Vierzehnte Proposition: Ausser 'Gott' kann es keine Substanz geben, noch gedacht werden. Beweis: Da Gott das absolut unendliche Wesen ist, von dem kein Attribut, welches die Essenz der Substanz ausdrückt, negiert werden kann und da er notwendig existiert, so müsste, wenn es eine Substanz ausser Gott gäbe, sie durch ein Attribut Gottes erklärt werden." Folglich hätte die Substanz nicht ihre eigene Wesenheit, sondern die Gottes, wäre also keine Substanz. Oder wenn sie doch Substanz sein sollte, „so müsste es zwei Substanzen desselben Attributs geben können; was nach der fünften Proposition ungereimt ist. Daraus folgt denn, dass die ausgedehnte Sache und die denkende Sache" nicht Substanzen, sondern „entweder Attribute Gottes sind, oder Affectionen seiner Attribute." — Mit diesen und dergleichen Beweisen ist nicht viel anzufangen. — „Fünfzehnte Proposition: Was ist, ist in Gott und kann nicht ohne Gott sein oder begriffen werden." — „Sechszehnte Proposition: Aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur muss Unendliches auf unendliche Weise folgen, d. h. alles, was unter den unendlichen Verstand fallen kann. Gott ist also die Ursache von allem." [2])

Von Gott sagt Spinosa dann 'Freiheit' und 'Notwendigkeit' aus. „Gott ist die absolut freie Ursache, die durch nichts Anderes determiniert wird, denn er existiert allein aus der Notwendigkeit seiner Natur. Es giebt keine Ursache, die ihn äusserlich oder innerlich ausser der Vollkommenheit seiner Natur zum Handeln antriebe. Seine Wirksamkeit ist aus den Gesetzen seiner Natur notwendig und ewig; was also aus seiner absoluten Natur, aus seinen Attributen folgt, ist ewig, wie aus der Natur des Dreiecks von Ewigkeit folgt, dass seine drei Winkel gleich zweien rechten sind." D. h. sein Wesen ist seine absolute Macht; 'actus' und 'potentia', Denken und Sein, sind in ihm Eins. Gott hat daher nicht etwa andere Gedanken, die er nicht habe verwirklichen können. „Gott ist die immanente Ursache aller Dinge, nicht die vorübergehende (transiens)," d. h. äusserliche. Seine Essenz und seine Existenz sind dasselbe, nämlich die Wahrheit. Eine Sache, die zum Handeln bestimmt ist, ist, da Gott die Ursache, notwendig so von Gott dazu bestimmt, und die so bestimmt ist, kann sich nicht unbestimmt machen. In der Natur giebt es nichts Zufälliges. Wille ist keine freie Ursache, sondern nur eine notwendige, nur ein 'Modus'; also wird er determiniert von einem anderen. Gott handelt nach keinen Endursachen ('sub ratione boni'). Die es behaupten, scheinen ausser Gott etwas zu setzen, das von Gott nicht abhängt, auf das Gott in seinem Wirken sieht, gleichsam als auf einen 'Zweck'; wird dies so gefasst, so ist Gott nicht freie Ursache, sondern dem Fatum unterworfen.

---

[1]) Spinoz. 'Ethices' P. I, Propos. V, VIII, X, et Schol. XIII, pp. 37—39. 41—42. 45.

[2]) Spinoz. 'Ethices' P. I, Propos. XIV et Coroll. II, Propos. XV, XVI et Coroll. I, pp. 46. 51.

Ebenso unstatthaft ist es, alles der Willkür, d. h. einem gleichgültigen Willen, Gottes zu unterwerfen."[1] Er wird nur durch seine Natur determiniert; die Wirksamkeit Gottes ist so seine Macht und das ist die Notwendigkeit. Er ist dann absolute 'Macht' im Gegensatze der 'Weisheit', welche bestimmte Zwecke und somit Beschränkungen setzt; besondere Zwecke, Gedanken vor dem Sein und dergleichen werden damit aufgehoben. Es bleibt aber bei diesem Allgemeinen; es ist nämlich als besonders eigentümlich zu merken, dass Spinosa im 50. Briefe sagt, jede Bestimmung sei eine Negation.[2] So ist es auch etwas Endliches, wenn Gott die Ursache der Welt ist, denn die Welt wird hier als ein Anderes neben Gott gesetzt.

b. Das Schwierigste bei'm Spinosa ist so, in den Unterscheidungen, zu denen er kommt, die Beziehung von diesem Bestimmten auf Gott zu fassen, so dass es noch erhalten würde: „Gott ist eine 'denkende Sache', weil alle einzelnen Gedanken Modi sind, die Gottes Natur auf eine gewisse und bestimmte Weise ausdrücken; Gott kommt also ein 'Attribut' zu, dessen Begriff alle einzelnen Gedanken in sich schliessen, durch welches sie auch begriffen werden. Gott ist eine 'ausgedehnte Sache' aus denselben Gründen."[3] Nämlich dieselbe Substanz unter dem Attribut des Denkens ist die intelligible Welt, unter dem Attribut der Ausdehnung aber die Natur; 'Natur' und 'Denken' drücken also beide dasselbe Wesen Gottes aus. Oder, wie Spinosa sagt, „die Ordnung und das System der natürlichen Dinge ist dasselbe als die Ordnung der Gedanken. So z. B. der Cirkel, der in der Natur existiert und die Idee des existierenden Cirkels, die auch in Gott ist, ist eine und dieselbe Sache," — es ist ein und derselbe Inhalt, — „die" nur „durch verschiedene Attribute erklärt wird. Wenn wir daher die Natur entweder unter dem Attribute der Ausdehnung oder des Denkens, oder sonst welches es sei, betrachten, so werden wir einen und denselben Zusammenhang der Ursachen, d. h. dieselbe Folge der Dinge finden. Das formale Sein der Idee des Cirkels kann begriffen werden nur durch den Modus des Denkens als die nächste Ursache, und dieser wieder durch einen anderen, u. s. f. in's Unendliche, so dass wir die Ordnung der ganzen Natur, oder den Zusammenhang der Ursachen, durch das Attribut des Gedankens allein erklären und dieselben wenn sie unter dem Attribute der Ausdehnung gedacht werden, auch 'nur' unter dem Attribut der Ausdehnung gedacht werden müssen, — und dies gilt auch von anderen Ursachen."[4] Es ist ein und dasselbe System, welches das eine Mal als Natur, dann in der Form des Denkens erscheint.

---

1) Spinoz. 'Ethices' P. I, Propos. XVII, Coroll. I—II et Schol., Prop. XVIII, Propos. XX et Coroll. I, Propos. XXI, XXVI—XXVII, XXIX, XXXII, XXXIII, Schol. II, pp. 51—57. 59. 61. 63. 67—68.

2) *Siehe oben S. 195.* (B.)

3) Οἱ περὶ τὸν Πυθαγόραν καὶ τὸν Ἐμπεδοκλέα καὶ τῶν Ἰταλῶν πλῆθος ἕν φασιν ὑπάρχειν πνεῦμα τὸ διὰ παντὸς τοῦ κόσμου διῆκον ψυχῆς τρόπον· *Sext. adv. Math. 9 : 127. Plato:* τὸ τοῦ παντὸς σῶμα ἔμψυχον ὂν τυγχάνει· *Phileb. 30 a. Spinosa: „Omnia quamvis diversis gradibus animata tamen sunt." (Eth. 2 : 13 sch.)* Διογένης καὶ Κλεάνθης θεὸν ἐφάτην τὴν τοῦ κόσμου ψυχήν· *Joh. Stob. Ecl. 1 : 56.* Δημόκριτος δὲ καὶ Ἐπίκουρος καὶ πᾶν τὸ τῶν Στωϊκῶν σύστημα σῶμα τὴν ψυχὴν ἀπεφήναντο· *Nemesius de N. H. 2. „Zeno Stoicus nullo modo arbitrabatur quidquam effici posse ab ea (natura) quae expers esset corporis." (Cic. Acad. 1 : 39.) Chrysipp:* σῶμα ἄρα ἡ ψυχή· *Nemesius l. l. Tertullian: „Nihil enim si non corpus." ('De An.' 5.)* (B.)

4) Spinoz. 'Ethices' P. II Prop. I—II, VII et Schol., pp. 78—79. 82—83.

Wie diese zwei aus der einen Substanz hervorgehen, zeigt aber Spinosa nicht auf, — beweist auch nicht, warum es nur zwei sein können. Ausdehnung und Denken sind ihm eben auch nichts an sich, noch in Wahrheit sondern nur äusserlicher weise unterschieden; denn ihr Unterschied fällt nur in den Verstand, der von Spinosa (Eth. P. I. Prop. XXXI Demonst. p. 62) nur zu den 'Affectionen' gerechnet wird und als solche keine Wahrheit hat. Dies ist nun in neuen Zeiten von Schelling in folgender Redeweise aufgewärmt worden: 'An sich' ist die denkende Welt und die körperliche Welt dasselbe, nur in verschiedenenen Formen, so dass das denkende Universum an sich die ganze absolute göttliche Totalität und das körperliche Universum ebenso dieselbe Totalität ist. Die Unterschiede sind nicht an sich, sondern die unterschiedenen Seiten, von denen das Absolute angesehen wird, fallen ausser ihm. — Höher sagen 'wir', dass die Natur und der Geist vernünftig sind; Vernunft ist 'uns' aber nicht ein leeres Wort, sondern die sich in sich entwickelnde Totalität.[1]) Ferner ist es der Standpunkt der Reflexion, nur Seiten, nichts an sich' zu betrachten. Dieser Mangel erscheint nun bei Spinosa und Schelling so, dass sich die Notwendigkeit nicht findet, wonach der Begriff als das an sich Negative seiner Einheit seine Entzweiung in die Unterschiedenen setzt, so dass aus dem einfachen Allgemeinen das Reale, Entgegengesetzte selbst erkannt wird. Absolute Substanz, Attribut und Modus lässt Spinosa als Definitionen auf einander folgen, nimmt sie als Vorgefundene auf, ohne dass die Attribute aus der Substanz, die Modi aus den Attributen hervorgingen. Besonders ist dann in Ansehung der Attribute keine Notwendigkeit vorhanden, dass es gerade Denken und Ausdehnung sind.

c. Was den Uebergang des Spinosa zu den einzelnen Dingen, besonders zum Selbstbewusstsein, zur Freiheit des Ich, betrifft, so drückt er sich darüber so aus, dass er alle Beschränktheiten auf die Substanz zurückführt, mehr als dass er das Einzelne festhielte. So waren schon die Attribute nicht für sich, sondern nur wie der Verstand die Substanz in ihren Unterschieden fasst; das Dritte oder die Modi sind das, worin allein dem Spinosa aller 'Unterschied' der Dinge fällt. Von diesen sagt er (Ethic. P. I, Prop. XXXII Demonstr. et Coroll. II, p. 63): In jedem Attribute sind zwei Modi; Ruhe und Bewegung in der Ausdehnung, in dem Denken Verstand und Wille (intellectus et voluntas). Es sind bloss Modificationen, die nur für uns, ausser Gott sind; was sich auf diesen Unterschied bezieht und dadurch besonders gesetzt wird, ist also nichts an und für sich, sondern endlich. Diese Affectionen fasst Spinosa (Ethices P. I, Prop. XXIX Schol., pp. 61—62) unter der 'natura naturata' zusammen: „Die natura naturans ist Gott als freie Ursache betrachtet, insofern er in sich ist und durch sich selbst begriffen wird, oder solche Attribute der Substanz, welche die ewige und unendliche Wesenheit ausdrücken. Unter 'natura naturata' verstehe ich alles das, was aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur oder aus jedem der Attribute Gottes folgt, alle Modi der göttlichen Attribute, insofern sie betrachtet werden als Dinge, die in Gott sind, und die ohne Gott weder sein noch be-

---

[1]) *Gœthe: „Ich frage nicht, ob dieses höchste Wesen Verstand und Vernunft habe, sondern ich fühle es ist der Verstand, es ist die Vernunft selber." (Eckerm. 2:289 Recl.) Schelling: „Ausser der Vernunft ist nichts und in ihr ist alles." (1, 4:115)*

griffen werden können." Es folgt nichts aus Gott[1]), sondern alle Dinge gehen nur dahin zurück, wenn von ihnen angefangen wird.

Dies sind nun die allgemeinen Formen Spinosa's, die Hauptidee. Einige nähere Bestimmungen sind noch zu erwähnen. Er giebt Nominaldefinitionen der Modi, des Verstands, Willens, der Affecte, wie Freude, Traurigkeit.[2]) Näher finden wir die Betrachtung des Bewusstseins. Sein Fortgang ist nun höchst einfach, oder vielmehr gar keiner; er fängt geradezu vom Geiste an. „Die Essenz des 'Menschen' besteht aus Modificationen der Attribute Gottes" — diese Modificationen sind nur etwas in Beziehung auf unseren Verstand. „Wenn wir also sagen, der menschliche Geist percipiere dieses oder jenes, so heisst das nichts Anderes, als dass Gott, nicht insofern er unendlich ist, sondern sofern er durch die Idee des menschlichen Geistes expliciert wird, diese oder jene Idee hat. Und wenn wir sagen, Gott habe diese oder jene Idee, nicht nur insofern er die Idee des menschlichen Geistes constituiert, sondern insofern er zugleich mit dem menschlichen Geiste die Idee eines anderen Dinges hat, dann sagen wir, dass der menschliche Geist die Sache zum Teil oder inadæquat percipiere" Die Wahrheit ist dem Spinosa dagegen 'das Adæquate'.[3]) Dass aller besondere Inhalt nur eine Modification Gottes sei, macht Bayle[4]), — der keine Ahnung vom Speculativen hat, wiewohl er als scharfer Dialektiker das denkende Räsonnement über bestimmte Gegenstände beförderte, — lächerlich, indem er daraus folgert, dass Gott als Türken und als Œstreicher modificiert Krieg mit sich selber führe.

Die Beziehung nun von Denken und Ausdehnung betrachtet Spinosa im menschlichen Bewusstsein so: „Was im Object" — besser im Objectiven — „der Idee, die den menschlichen Geist ausmacht, sich befindet, dass muss vom menschlichen Geiste percipiert werden, oder von dieser Sache muss es im Geiste notwendig eine Idee geben. Das Object der Idee, welche den menschlichen Geist ausmacht, ist der 'Körper', oder ein gewisser Modus der Ausdehnung. Wenn nun das Object der Idee, die den menschlichen Geist ausmacht, der Körper ist, so kann es im Körper nichts geben, was nicht vom Geiste percipiert wird. Sonst wären die Ideen von den Affectionen des Körpers nicht in Gott, insofern er unseren Geist constituiert, sondern die Idee einer anderen Sache; so wären hiermit die Ideen der Affectionen unseres Körpers auch nicht in unserem Geiste." Das Verwirrende, Spinosa's System aufzufassen, ist auf der einen Seite die absolute Identität des Denkens und Seins, auf der anderen ihre absolute Gleichgültigkeit gegen einander, weil jedes die ganze Essenz Gottes expliciert. Die Einheit des Körpers und des Bewusstseins ist nach Spinosa diese, dass der Einzelne ein Modus der absoluten Substanz ist, der als Bewusstsein das Vor-

---

1) *Gleichwohl sagt Spinosa Eth. I app.: „Ille effectus perfectissimus est, qui a Deo immediate producitur, et quo aliquid pluribus causis intermediis indiget ut producatur, eo imperfectius est." Herbart (3 : 171): „Es zeigt sich in diesem Satze die Verwandtschaft des spinosistischen Pantheismus mit der alten Emanationslehre."* (B.)

2) Spinoz. Ethic. P. I, Propos. XXX—XXXII, pp. 62—63; P. III, Defin. III, p. 132; Prop. XI Schol., p. 141.

3) Spinoz. Ethices P. II, Propos. XI Demonst. et Coroll., pp. 86—87; Defin. IV, pp. 77—78.

4) 'Dictionnaire historique et critique' (edition de 1740, T. IV), Article Spinosa, p. 261, Note N, No. IV.

stellen der Affectionen des Körpers durch äussere Dinge ist; alles, was im Bewusstsein ist, ist auch in der Ausdehnung, und umgekehrt. „Der Geist erkennt sich selbst nur, insofern er die Ideen der Affectionen des Körpers percipiert," — hat nur die Idee der Affectionen seines Körpers; diese Idee ist die Zusammensetzung, wie wir sogleich sehen werden. „Die Ideen, es sei der Attribute Gottes oder einzelner Dinge, erkennen nicht das Vorgestellte selbst oder die Dinge für ihre wirkende Ursache, sondern Gott selbst, insofern er ein Denkendes ist.[1]) Buhle ('Geschichte der neueren Philos.' Band III, Abt. 2, S. 524) fasst diese Sätze des Spinosa so zusammen: „Mit der Ausdehnung ist das Denken unzertrennlich verknüpft; so muss alles, was in der Ausdehnung vorgeht, auch im Bewusstsein vorgehen." Spinosa nimmt beides aber auch in seiner Trennung von einander auf. Die Idee des Körpers, schreibt er (Epistol. LXVI, p. 673), schliesse nur diese beiden in sich, noch drücke sie andere aus. Ihr vorgestellter Körper werde unter dem Attribut der Ausdehnung betrachtet, die Idee selbst aber sei ein Modus des Denkens. Hier sehen wir ein Auseinandertreten; die blosse Identität, dass im Absoluten nichts unterschieden, ist selbst für Spinosa nicht befriedigend.

Das Individuum, die Einzelnheit selbst, bestimmt Spinosa (Ethic. P. II, Defin., p. 92.) so: „Wenn einige Körper derselben oder verschiedener Grösse so eingeschränkt werden, dass sie einander aufliegen, oder wenn sie mit demselben oder mit verschiedenen Graden der Geschwindigkeit bewegt werden, so dass sie ihre Bewegungen sich gegenseitig auf irgend eine Weise mitteilen, so sagen wir, dass jene Körper mit einander vereint sind und alle zusammen Einen Körper oder Individuum ausmachen, das sich von den übrigen durch diese Union von Körpern unterscheidet." — Hier sind wir an der Grönze des spinosistischen Systems; hier erscheint uns sein Mángel. Die Individuation, das Eins, ist eine blosse 'Zusammensetzung'; das ist das Gegenteil des Ichts oder der Selbheit bei Bœhme, indem Spinosa nur Allgemeinheit, Denken, nicht Selbstbewusstsein hat. Nehmen wir dies, ehe wir es in Bezug auf's Ganze betrachten, von der anderen Seite, nämlich dem Verstande, so fällt das Unterscheiden überhaupt in ihn, ist nicht deduciert, 'findet' sich eben so. So „gehört," wie wir schon sahen, „der wirkliche Verstand ('intellectus actu'), wie Wille, Begierde, Liebe, zu der 'natura naturata', nicht zur 'natura naturans'. Denn unter dem Verstand, wie für sich bekannt ist, verstehen wir nicht das absolute Denken, sondern nur eine bestimmte Weise des Denkens, einen Modus, der von anderen Modis als der Begierde, Liebe u. s. f., unterschieden ist, und deswegen durch das absolute Denken begriffen werden muss, nämlich durch ein Attribut Gottes, das eine ewige und unendliche Wesenheit des Denkens ausdrückt, so dass er für sich nicht sein noch begriffen werden kann, wie auch die übrigen Modi des Denkens" (Spinoz. Ethices P. I, Propos. XXXI, pp. 62—63), z. B. Wille, Begierde u. s. f. Spinosa kennt nicht eine Unendlichkeit der Form, die eine andere als die der starren Substanz wäre; es ist aber das Bedürfnis, 'Gott' als das Wesen der Wesen, als allgemeine Substanz, Identität' zu erkennen, und doch die Unterschiede zu erhalten.

Ferner sagt Spinosa: „Was das wirkliche (actuale) Sein des menschlichen Geistes constituiert, ist nichts anderes als die Idee eines einzelnen" (individuellen)

---

[1]) Spinoz. Ethices P. II, Prop. XII, XIII et Schol., Prop. XIV, XXIII, V, pp. 87—89. 95. 102. 80—81.

„Dinges, das 'actu' existiert," nicht eines unendlichen. „Die Essenz des Menschen schliesst keine notwendige Existenz in sich, d. h. nach der Ordnung der Natur kann ein Mensch ebenso gut sein, als nicht sein." Denn das menschliche Bewusstsein, da es nicht als Attribut zum Wesen gehört, ist ein Modus, und zwar des Attributs des Denkens. Aber weder der Körper ist nach Spinosa Ursache für das Bewusstsein, noch dieses für den Körper, sondern die endliche Ursache ist hier nur die Beziehung von Gleichem auf Gleiches; Körper wird von Körper, Vorstellung von Vorstellung bestimmt. „Weder kann der Körper den Geist zum Denken, noch der Geist den Körper zur Bewegung, noch Ruhe, noch zu etwas Anderem determinieren. Denn alle Modi des Denkens haben Gott, insofern er eine denkende Sache und nicht insofern er durch ein anderes Attribut expliciert wird, zur Ursache. Was also den Geist zum Denken determiniert, ist ein Modus des Denkens und nicht der Ausdehnung; Bewegung und Ruhe des Körpers müssen ebenso von einem anderen Körper herkommen." [1]) Ich könnte so aus Spinosa noch viele besondere Sätze anführen; sie sind aber sehr formal, und immer die Wiederholung eines und desselben.

Buhle ('Gesch. d. neueren Phil.', Bd. III, Abt. 2, SS. 525—528) legt dem Spinosa beschränkte Vorstellungen unter: „Die Seele empfindet im Leibe alles Andere, was sie als ausser ihrem Leibe gewahr wird, und sie wird es nicht gewahr als mittelst der Begriffe von den Beschaffenheiten, welche der Leib davon annimmt. Wovon also der Leib keine Beschaffenheiten annehmen kann, das kann auch die Seele nicht gewahr werden. Hingegen kann auch die Seele ihren Leib nicht gewahr werden; sie weiss nicht, dass er da ist und erkennt auch sich selbst nicht anders als mittelst der Beschaffenheiten, welche der Leib von Dingen, die sich ausser ihm befinden, annimmt, und mittelst der Begriffe von denselben. Denn der Leib ist ein auf gewisse Weise bestimmtes einzelnes Ding, das nur nach und nach, mit und unter anderen einzelnen Dingen zum Dasein gelangen, nur nach, mit und unter ihnen im Dasein sich erhalten kann," — d. h. im unendlichen Progress; der Leib kann eben nicht aus sich begriffen werden. „Der Seele Bewusstsein drückt eine gewisse bestimmte Form eines Begriffes aus, wie der Begriff selbst eine bestimmte Form eines einzelnen Dinges ausdrückt. Das einzelne Ding aber, sein Begriff und der Begriff von diesem Begriffe sind ganz und gar ein und dasselbe 'ens', welches nur unter verschiedenen Attributen betrachtet wird. Da die Seele nichts anderes als der unmittelbare Begriff des Leibes und mit diesem ein und dasselbe Ding ist, so kann die Vortrefflichkeit der Seele auch nie eine andere sein, als die Vortrefflichkeit des Leibes. Die Fähigkeiten des Verstandes sind nichts als die Fähigkeiten des Körpers nach der Vorstellung des Körpers, und die Entschlüsse des Willens ebenso Bestimmungen des Körpers. Die einzelnen Dinge entspringen aus Gott auf eine ewige und unendliche" (d. h. zugleich und auf einmal), „nicht auf eine vorübergehende, endliche und vergängliche Weise; sie entspringen bloss aus einander, indem sie sich gegenseitig erzeugen und zerstören, in ihrem 'ewigen' Dasein aber unwandelbar verharren. Alle einzelnen Dinge setzen sich gegenseitig voraus, eins kann ohne das andere nicht gedacht werden, d. h. sie machen zusammen ein unzertrennliches Ganzes aus; sie sind in Einem

---

[1]) Spinoz. Ethices P. II, Prop. XI (Axiom. I, p. 78) et Demonstr., Prop. X, pp. 85—87; Propos. VI, p. 81; P. III, Propos. II, pp. 133—134.

schlechterdings unteilbaren, unendlichen Dinge, und auf keine andere Weise da und beisammen."

3. Wir haben nun noch von der Morál Spinosa's zu sprechen, und das ist eine Hauptsache. Das Princip derselben ist kein anderes als dass der endliche Geist moralisch ist, sofern er die wahrhafte Idee hat, d. h. sofern er sein Erkennen und Wollen auf 'Gott' richtet, denn die Wahrheit ist allein die Erkenntnis Gottes. Man kann so sagen, es giebt keine erhabenere Moral, indem sie allein dies fordert, eine klare Idee von Gott zu haben. [1]) Spinosa spricht hier zuerst von den 'Affecten': „Jedes Ding strebt, sein Dasein zu erhalten. Dieses Streben ist die Existenz selbst und drückt nur eine unbestimmte Zeit aus; auf den Geist allein bezogen, heisst es 'Wille'; auf Geist und Körper zugleich bezogen, ist es die 'Begierde'. Willensbestimmung ('volitio') und Idee ist eins und dasselbe. Die Meinung von der Freiheit beruht darauf, dass die Menschen die Ursachen ihrer Handlungen nicht kennen, von denen sie determiniert werden. Der Affect ist eine verworrene Idee; der Affect ist daher um so mehr in unserer Gewalt, je genauer wir ihn kennen." [2]) Der Einfluss der Affecte, als verworrener und beschränkter (inadæquater) Ideen, auf das menschliche Handeln macht daher nach Spinosa die menschliche 'Knechtschaft' aus; der leidenschaftlichen Affecte seien die hauptsächlichsten 'Freude' und 'Traurigkeit'. Im Leiden und in der Unfreiheit seien wir, insofern wir uns als Teil verhalten. [3]).

„Unsere Glücksäligkeit und Freiheit besteht in einer beständigen und ewigen Liebe zu Gott; diese intellectuale Liebe folgt aus der Natur des Geistes, insofern diese als ewige Wahrheit durch die Natur Gottes betrachtet wird. [4]) Je

---

[1]) *Schopenhauer: „Nur durch Sophismen konnte er die Moral einem System anheften, aus welchem sie consequent nimmermehr hervorgehen konnte." (3 : 337.) „Die metaphysische Basis der Ethik bestände darin, dass das eine Individuum im anderen unmittelbar sich selbst, sein eigenes wahres Wesen wiedererkenne." (3 : 651.) Hegel: „Das moralische Verhältnis zu Anderen überhaupt gründet sich auf die ursprüngliche Identität der menschlichen Natur." (18 : 198.) „Indem ich recht handle gegen den Anderen, betrachte ich ihn als identisch mit mir." (12 : 239.) — Schopenhauer: Beim Spinosa ist „die ethische Seite schwach, wie im Alten Testament, ja sie ist sogar falsch und zum Teil empörend." (2 : 760.) „Besonders ist das sechszehnte Capitel des theologisch politischen Tractats das rechte Compendium der Immoralität spinosischer Philosophie." (A. a. O.) Uebrigens hat über den Wert der Moralität Schopenhauer selbst hinter den Coulissen geurteilt, sie sei nicht ein absolut Letztes, sondern eine Stufe zu diesem (Briefe S. 106 Reclam), wie denn in der Tat die Weisheit die Tugend und ihr Anderes zu Momenten der eigenen Vieleinigkeit macht. Die Tüchtigkeit der Weisheit ist, und ist nicht, Tugend.* (B.)

[2]) Spinoz. Ethices P. III, Propos. VI—VIII, Propos. IX. Schol., pp. 130—140; P. II, Propos. XLIX Coroll., p. 123; P. III, Propos. II Schol., p. 136; P. V, Propos. III Demonstr. et Coroll., pp. 272—273.

[3]) Spinoz. Ethices P. III, Propos. I, p. 132; Propos. III, p. 138; P. IV, Præf., p. 199; P. III, Propos. XI Schol., pp. 141—142; P. IV Propos. II, p. 205; P. III, Propos. III et Schol., p. 138.

[4]) *Descartes: „Summum bonum... nihil aliud est quam cognitio veritatis per primas suas causas, hoc est Sapientia, cujus studium Philosophia est." (Ep. ad Princ. Phil. interpretem Gallicum.) „C'est Dieu qui est le souverain bien." (Lettres I 1657, 1 : 1.) Spinosa: „Beatitudo nihil aliud est quam ipsa animi acquiescentia, quæ ex Dei intuitiva cognitione oritur." (Eth. IV app., cap. 4.) Augustin: „Visio Dei tantæ pulcritudinis visio est et tanto amore dignissima, ut sine hac quibuslibet bonis præditum atque abundantem non dubitet Plotinus infelicissimum dicere." ('De C. D.' 10 : 16.) Descartes: „Je distingue entre l'amour qui est pure-*

mehr der Mensch Gottes Wesen erkennt und Gott liebt, destoweniger leidet er von bösen Affecten und desto geringer ist seine Furcht vor dem Tode." [1]) Spinosa fordert dazu die wahrhafte Erkenntnisweise. Es giebt aber nach ihm dreierlei Erkenntnisweisen; zur ersten, die er 'Meinung' und 'Einbildung' nennt, rechnet er das, was wir aus Einzelnem durch die Sinne, verstümmelt und ohne Ordnung, dann aus 'Zeichen', 'Vorstellungen' und 'Erinnerungen' erkennen. Die zweite Erkenntnis ist ihm die, welche wir aus allgemeinen Begriffen und adæquaten Ideen der Eigenschaften der Dinge schöpfen. Die dritte ist die anschauende Wissenschaft ('scientia intuitiva'), welche sich von der adæquaten Idee des formalen Wesens einiger Attribute Gottes zur adæquaten Erkenntnis des Wesens der Dinge erhebt. [2]) Ueber diese letztere sagt er nun: „Die Natur der Vernunft ist, die Dinge nicht als zufällige, sondern als notwendige zu betrachten, alles unter einer gewissen Form der Ewigkeit zu denken (sub quadam specie æternitatis)" — d. h. in absolut adæquaten Begriffen, d. h. in Gott. [3]) „Denn die Notwendigkeit der Dinge ist die Notwendigkeit der ewigen Natur Gottes selbst. Jede Idee eines einzelnen Dinges schliesst das ewige und unendliche Wesen Gottes notwendig in sich. Denn die einzelnen Dinge sind Modi eines Attributs Gottes; also müssen sie seine ewige Essenz in sich schliessen. Unser Geist, insofern er sich und den Körper unter der Gestalt der Ewigkeit erkennt, hat insofern notwendig die Erkenntnis Gottes und weiss, dass er in Gott ist und durch Gott begriffen wird. Alle Ideen, insofern sie auf Gott bezogen werden, sind wahr." [4]) Der Mensch soll alles auf Gott zurückführen, denn Gott ist Eins in Allem; nur die ewige Wahrheit hat der Mensch in seinem Handeln zum Zwecke. Dies ist nun bei Spinosa nicht philosophische Erkenntnis, sondern nur ein Wissen von einem Wahrhaften. „Der Geist kann machen, dass er alle Affectionen des Körpers oder Vorstellungen von Dingen auf Gott zurückführt. Insofern der Geist alle Dinge als notwendig betrachtet, eine desto grössere Macht hat er über seine Affecte," die willkürlich und zufällig sind. Dies ist die 'Rückkehr des Geistes zu Gott', und dies ist die menschliche Frei-

---

ment intellectuelle ou raisonnable et celle qui est une passion... Pendant que notre âme est jointe au corps cette amour raisonnable est ordinairement accompagnée de l'autre, qu'on peut nommer sensuelle ou sensitive... Toutefois je ne fais aucun doute que nous ne puissions véritablement aimer Dieu par la seule force de notre nature." (Lettres 1 XXXV, pp. 132. 133. 138.)

1) Spinoz. Ethices P. V. Prop. XXXVI Schol., Propos. XXXVII Demonstr., Propos. XXXVIII et Schol., pp. 293—295.

2) Spinoz. Ethic. P. II Propos. XL Schol II, pp. 113—114. — *Die 'Extase', die hier 'wissenschaftlichen' Leuten bei Spinosa so sehr auffallen muss, ist wieder nichts Neues und wird z. B. schon vom alexandrinischen Philon erwähnt; wir wissen jetzt, dass u. a. auch Plotin seine 'Extasen' gehabt hat. Garbe: „Die ἔκστασις oder ἅπλωσις bei Plotin ist die pratibhâ oder das prâtibham jnânam des Yogasystems." ('Die Sâmkhyaphilosophie' S. 101.) Vgl. 1 Kor. 13 : 12 u. 2 Kor. 12 : 1. — William of Ockham: „Nihil potest naturaliter cognosci in se nisi cognoscatur intuitive." ('Qu. et dec.' 1 : 3, 2.) — Locke: „Our highest degree of knowledge is intuitive, without reasoning; the next is demonstration by reasoning." ('Ess. conc. Hum. Und.' 4 : 17, 14—15.) „We have the knowledge of our own existence by intuition, of the existence of God by demonstration, and of other things by sensation." (4 : 9, 2.)*

3) *Vgl. hier Plat. Phd. 79 d und Schelling 1 : 318.* (B.)

4) Spinoz. Ethices P. II, Propos. XLIV et Coroll. II, pp. 117—118; Propos. XLV, p. 119; P. V, Propos. XXX, p. 289; P. II, Prop. XXXII, p. 107.

heit; als Modus hat der Geist dagegen keine Freiheit, sondern ist von anderen determiniert. „Aus der dritten Weise des Erkennens entspringt die 'Ruhe des Geistes'[1]; das höchste Gut des Geistes ist, Gott zu erkennen, und dieses ist seine höchste Tugend. Aus diesem Erkennen entsteht notwendig die 'intellectuale Liebe Gottes'; denn es entsteht eine Freudigkeit mit der begleitenden Idee der Ursache, d. i. Gottes, — d. i. die intellectuale Liebe Gottes. Gott selbst liebt sich mit einer unendlichen, intellectualen Liebe."[2] Denn Gott kann nur sich zum Zweck und zur Ursache haben und die Bestimmung des subjectiven Geistes ist, sich auf ihn zu richten. Es ist dies so die reinste, aber auch eine allgemeine Moral.

Im sechs und dreissigsten Briefe spricht Spinosa über das 'Böse'. Man behauptet, Gott als Urheber von einem und allem sei auch Urheber des Bösen, mithin selbst böse: in dieser Identität sei alles Eins, Gut und Böse an sich dasselbe, in Gottes Substanz dieser Unterschied verschwunden. Spinosa sagt dagegen: „Ich statuiere, dass Gott absolut und wahrhaft" (als Ursache seiner selbst) „die Ursache von allem ist, was eine Essenz" (d. h. affirmative Realität) „in sich schliesst, es mag sein, was man wolle. Wenn du mir nun wirst beweisen können, dass das Böse, der Irrtum, das Laster u. s f. etwas sei, was eine Essenz ausdrückt, so will ich dir gänzlich zugeben, dass Gott Urheber der Laster, des Bösen, des Irrtums u. s. f. sei. Aber ich habe sonst hinreichend gezeigt, dass die Form des Bösen nicht in etwas, was eine Essenz ausdrückt, bestehen und daher nicht gesagt werden könne, dass Gott dessen Ursache sei." Das Böse ist nur Negation, Privation, Beschränkung, Endlichkeit, Modus, nichts an sich wahrhaft Reales. „Nero's Muttermord, insofern er etwas Positives enthielt, war kein Verbrechen. Denn Orest hat dieselbe äusserliche Handlung getan und zugleich dieselbe Absicht, die Mutter zu töten, gehabt, und wird doch nicht angeklagt" u. s. f. Das Affirmative ist der Wille, die Vorstellung, die Handlung Nero's. „Worin besteht also des Nero Lastertat? In nichts anderem, als dass er sich undankbar, unbarmherzig und ungehorsam bewiesen; es ist aber gewiss, dass alles dieses keine Essenz ausdrückt und also Gott nicht Ursache davon, obgleich die Ursache der Handlung und der Absicht Nero's, war." Das Letztere ist etwas Positives, macht aber noch nicht das Verbrechen als solches; erst das Negative, wie die Unbarmherzigkeit u. s. w., macht die Handlung zum Verbrechen. „Wir wissen, dass, was ist, in sich selbst ohne Rücksicht auf etwas anderes betrachtet eine Vollkommenheit einschliesst, die sich in einer Sache so weit ausdehnt, als sich die Essenz der Sache ausdehnt; denn die Essenz ist nichts anderes." — „Weil nun," heisst es im zwei und dreissigsten Briefe, „Gott die Sachen nicht abstract betrachtet, noch allgemeine Definitionen" (was die Sache sein 'soll') „formiert und den Dingen nicht mehr Realität zukommt,

---

[1] *In der Ruhe des Geistes und τῇ ἐν θεῷ ἀναπαύσει besteht die Glückseligkeit nach Phil. Jud. de Ebriet. 8. Idem de Profugis 31: ἡ ἐν θεῷ ἀνάπαυσις τὸ μέγιστον ἀγαθὸν περιποιεῖ, τὴν ἀπόλεμον εἰρήνην. Die entsprechende ἔκστασις findet sich 'De post. Caini' 48 und 'Quis r. d. h.' 14 erwähnt; vgl. Phil. 4:7 u. 2 Kor. 12:1. Gœthe: „Im Grenzenlosen sich zu finden, wird gern der Einzelne verschwinden: da löst sich aller Ueberdruss. Statt heissem Wünschen, wildem Wollen, statt läst'gem Fordern, strengem Sollen, sich aufzugeben, ist Genuss." ('Eins und Alles.')* (B.)

[2] Spinoz. Ethices P. V, Prop. XIV, p. 280; Prop. VI, p. 275; Prop. XXVII, pp. 287—288; Prop. XXXII Coroll., Propos. XXXV, pp. 291—292.

als ihnen der göttliche Verstand und Macht gegeben und wirklich erteilt, so folgt offenbar, dass eine solche Privation ganz allein in Rücksicht auf unseren Verstand, nicht aber in Rücksicht Gottes stattfindet" — denn Gott ist schlechthin real. Dies ist wohl gut gesagt, aber nicht befriedigend. Also Gott und die Rücksicht auf unseren Verstand sind verschieden. Wo ist ihre Einheit? Wie diese zu fassen? Spinosa führt im sechs und dreissigsten Briefe fort: „Ob nun gleich die Werke der Rechtschaffenen (d. h. derer, die eine klare Idee von Gott haben, auf welche sie alle ihre Handlungen und auch Gedanken richten) und" ebenso die Werke „der Bösen (d. h. derer, die keine Idee Gottes haben, sondern nur Ideen von irdischen Dingen," — einzelnen, persönlichen Interessen und Meinungen, — „nach welchen ihre Handlungen und Gedanken gerichtet werden), und alles was ist aus Gottes ewigen Gesetzen und Ratschlüssen notwendig hervorgeht und fortwährend von Gott abhängt, so sind sie doch nicht dem Grade sondern der Essenz nach von einander unterschieden; denn wenn auch z. B. eine Maus wie ein Engel und Traurigkeit wie Freude von Gott abhangen, so kann doch eine Maus nicht eine Art von Engel und Traurigkeit sein," — sie sind verschieden der Essenz nach.

Nichtig ist also der Vorwurf, dass Spinosa's Philosophie die Moral töte[1]; man gewinnt ja aus ihr das hohe Resultat, dass alles Sinnliche nur Beschränkung und nur Eine wahrhafte Substanz ist und dass die Freiheit des Menschen darin besteht, hinzuschauen auf diese eine Substanz und nach dem ewigen Einen in seiner Gesinnung und seinem Wollen sich zu richten. [2]) Aber wohl ist das an dieser Philosophie zu tadeln, dass Gott nur als Substanz und nicht als Geist, nicht als 'concret' gefasst wird. Somit wird auch die Selbstständigkeit der menschlichen Seele geläugnet, während in der christlichen Religion jedes Individuum als zur Säligkeit bestimmt erscheint. Hier dagegen ist das geistig Individuale nur ein 'Modus', ein Accidens, nicht aber ein Substantiales. Dies führt uns zu einer allgemeinen Beurteilung der spinosistischen Philosophie, wobei es auf drei Gesichtspunkte ankommt.

Erstens wirft man, z. B. Jacobi, dem Spinosismus vor, dass er 'Atheismus' sei [1]),

---

1) *Kuno Fischer: „Die Grundstimmung der Lehre Spinosa's ist religiös. Denn sie teilt mit der Religion diese beiden echten Züge: Erlösung von der Selbstsucht, Hingebung an das Ewige." ('B. Spinoza's Leben und Charakter' 1865 S. 52.)*

2) *Hegel sagt nicht, dass der Vorwurf der Immoralität eben in der Reinheit der Wahrheitsliebe eines richtigen Philosophen ihre Veranlassung u. Begreiflichkeit findet, — dass er auch selbst nicht hat raten, predigen, moralisieren, 'theosophisch' sein wollen, und dass die reine Philosophie, ebenso wie die rein wissenschaftliche Naturforschung, als solche nur die reine Wahrheit sucht. Descartes am 14. Aug. 1648 aus Egmond: „Mihi propositum non fuit explicare passiones oratorio more, immo ne quidem instar philosophi moralis, sed solummodo ut decuit physicum." Spinosa: „Humanas actiones atque appetitus considerabo perinde ac si quæstio de lineis, planis, aut de corporibus esset." (Eth. III præf.) „Sedulo curavi humanas actiones non ridere, non lugere, neque detestari, sed intellegere." ('Tract. Pol.' 1:4.) Schelling: „Philosophie ist nichts anderes als eine Naturlehre des Geistes." (1, 2:39.) „Die Philosophie ist Wissenschaft des Absoluten." (1, 2:66.) Hegel: „Die Ethik muss deswegen nur eine Naturbeschreibung der Tugenden sein." (1:389.) „Die Lehre von den Tugenden... wird hiermit eine geistige Naturgeschichte sein." ('Ph. des Rechts' § 150 Anm.) D. h. die Vernunft als solche hat weder bloss zu deducieren noch einseitig zu postulieren; „das Reden von der Tugend grenzt leicht an leere Declamation." (A. a. O.) Schopenhauer: „Ich mute keinem irgend etwas zu." (Briefe, S. 268 Reclam.)* (B.)

1) *Cf. Spin. Tr. Th. Pol. c. II, Ep. 43 (49). — „Spinosismus ist Atheismus." (Jacobi 4, 1:216.) „Kosmotheismus." (A. a. O. S. 218.) Hegel: „Vielmehr als 'Akosmismus'*

weil Gott und Welt in ihm nicht geschieden seien; er mache die Natur zum wirklichen Gott oder setze Gott zur Natur herab, so dass Gott verschwinde und nur die Natur gesetzt werde.[1]) Vielmehr setzt Spinosa nicht 'Gott und Natur' einander gegenüber, sondern 'Denken und Ausdehnung' und 'Gott' ist die Einheit, nicht eins von Beiden, sondern die absolute Substanz, in welcher vielmehr die Beschränktheit der Subjectivität des Denkens und der Natürlichkeit untergegangen ist. Die Leute, die gegen Spinosa sprechen, tun, alsob sie sich 'Gott' angelegen sein liessen, diesen Gegnern ist es aber nicht um 'Gott' sondern vielmehr ums 'Endliche' zu tun — um sich selbst. Von Gott und vom Endlichen, wozu wir gehören, giebt es dreierlei Verhältnisse; dass erstens nur das Endliche 'ist' und ebenso nur wir 'sind', Gott aber 'nicht ist', das ist Atheismus; so ist das Endliche absolut genommen, und ist dann das Substantiale. Oder zweitens 'ist' nur Gott; das Endliche ist wahrhaft nicht, ist nur Phänomen, Schein. Dass drittens Gott ist und wir 'auch' sind, ist eine schlechte Synthesis oder Vereinigung, ein Vergleich der Billigkeit. Es ist die Weise der Vorstellung, dass jede Seite so substantial als die andere sei, Gott Ehre habe und 'drüben' sei, ebenso aber auch die endlichen Dinge 'Sein' hätten; die Vernunft kann bei solchem 'Auch', solcher Gleichgültigkeit, nicht stehen bleiben. Das philosophische Bedürfnis ist daher, die Einheit dieser Unterschiede zu fassen, so dass der Unterschied nicht weggelassen werde, sondern ewig aus der Substanz hervorgehe, ohne zum Dualismus versteinert zu werden. Spinosa ist über diesen Dualismus erhaben; ebenso ist es die Religion, wenn wir[2]) die 'Vorstellungen' in 'Gedanken' umsetzen. Der Atheismus des ersten Verhältnisses, wenn die Menschen die Willkür des Willens, ihre Eitelkeit, die endlichen Naturdinge als das Letzte setzen und die Welt in der Vorstellung perenniert, ist nicht Spinosa's Standpunkt, dem Gott nur die eine Substanz, die Welt dagegen nur Affection oder Modus dieser Substanz ist. In der Rücksicht, dass Spinosa Gott von der Welt, dem Endlichen, nicht unterscheidet, ist es also richtig, dass der Spinosismus Atheismus ist, indem er sagt: Die Natur, der menschliche Geist, das Individuum ist Gott, — expliciert in besonderer Weise. Es ist schon bemerkt worden, dass allerdings die spinosistische Substanz den Begriff von

---

anzusehen." (Enc. § 50.) — Joh. Chr. Edelmann im Jahre 1740: „Ich gestehe, dass ich meinen Augen kaum trauen darf, wenn ich dieses Mannes Schriften selber lese und bedenke, dass ihn unsere heutigen Christen haben zum Atheisten machen dürfen... der mehr Erkenntnis von dem lebendigen Gott in zwei oder drei Zeilen zeigt, als unsere ganze atheistische Christenheit in allen ihren Schmieralien zusammen." ('Moses mit dem aufgedeckten Angesichte' S. 120.) Salomon Maimon im Jahre 1792: „In diesem System ist die Einheit real, das Mannigfaltige aber bloss identisch; in dem atheistischen System hingegen ist es gerade umgekehrt. — Es ist unbegreiflich, wie man das spinosistische System zum atheistischen hat machen können, da sie doch einander gerade entgegengesetzt sind. In diesem wird das Dasein Gottes, in jenem aber das Dasein der Welt geläugnet; es müsste also eher das 'akosmische' System heissen." ('Lebensgesch.' S. 154.) Das Positive zu dieser negativen Bezeichnung findet sich in dem, von J. Toland (1705) zuerst angedeuteten, Namen 'Pantheismus', der freilich von kirchlich Gesinnten aufs neue in dem Sinne eines mehr oder weniger höflich gemeinten Atheismus aufgefasst worden ist, wie sich denn in der Tat die kirchliche Gottesvorstellung in der Weisheit 'aufhebt'. (B.)

1) *„Quod quidam putant Tractatum Theologico-Politicum eo niti, quod Deus et Natura, per quam massam quandam sive materiam corpoream intellegunt, unum et idem sint, tota errant via." Spin. Ep. 73 (21).* (B.)

2) *„Wenn wir!"* (B.)

Gott nicht erfüllt, indem er als der Geist zu fassen ist. Will man Spinosa aber einen Atheisten nennen, nur deshalb, weil er Gott nicht von der Welt unterscheidet, so ist dies ungeschickt: man würde vielmehr den Spinosismus ebenso gut oder besser haben 'Akosmismus' nennen können, indem darin nicht das Weltwesen, das endliche Wesen, das Universum, sondern vielmehr nur Gott als das Substantiale gelten und beharren darf. Spinosa behauptet, was man eine Welt heisst, gebe es gar nicht; es sei nur eine Form Gottes, nichts an und für sich. Die Welt hat keine wahrhafte Wirklichkeit, sondern alles dies ist in den Abgrund der einen Identität geworfen. Es ist also nichts in endlicher Wirklichkeit: diese hat keine Wahrheit; nach Spinosa ist, was 'ist', allein 'Gott'. Das Gegenteil also von allem dem ist wahr, was die behaupten, die Spinosa Atheismus Schuld geben: bei ihm ist 'zu viel Gott'. Sie sagen: „Ist Gott die Identität des Geistes und der Natur, so ist also die Natur, das menschliche Individuum Gott." — Ganz richtig! Sie vergessen aber, dass sie eben darin 'aufgehoben' sind und können es dem Spinosa nicht vergessen, dass 'sie' nichts sind. Die, welche ihn so verschwärzen, wollen also nicht 'Gott', sondern 'das Endliche', 'die Weltlichkeit', erhalten haben; sie nehmen ihren Untergang und den der Welt ihm übel. Spinosa's System ist der in den Gedanken erhobene absolute — Pantheismus und Monotheismus; der Spinosismus ist somit weit davon entfernt, Atheismus im gewöhnlichen Sinne zu sein, — freilich in dem Sinne, dass Gott nicht als Geist gefasst wird, ist er es. Aber so sind auch viele Theologen Atheisten, die Gott nur das 'allmächtige', 'höchste' 'Wesen' u. s. f. nennen, die Gott nicht erkennen wollen und das Endliche als wahrhaft gelten lassen, — und diese sind noch ärger.

Das Zweite, die Methode, welche Spinosa zur Darstellung seiner Philosophie gebraucht hat, ist die 'demonstrative' Methode der Geometrie, die des Euklides, worin 'Definitionen', 'Erklärungen', 'Axiome' und 'Theoreme' vorkommen. Schon Descartes ging davon aus, dass die philosophischen Sätze mathematisch behandelt und bewiesen werden, dass sie eben solche Evidenz haben müssen wie das Mathematische. Die mathematische Methode hält man um ihrer Evidenz willen für die vorzüglichste, und es ist natürlich, dass das selbstständige wiederaufwachende Wissen zuerst auf diese Form gefallen ist, an der es ein so glänzendes Beispiel sah; sie ist aber für speculativen Inhalt unbrauchbar, und nur bei endlichen Verstandeswissenschaften an ihrem Orte. In neueren Zeiten stellte Jacobi (Werke, Bd. IV, Abt. 1, SS. 217—223) auf, dass alle Demonstration, alles wissenschaftliche Erkennen auf 'Spinosismus' führe, der allein die consequente Weise des Denkens sei; und weil es dahin führen müsse, tauge es überhaupt nicht, sondern nur das 'unmittelbare' Wissen.[1]) Man kann Jacobi Recht geben, dass die 'Demonstration' auf Spinosismus führe, wenn darunter nur die Weise des verständigen Erkennens verstanden wird; überhaupt aber ist Spinosa ein solcher Hauptpunkt der modernen Philosophie, dass man in der Tat sagen kann: „Du hast entweder den Spinosismus oder keine Philosophie."[2])

---

[1]) *„Lieber Mendelssohn, wir alle werden im Glauben geboren und müssen im Glauben bleiben.. Dieses führt zum Begriff einer unmittelbaren Gewissheit... Die Ueberzeugung durch Beweise ist eine Gewissheit aus der zweiten Hand." (4, 1:210.)* (B.)

[2]) *„Es giebt keine andere Philosophie als die Philosophie des Spinosa." Lessing nach Jacobi (4, 1:55). „Es giebt nur zwei völlig consequente Systeme: das kriti-*

Die mathematisch demonstrative Methode des Spinosa scheint sonach nur ein Mangel der äusserlichen Form zu sein; sie ist aber der Grundmangel des ganzen Standpunktes. In dieser Methode ist die Natur des philosophischen Wissens und der Gegenstand desselben völlig verkannt, denn mathematisches Erkennen und Methode ist bloss 'formales' Erkennen und somit für Philosophie ganz und gar unpassend. Das mathematische Erkennen stellt den Beweis an dem seienden Gegenstande als solchem dar, gar nicht als begriffenem: es fehlt ihm durchaus der Begriff; der Inhalt der Philosophie ist aber der Begriff und das Begriffene. So ist dieser Begriff als das Erkennen vom Wesen nur 'vorgefunden' und fällt in das philosophische Subject, und dies stellt sich eben als die eigentümliche Methode der spinosistischen Philosophie dar. Von dieser demonstrativen Manier haben wir nun schon die Beispiele gesehen. Die Definitionen, von denen Spinosa ausgeht, wie in der Geometrie mit Linie, Dreieck u. s. f. angefangen wird, betreffen allgemeine Bestimmungen, wie 'Ursache seiner selbst', 'Endliches', 'Substanz', 'Attribut', 'Modus' u. s. f., die nur geradezu aufgenommen und vorausgesetzt, nicht abgeleitet, noch in ihrer Notwendigkeit bewiesen sind, denn Spinosa weiss nicht, wie er zu diesen einzelnen Bestimmungen kommt. Ferner spricht er von 'Axiomen', z. B. (Ethic. P. I, Ax. I, p. 36). „Was ist, ist entweder in sich oder in einem anderen." Die Bestimmungen „in sich" und „in einem Anderen" sind nicht in ihrer Notwendigkeit aufgezeigt, die Disjunction ebenso wenig, sondern sie ist nur angenommen. — Die Propositionen haben als Sätze ein Subject und Prädicat, die Ungleiche sind. Wenn das Prädicat vom Subject erwiesen, ihm notwendig verknüpft ist, so bleibt die Ungleichheit, dass Eins sich als Allgemeines zum Anderen als Besonderen verhält; also wenn auch die Beziehung erwiesen, so ist zugleich auch eine Nebenbeziehung vorhanden. Die Mathematik, in ihren wahrhaften Propositionen von einem Ganzen, hilft sich damit, dass sie Sätze auch umgekehrt erweist, und ihnen so diese Bestimmtheit nimmt, indem sie jedem Teile beide giebt. Wahrhafte Propositionen können daher als Definitionen angesehen werden, und die Umkehrung ist der Beweis des Sprachgebrauchs. Allein dieses Hülfsmittel kann die Philosophie nicht eigentlich gebrauchen, da das Subject, von dem sie etwas erweist, selbst nur der Begriff ist oder das Allgemeine, die Form des Satzes also ganz überflüssig und daher schief ist. Was die Form des Subjectes hat, ist in der Form eines Seienden gegen das Allgemeine, den Inhalt des Satzes. Das Seiende hat die Bedeutung der Vorstellung; es ist das Wort, was wir im gemeinen Leben gebrauchen, und von dem wir eine begrifflose Vorstellung haben. Ein umgekehrter Satz hiesse nichts anderes als: Der Begriff ist dieses Vorgestellte. Dieser Erweis aus dem Sprachgebrauch, dass wir dieses auch im gemeinen Leben darunter verstehen, d. h. dass der Name der rechte sei, hat keine philosophische Bedeutung. Ist aber der Satz nicht ein solcher sondern ein gewöhnlicher Satz, das Prädicat nicht der Begriff sondern irgend ein Allgemeines überhaupt, ein Prädicat des Subjectes, so sind solche Sätze eigentlich nicht philosophisch, z. B. dass die Substanz eine und nicht mehrere ist, sondern eben nur das, worin

---

sche und das spinosistische." Fichte. „Fichte erklärte,... der völlige und durchgängige Gegensatz zur Wissenschaftslehre sei das System Spinosa's, die Wissenschaftslehre selbst sei umgekehrter Spinosismus." Kuno Fischer: 'Geschichte der neueren Philosophie', zw. Aufl. 5 (1884): 424. (B.)

Substanz und Einheit dasselbe ist.[1]) Oder diese Einheit beider Momente ist es dann eben, die der Beweis aufzuzeigen hat; sie ist der Begriff, oder das Wesen. Es sieht dabei so aus, als ob der Satz die Hauptsache, die Wahrheit wäre; sind aber in solchen eigentlich sogenannten Sätzen Subject und Prädicat in Wahrheit ungleich, weil eins Einzelnes, das andere Allgemeines ist, so ist ihre 'Beziehung' das Wesentliche, d. h. der Grund, worin' sie Eins sind. Der Beweis hat hier einmal die schiefe Stellung, als ob jenes Subject an sich wäre; Subject und Prädicat sind aber selbst im Grunde aufgelöste Momente. Im Urteil „Gott ist Einer" ist das Subject selbst allgemein, indem es sich in der Einheit auflöst. Andererseits liegt die schiefe Stellung zu Grunde, dass der Beweis nur anderswoher geholt wird, wie in der Mathematik aus einem vorhergehenden Satze, der Satz also nicht durch sich selbst begriffen wird; so sehen wir das gewöhnliche Beweisen irgendwoher den Mittelbegriff, den Grund, nehmen, wie bei der Einteilung den Einteilungsgrund. Der Satz ist dann gleichsam Nebensache; wir müssen aber fragen, ob dieser Satz wáhr sei. Das Resultat als Satz 'soll' die Wahrheit sein, ist aber nur das Erkennen. Die Bewegung des Erkennens als Beweis fällt mithin drittens ausser dem Satze, der die Wahrheit sein soll; überhaupt sind die wesentlichen Momente des Systems in dem Vorausgeschickten der Definitionen schon vollendet enthalten, auf die alle ferneren Beweise nur zurückzuführen sind. Aber — woher die Kategorien, welche hier als Definitionen auftreten? Wir 'finden' sie eben in uns, in der wissenschaftlichen Bildung. Es wird also nicht aus der unendlichen Substanz entwickelt, dass es Verstand, Wille, Ausdehnung giebt, sondern es wird geradezu in diesen Bestimmungen gesprochen, und das ganz natürlich, denn es ist ja das Eine, wohinein alles geht, um darin zu verschwinden, aus dem aber nichts herauskommt. Da Spinosa nämlich den grossen Satz aufgestellt hat, alle Bestimmung schliesse Negation in sich und nun von allem, auch vom Denken, im Gegensatze zur Ausdehnung, gezeigt werden kann, dass es ein Bestimmtes, ein Endliches ist, sein Wesentliches also auf Negation beruht, so ist allein Gott das Positive, Affirmative, mithin die einzige Substanz, alles Andere dagegen nur Modification derselben, nichts an und für sich Seiendes. Die einfache Determination oder Negation gehört nun zur Form, ist aber ein Anderes gegen die absolute Bestimmtheit oder die Negativität, welche die absolute Form ist; nach dieser Seite ist die Negation Negation der Negation und dadurch wahrhafte Affirmation. Dieses negative selbstbewusste Moment, die Bewegung des Erkennens, die sich an diesem Gedachten verläuft, fehlt nun aber eben dem Inhalte der spinosistischen Philosophie, oder ist an ihm nur äusserlich, da sie in das Selbstbewusstsein fällt. D. h. der Inhalt sind Gedanken, aber nicht selbst-

---

[1]) *„Facile concipiemus totam Naturam unum esse individuum." (Eth. II lemm. 7, schol.) „Quod Deum seu Naturam appellamus." (Eth. IV præf.) „Clare patet nullam rem unam aut unicam nominari nisi postquam alia res concepta fuit quæ cum ea convenit; quoniam vero Dei existentia ipsius sit essentia deque ejus essentia universalem non possimus formare ideam, certum est eum qui Deum unum vel unicum nuncupat, nullam de Deo veram habere ideam, vel improprie de eo loqui." (Ep. 50.) — „Ad quæstionem tuam, an de Deo tam clarum quam de triangulo habeam ideam, respondeo affirmando." (Ep. 56 vel 60.) „Ego non præsumo me optimam invenisse philosophiam, sed veram me intellegere scio." (Ep. 76 vel 74.)* (B.)

bewusste Gedanken, Begriffe.[1]) Der Inhalt hat die Bedeutung des Denkens, als reines abstractes Selbstbewusstsein, aber vernunftloses Wissen, ausser dem das Einzelne ist; der Inhalt hat nicht die Bedeutung von 'Ich'. Daher ist es, wie in der Mathematik; bewiesen ist es wohl, man muss überzeugt sein, aber man begreift die Sache nicht. Es ist eine starre Notwendigkeit des Beweises, der das Moment des Selbstbewusstseins fehlt; das Ich verschwindet, giebt sich ganz darin auf, verzehrt sich nur. Der Gang Spinosa's ist also wohl richtig, doch ist der einzelne Satz falsch, indem er nur Eine Seite der Negation ausdrückt. Der Verstand sucht Bestimmungen, die sich 'nicht widersprechen'; den 'Widerspruch' kann er nicht aushalten. Die Negation ist' nun der Widerspruch, denn indem sie die Negation als einfache Bestimmtheit negiert, ist sie einerseits Affirmation, andererseits aber auch Negation überhaupt und dieser Widerspruch, der das Vernünftige ist[2]), fehlt dem Spinosa. Es fehlt die unendliche Form, die Geistigkeit, Freiheit.[3]) Schon früher habe ich angeführt, dass Lullus und Bruno versucht haben, ein System der Form aufzustellen, die sich zum Universum organisierende eine Substanz zu fassen; hierauf hat Spinosa verzichtet.

Weil von Spinosa die Negation nur so einseitig aufgefasst wurde, ist also drittens das Princip der Subjectivität, Individualität, Persönlichkeit, das Moment des Selbstbewusstseins im Wesen bei Spinosa vertilgt. Das Denken hat nur die Bedeutung des Allgemeinen, nicht des Selbstbewusstseins. Dieser Mangel ist es, was von der einen Seite die Vorstellung der Freiheit des Subjectes so sehr gegen das spinosistische System empört hat, weil es das Fürsichsein des menschlichen Bewusstseins, die sogenannte Freiheit, d. h. eben die leere 'Abstraction' des Fürsichseins und dadurch 'Gott' aufhob als von der Natur und dem menschlichen Bewusstsein unterschieden, nämlich als an sich, im Absoluten; denn der Mensch hat das Bewusstsein der Freiheit, des Geistigen, was das Negative des Körperlichen ist, und dass er erst in dem Entgegengesetzten des Körperlichen ist was er wáhrhaft ist. Daran hat die Religion, die Theologie und der gesunde Menschensinn des gemeinen Bewusstseins festgehalten, und diese Form des Gegensatzes zu Spinosa ist zunächst die, dass man sagt, das Freie sei wirklich, das Böse existiere. Weil dem Spinosa aber anderenteils nur die absolute allgemeine Substanz, als das Nicht-Besonderte, das wahrhaft Wirkliche ist, alles Besondere und Einzelne, dass ich Subject, Geist bin u. s. f., dagegen, als eine beschränkte Modification, deren Begriff von einem Anderen abhängt, nichts an und für sich Existierendes ist, so ist ihm die Seele, der Geist, insofern er ein einzelnes Wesen ist, eine blosse Negation, wie alles Bestimmte überhaupt. Da in die eine Substanz alle Unterschiede und

---

[1]) *Der Begriff 'überhaupt' ist der Begriff des 'Bewusstseins' überhaupt, von dem zunächst Kant (3 : 122) redet, — samt seinem Anderen in 'transcendentaler Apperception'; ὁ γὰρ νοῦς ἀρχή. (Eth Nic. 7 : 7.) „Es gehört zu den tiefsten und richtigsten Einsichten, die sich in der Kritik der Vernunft finden, dass die Einheit, die das Wesen des Begriffes ausmacht, als die ursprünglich synthetische Einheit der Apperception, als die Einheit des 'Ich denke' oder des Selbstbewusstseins erkannt wird." (5 : 14.) „We have it again and again under the hand of Hegel, though he was certainly not at all loud about it to his contemporaries, that he knew perfectly well that he worked only on a thing called the Kantian philosophy." (J. H. Stirling, 'The secret of Hegel' 2 : 458)* (B.)

[2]) *Das Vernünftige und Wahre oder Unendliche ist das nur sich Widerstrebende und Widersprechende, das alles Endliche setzt und aufhebt.* (B.)

[3]) *Oder Selbstbestimmung.* (B.)

Bestimmungen der Dinge und des Bewusstseins nur zurückgehen, so kann man sagen: Im spinosistischen System wird alles nur in diesen Abgrund der Vernichtung hineingeworfen, aber es kommt nichts heraus und das Besondere, wovon Spinosa spricht, wird nur vorgefunden, aufgenommen aus der Vorstellurg, ohne dass es gerechtfertigt wäre. Sollte es gerechtfertigt sein, so müsste Spinosa es aus seiner Substanz ableiten; sie schliesst sich aber nicht auf und kommt so zu keiner Lebendigkeit, Geistigkeit und Tätigkeit. Seine Philosophie hat nur die starre 'Substanz', noch nicht den 'Geist'; man ist darin nicht 'bei sich'. Gott ist aber hier darum nicht Geist, weil er nicht 'der dreieinige' ist. Die Substanz bleibt in der Starrheit, Versteinerung, ohne Böhme'sches 'Quellen'; denn die einzelnen Bestimmungen in Form von Verstandesbestimmungen sind keine Böhme'schen 'Quellgeister', die in einander arbeiten und aufgehen. Was diesem Besonderen nun widerfährt, ist, dass es nur Modification der absoluten Substanz ist, die aber als solche nicht erklärt ist, denn das Moment der Negativität ist das, was dieser starren Bewegungslosigkeit fehlt, deren einzige Operation die ist, alles von seiner Bestimmung, Besonderung zu entkleiden und es in die eine absolute Substanz zurückzuwerfen, in der es nur dahinschwindet und alles Leben in sich selbst verkommt. Dies ist das philosophisch Unbefriedigende bei Spinosa; der Unterschied ist zwar äusserlich vorhanden, bleibt aber äusserlich, indem eben das Negative nicht an sich erkannt ist. Das Denken ist das absolut Abstracte, eben dadurch das absolut Negative; so ist es in Wahrheit. Bei Spinosa ist es aber nicht gesétzt als das absolut Negative. Hält man nun aber auch im Gegensatze zum Spinosismus die Behauptung fest, dass der Geist, als sich unterscheidend vom Körperlichen, substantial, wirklich, wahrhaft, ebenso die Freiheit nichts bloss Privatives ist, so ist diese Wirklichkeit im formalen Gedanken zwar richtig, beruht jedoch nur auf dem Gefühl; aber das Weitere ist, dass die Idee in ihr wesentlich Bewegung, Lebendigkeit enthält und somit das Princip der geistigen Freiheit in sich hat. Einerseits ist also der Mangel des Spinosismus aufgefasst als der Wirklichkeit nicht entsprechend, andererseits ist er aber auf höhere Weise zu fassen, und zwar so, dass die spinosistische Substanz nur die Idee ganz abstract ist, nicht in ihrer Lebendigkeit.

Fassen wir nun zum Schlusse dieses Urteil zusammen, so ist einerseits bei Spinosa die Negation oder Privation von der Substanz verschieden, denn er nimmt die einzelnen Bestimmungen eben nur auf, und deduciert sie nicht aus der Substanz. Andererseits ist das Negative nur als Nichts vorhanden, denn im Absoluten ist kein 'Modus'; es ist gar nicht, nur sein Auflösen, nur seine Rückkehr, nicht seine Bewegung, sein Werden und Sein. Das Negative ist eben als verschwindendes Moment, nicht an sich, nur als einzelnes Selbstbewusstsein aufgefasst, nicht als der Böhme'sche 'Separator'. Das Selbstbewusstsein ist nur aus diesem Ocean geboren, triefend von dessen Wasser, d. h. nie zur absoluten Selbstheit kommend; das Herz, das Fürsichsein ist durchbohrt, — es fehlt das Feuer. Dieser Mangel ist zu ersetzen, das Moment des Selbstbewusstseins hereinzunehmen. [1]) Es hat diese zwei besonderen Seiten, die wir jetzt hervortreten und

---

[1]) *Locke: „Whence has the mind all the materials of reason and knowledge? To this I answer in one word, from experience." (2 : 1, 2.) But „the fountains of knowledge" are two: 'sensation' (2 : 1, 3) and „the operations of our minds."*

geltend gemacht sehen: erstens die gegenständliche, dass das absolute Wesen an ihm die Weise eines Gegenstands des Bewusstseins erhält, für welches etwas Anderes ist, oder das Seiende als solches, was Spinosa unter den Modis begriff, zur gegenständlichen Wirklichkeit als absolutes Moment des Absoluten selbst erhoben wird[1]); zweitens das Selbstbewusstsein, die Einzelnheit, das Fürsichsein. Wie vorher (bei Baco und Böhme) fällt jenes dem Engländer John Locke, dieses dem Deutschen Leibniz zu: jenem nicht als Moment, dem Leibniz nicht als absoluter Begriff. Wie nun Spinosa diese Vorstellungen nur betrachtet und ihr Höchstes ist, dass sie in der einen Substanz untergehen, so untersucht dagegen Locke die 'Entstehung' dieser Vorstellungen; Leibniz aber stellt dem Spinosa die unendliche Vielheit der Individuen gegenüber, wenn gleich alle jene Monaden Eine Monade zu ihrem Grundwesen haben; beide sind also im Gegensatze zu den genannten Einseitigkeiten Spinosa's hervorgegangen.

3. *Malebranche.*

Die Philosophie des Malebranche hat ganz denselben Inhalt als der Spinosismus, aber in anderer, frommer, theologischer Form[2]); um dieser Form willen hat sie nicht den Widerspruch gefunden, den Spinosa fand und dem Malebranche ist darum auch nicht der Vorwurf des Atheismus gemacht worden.[3])

Nicolas Malebranche ist 1638 zu Paris geboren. Er war kränklich, hatte einen übel gewachsenen Körper und wurde daher mit grosser Zärtlichkeit erzogen. Er war schüchtern und liebte die Einsamkeit; in seinem zweiundzwanzigsten Jahre trat er in die 'congrégation de l'oratoire', eine Art geistlicher Orden, ein, und widmete sich den Wissenschaften. Zufällig bekam er, beim Vorbeigehen vor einem Buchladen, Cartesius' Werk 'de Homine' zu sehen; er las es und es interessierte ihn so, dass er bei'm Lesen Herzklopfen bekam und aufhören musste. Dies entschied seine Richtung; es erwachte in ihm die entschiedenste Neigung zur Philosophie. Er war ein Mann vom edelsten, sanftesten Charakter und der reinsten unwandelbarsten Frömmigkeit; er starb zu Paris 1715, im siebenundsiebzigsten Jahre seines Alters.[4])

(2 : 1, 4.) „The latter source of ideas every man has wholly within himself, and though it be not sense, as having nothing to do with external objects, yet it is very like it, and might be properly enough be called 'internal sense'. But as I call the other Sensation, so I call this Reflection." (B.)

[1]) *Locke: „'Modes' I call such complex ideas which, however compounded, contain not in them the supposition of subsistence by themselves, but are considered as dependencies on, or affections of, substances." (2 : 12, 4.) „Of 'substance' we have no idea of what it is, but only a confused obscure one of what is does." (2 : 13, 19.) „We... signify nothing by the word 'substance' but only an uncertain supposition of we know not what... which we take to be the 'substratum' or support of those ideas we know." (1 : 4, 18.) „Our simple ideas are all 'real'; all agree to the reality of things." (2 : 30, 2.) „Solidity and extension and the termination of it, figure, with motion and rest, whereof we have the ideas, would be really in the world as they are, whether there were any sensible being to perceive them or no." (2 : 31, 2.)*

[2]) *„Le misérable Spinoza!" Malebranche, Méditations Chrétiennes IX § 13.* (B.)

[3]) *Der römische Index librorum prohibitorum freilich enthält auch seinen Namen.* (B.)

[4]) Buhle: 'Gesch. d. neueren Philosophie' B. III, Abt. 2, SS. 430—431.

Sein Hauptwerk hat den Titel: 'De la recherehe de la vérité'. Ein Teil davon ist ganz metaphysisch, der grössere Teil jedoch ganz empirisch; Malebranche handelt z. B. in den drei ersten Büchern logisch und psychologisch von den Irrtümern im Sehen, Hören, in der Einbildungskraft, dem Verstande.

a. Das Wichtigste ist seine Vorstellung von dem Ursprung unserer Erkenntnis. Er sagt: „Das Wesen der Seele ist im 'Denken', wie das der Materie in der 'Ausdehnung'; das Weitere, Empfindung, Einbildung, Wollen, sind Modificationen des Denkens." Er fängt so mit Zweien an, zwischen die er eine absolute Kluft setzt und führt dann insbesondere die cartesianische Idee von der Assistenz Gottes im Erkennen aus. Sein Hauptgedanke ist, dass „die Seele ihre Vorstellungen, Begriffe nicht von den äusserlichen Dingen bekommen kann." Denn sobald Ich und das Ding gegen einander schlechthin selbstständig sind und keine Gemeinschaftlichkeit haben, können sie ja nicht zu einander in Beziehung treten, also auch nicht für einander sein. „Die Körper sind undurchdringlich; ihre Bilder würden einander auf dem Wege zu den Organen zerstören. Die Seele kann die Ideen" aber ferner „auch nicht aus sich selbst erzeugen, noch können sie angeboren sein;" wie denn schon „Augustin sagt, 'Sprecht nicht, dass ihr selbst euer eigenes Licht seid'." Wie kommt dann aber das Ausgedehnte, Viele, in das Einfache, den Geist, da es das Gegenteil ist von dem Einfachen, nämlich das Aussereinander? Diese Frage nach dem Zusammensein von Denken und Ausdehnung ist immer in der Philosophie ein Hauptpunkt. Die Antwort ist bei Malebranche, „dass wir alle Dinge in Gott sehen," Gott selber der Zusammenhang zwischen uns und ihnen, also die Einheit der Dinge und des Denkens ist.[1] „Gott hat von allem die Ideen, weil er alles erschaffen hat; „Gott ist durch seine Allgegenwart auf's innigste mit den Geistern vereinigt. Gott ist so der Ort der Geister," das Allgemeine des Geistes, „wie der Raum" das Allgemeine, „der Ort der Körper ist. Die Seele erkennt mithin in Gott was in ihm ist," die Körper, „insofern er die erschaffenen Wesen darstellt" (sich vorstellt), „weil dieses alles geistig, intellectual und der Seele gegenwärtig ist."[2] Weil die Dinge und Gott intellectual und wir auch intellectual sind, so schauen wir sie in Gott an, wie sie in ihm als intellectual sind. — Analysiert man dies weiter, so ist es vom Spinosismus nicht unterschieden. Malebranche lässt zwar popularerweise die Seele und die Dinge auch als 'selbstständige' bestehen; dieses verfliegt aber wie ein Rauch, wenn man streng die Grundlage festhält.[3] Der Katechismus sagt, Gott sei

---

1) *Geulinx: „Remove enim a te limitationem illam qua intellectus tuus ita circumscriptus est ut in futurum prospiciat nihil, de præteritis pauca recolat, de præsentibus non multa sciat, multa de rerum natura ambigat, multa ignoret: his omnibus limitationibus ablatis, quid nisi Deum ipsum, infinitum mentem a qua præcisus fueras, apprehendis?" (Opp. 2: 139) Malebranche: „Spiritus creati quæcunque vident et cognoscunt in Deo cognoscunt, in quo continentur et cujus substantia totum mundum seu universum ipsis exhibet, unde etiam liquet quomodo possideamus quandam notitiam generalem (antecipatam) de omnibus rebus antequam adhuc eorundem experientiam fecerimus." — In die Lehre von der Einheit des Wesens haben sich Geulings u. Malebranche sub- und objectiv — geteilt.* (B)

2) Malebranche 'De la recherche de la vérité' (Paris 1736), T. II, L. III, Part. I, Chap. 1, pp. 4—6; T. I, L. I, Ch. 1, pp. 6—7; P. II, Ch. 2, pp. 66—68; Chap. 3, p. 72; Chap. 4, p. 84; Chap. 5, p. 92; Chap. 6, pp. 95—96.

3) *Descartes: „Nous ne pouvons avoir aucune connaissance des choses que par les idées que nous en avons." (Lettres I 1657, p. 589.) Spinosa: „Mens humana*

allgegenwärtig; 'entwickelt' man diese Allgegenwart, so führt das auf Spinosismus, und doch sprechen die Theologen dann gegen das Identitätssystem, und schreien da über 'Pantheismus'.[1]

b. Zu bemerken ist ferner, dass Malebranche auch das Allgemeine, das Denken überhaupt zum Wesentlichen macht, indem er es vor dem Besonderen setzt. „Die Seele hat den Begriff des Unendlichen und Allgemeinen; sie erkennt nichts als nur durch die Idee, die sie vom Unendlichen hat; diese Idee muss daher vorausgehen. Das Allgemeine ist nicht nur eine 'Verwirrung' der einzelnen Ideen, nicht eine 'Vereinigung' von einzelnen Dingen." Bei Locke ist das Einzelne, woraus das Allgemeine gebildet wird, das Erste (s. unten); bei Malebranche ist die allgemeine Idee das Erste im Menschen. „Wenn wir an etwas Besonderes denken wollen, so denken wir vorher an das Allgemeine" — es ist die Grundlage des Besonderen, wie bei den Dingen der Raum. Alles Wesentliche ist vor unseren besonderen Vorstellungen, und dieses Wesentliche ist das Erste. „Alle Wesen (essences) sind vor unserer Vorstellung; dies können sie nicht sein, als nur, weil Gott im Geiste gegenwärtig ist; er ist der, der alle Dinge in der Einfachheit seiner Natur enthält. Es scheint, dass der Geist nicht fähig wäre, sich die allgemeinen Begriffe von Gattung, Art und dergleichen vorzustellen, wenn er nicht alle Dinge in Eines eingeschlossen sähe." — Das Allgemeine ist so an und für sich, entsteht nicht durch das Besondere. — „Da jede existierende Sache ein Einzelnes ist, so kann man nicht sagen, dass man etwas Erschaffenes sehe, wenn man z. B. einen Triangel im Allgemeinen sieht" — denn man sieht ihn durch Gott. „Man kann keine Rechenschaft geben, wie der Geist abstracte und gemeine Wahrheiten erkennt, als durch die Gegenwart dessen, der den Geist erhellen kann auf unendliche Weise" — weil er an und für sich das Allgemeine ist. „Wir haben eine deutliche Idee von Gott," — vom

---

nullum corpus externum ut actu existens percipit, nisi per ideas affectionum sui corporis." (Eth. 2 : 26.) Locke: „It is evident the mind knows not things immediately, but only by the intervention of the ideas it has of them. — Since the mind in all its thoughts and reasonings hath no other immediate object but its own ideas, which it alone does or can contemplate, it is evident that our knowledge is only conversant about them." (4 : 4, 3; 4 : 1, 1.) Malebranche: „Il n'est pas possible de démontrer en rigueur qu'il y a des corps." ('Entretiens sur la Métaphysique' 6 : 4, 5.) Leibniz: „De corporibus demonstrare possum non tantum lucem colorem calorem et similes qualitates esse apparentes, sed et motum et figuram et extensionem. Et si quid est 'reale', id solum esse vim agendi et patiendi, adeoque in hoc tamquam in materia et forma substantiam corporis consistere." (Erdm. 445.) Ego: Es ist nichts ohne Weiteres da; die Wahrheit der Wirklichkeit ist die Beharrlichkeit ihrer Selbstverkehrung. (B)

[1]) *Vgl. Enc. § 573 Anm., S. 1068 der Leidener Ausgabe. Fr. J. Stahl: „Man kann sagen, die ganze Weltanschauung Hegels ist der vergebliche Versuch, den überweltlichen Gott zu entbehren und deshalb am Universum und der Weltgeschichte selbst eine künstliche Persönlichkeit zu bilden." ('Ph. des Rechts', 5. Aufl. 2 : 18) — Laut der heiligen Schrift ist aber Gott nahe und fern: Jer. 23 : 23. Ueberall gegenwärtig: Ps. 139 : 7—10. Und zwar ist er nicht ferne von einem jeglichen unter uns, indem wir in ihm leben, weben und sind und — seines Geschlechtes sind: Apg. 17 : 27—28. „Und es sind mancherlei Wirkungen, aber es ist Ein Gott, der da alles in allem wirkt": 1 Kor. 12 : 6. Thomas: „Deus est infinitus." (S. Th. 1 : 12, 1.) „Deus est in omnibus rebus." (S. Th. 1 : 8, 1) Augustin: „In ipso potius sunt omnia quam ipse alicubi." (In lib. 83 Qu. qu. 20.) Ego: Unum in omnibus, omnia in uno.* (B.)

Allgemeinen, — „wir können sie nur haben durch die Union mit ihm; denn diese Idee ist nicht ein Erschaffenes" — sondern an und für sich. Es ist, wie bei Spinosa: das eine Allgemeine ist Gott, und sofern es bestimmt ist, ist es das Besondere; dieses Besondere sehen wir nur im Allgemeinen, wie die Körper im Raume. „Wir concipieren schon das 'unendliche' Sein, indem wir das Sein' concipieren, unangesehen ob es endlich oder unendlich sei. Um ein Endliches zu erkennen, müssen wir das Unendliche einschränken; dieses muss also vorangehen. Also erkennt der Geist alles im Unendlichen; es fehlt so viel, dass dieses eine 'verworrene Vorstellung' vieler besonderer Dinge wäre, dass vielmehr alle besonderen Vorstellungen nur Participationen sind der allgemeinen Idee des Unendlichen, ebenso wie Gott sein Sein nicht empfängt von den" endlichen „Creaturen, sondern" im Gegenteil „alle Creaturen nur durch ihn bestehen."[1]

c. Was die Richtung der Seele zu Gott betrifft, so sagt Malebranche ebenso, wie Spinosa nach seiner ethischen Seite gesagt hat: „Es ist unmöglich, dass Gott einen anderen Zweck habe als sich sélbst (die heilige Schrift lässt uns nicht daran zweifeln)," — der Wille Gottes kann nur das Gute, schlechthin Allgemeine zum Zwecke haben. — „Es ist daher notwendig, dass nicht nur unsere natürliche Liebe, d. i. die Bewegung, die er in unserem Geiste hervorbringt, nach ihm strebt," — „der Wille überhaupt ist die Liebe zu Gott," — „sondern es ist auch unmöglich, dass die Erkenntnis und das Licht, das er unserem Geiste giebt, etwas anderes erkennen lasse, als was in ihm ist," denn das Denken ist nur in der Einheit mit Gott. „Wenn Gott einen Geist machte, und ihm zur Idee oder zum unmittelbaren Gegenstand seiner Erkenntnis die Sonne gäbe, so machte Gott diesen Geist und die Idee dieses Geistes für die Sonne, und nicht für sich selbst." Alle natürliche Liebe, noch mehr die Erkenntnis, das Wollen des Wahrhaften hat Gott zum Zweck. „Alle Bewegungen des Willens für die Creaturen sind nur Bestimmungen der Bewegung für den Schöpfer." Malebranche führt von Augustin an, 'dass wir Gott von diesem Leben an (dès cette vie) sehen, durch die Erkenntnis, die wir von ewigen Wahrheiten haben.[2] Die Wahrheit ist unerschaffen, unveränderlich, unermesslich, ewig über alle Dinge; sie ist wahr durch sich selbst, und hat ihre Vollkommenheit von keinem Dinge. Sie macht die Creaturen vollkommener und alle Geister suchen auf natürliche Weise sie zu erkennen; nun ist nichts, das diese Vollkommenheiten habe, als Gott; also ist die Wahrheit Gott. Wir schauen diese unveränderlichen und ewigen Wahrheiten; also schauen wir Gott. „Gott 'sieht' wohl, aber 'empfindet' die sinnlichen Dinge nicht. Wenn 'wir' etwas Sinnliches sehen, so befindet sich in unserem Bewusstsein Empfindung und reiner Gedanke. Die Empfindung ist eine Modification unseres Geistes; Gott verursacht dieselbe[3], weil er weiss, dass unsere Seele derselben fähig ist. Die

[1] Malebranche 'De la recherche de la vérité', T. II Livre III, Part II, Chap. 6, pp. 100—102.

[2] *„Sälig sind, die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen." (Matth. 5:8.) In der Vorstellung nämlich, und ohne Begriff. Thomas; „Ipse summa et prima veritas est." (S. Th 1:16, 5.) „Ipsum Deum in sua essentia poterimus videre, tamen absque comprehensione." (S. Th. 1:86, 2) Denn viele zwar werden zur Predigt herbeigerufen, aber wenige sind zur Weisheit auserwählt.* (B)

[3] *Das ist der sogenannte 'Occasionalismus', nach welchem nicht Körper auf Seele ('influxus physicus') und Seele auf Körper sondern Gott alles in allem wirkt, derselbe die Welt realiter und idealiter zugleich sich verändern lässt, und*

Idee, die mit der Empfindung verbunden ist, ist in Gott; wir sehen sie u. s. f. Diese Beziehung, diese Union unseres Geistes mit dem Worte (Verbe) Gottes und unseres Willens mit seiner Liebe ist, dass wir nach dem Ebenbilde Gottes und seiner Æhnlichkeit gemacht sind." [1]) Die Liebe Gottes besteht also darin, seine Affectionen auf die Idee Gottes zu beziehen; wer sich erkennt und seine Affectionen deutlich denkt, liebt Gott. Sonst finden sich sonstige leere Litaneien von Gott, ein Katechismus für Kinder von acht Jahren über Güte, Gerechtigkeit, Allgegenwart, moralische Weltordnung; — Theologen kommen ihr ganzes Leben nicht weiter.

Das Angegebene sind die Hauptideen Malebranche's; das Uebrige ist teils formale Logik, teils empirische Psychologie. Er geht zur Abhandlung von 'Irrtümern' über, wie sie entstehen, wie die 'Sinne', die 'Einbildungskraft', der 'Verstand' uns täuschen, wie wir uns benehmen müssen, um 'dem' abzuhelfen. Dann geht Malebranche (T. III, L. VI, P. I, Ch. 1, pp. 1—3) fort zu den Regeln und Gesetzen, 'die Wahrheit' zu erkennen. So nannte man schon hier Philosophie die Weise, wie über die besonderen Gegenstände reflectiert wird aus formaler Logik und äusseren Tatsachen.

B. ZWEITE ABTEILUNG.

Wer diese ganze Manier systematisch vorgestellt hat, ist Locke gewesen, der den Gedanken Baco's weiter ausführte. [2]) Und wenn Baco für die Wahrheit an das sinnliche Sein verwies, so zeigte Locke das Allgemeine, den Gedanken überhaupt in dem sinnlichen Sein auf, oder zeigte, dass wir das Allgemeine, Wahre aus der Erfahrung haben. Von Locke geht dann eine breite Bildung, besonders

---

die anscheinenden Ursachen einer bestimmten Seite nur Gelegenheiten ('occasiones') sind, bei denen das auf der entgegengesetzten Seite Entsprechende sich einstellt. Kant im Jahre 1766: „Ich weiss wohl, dass das Denken und Wollen meinen Körper bewegt, aber ich kann diese Erscheinung als eine einfache Erfahrung niemals durch Zergliederung auf eine andere bringen, und sie daher wohl erkennen, nicht aber einsehen; dass mein Wille meinen Arm bewegt, ist mir nicht verständlicher, als wenn jemand sagte, dass derselbe auch den Mond in seinem Kreise zurückhalten könnte. Der Unterschied ist nur dieser, dass ich jenes erfahre, dieses aber niemals in meine Sinne gekommen ist." Arnold Geulings: „Quod nescis quomodo fiat, id ne facere te dicas." (Opp. 3:210.) Nach Moses Maimonides ('D. D.' 1:73) haben schon die Motakallimûn gelehrt, „nullum corpus inveniri quod actionem aliquam habeat, verum ultimum tantum agens Deum." (B.)

[1]) Malebranche 'De la recherche de la vérité' T. II, L. III, P. II, Ch. 6, pp. 103—107. 109—111.

[2]) *Auf der sachlichen, 'Nutzen' suchenden und 'wissenschaftlichen' englischen Fährte vertreten Fr. Bacon (1561—1629), Hobbes (1588—1679) und Locke (1632—'77) die 'verstandige' Philosophie bzw. in der Form der Vorbereitung, der positiv natürlichen (od. naturalistischen) Entäusserung und der zur verhältnismässig vernünftigen Selbstkritik gelangten Einkehr zu sich selbst; so ist Locke der Idealist der 'empirischen Unmittelbarkeit'. Eben deshalb ist er selbst wieder in Bezug auf Berkeley (1684—1753) Vertreter einer Vorbereitung und Anlage desjenigen, welches sich durch letzteren 'objectiv' als Idealismus setzt, worauf einem Hume (1711—'76) dem dogmatischen Idealismus gegenüber zum Bewusstsein kommt, dass ob- und subjectiv 'nichts feststeht', ein Resultat, an welchem die 'Wissenschaftslehre' mit dem durch Descartes, Spinosa, Leibniz, Wolf und Kant entwickelten .. 'Zweifellehre' zur... keimartigen... 'Weisheitslehre' zusammen-*

englischer Philosophen, aus, die andere Formen angenommen hat, aber dem Princip nach dasselbe ist; sie ist allgemeine Vorstellungsweise geworden und nimmt sich auch für Philosophie, obgleich der Gegenstand der Philosophie darin gar nicht anzutreffen ist.

1. LOCKE. [1]

So betrachtet, dass für das Bewusstsein der Begriff gegenständliche Wirklichkeit habe, ist die Erfahrung zwar ein notwendiges Moment der Totalität, aber wie dieser Gedanke bei Locke erscheint, dass wir das Wahre aus der Erfahrung und der sinnlichen Wahrnehmung nehmen und abziehen, ist es der schlechteste Gedanke, indem er, statt Moments, das Wesen des Wahren sein soll. Freilich gegen die Voraussetzung der inneren Unmittelbarkeit der Idee und gegen die Methode, sie in Definitionen und Axiomen vorzutragen, sowie gegen die absolute Substanz, behaupten die Forderung, die Ideen als Resultate darzustellen, und dann die Individualität und das Selbstbewusstsein ihr Recht. In der Locke'schen und Leibniz'schen Philosophie aber geben sich diese Bedürfnisse nur erst auf unvollkommene Weise zu erkennen; das Allgemeine, was beiden Philosophen gemeinschaftlich ist, ist, dass sie, im Gegensatze zu Spinosa und Malebranche [2]) das Besondere, die endliche Bestimmtheit und das Einzelne zum Princip machen. Bei Spinosa und Malebranche ist die Substanz oder das Allgemeine das Wahrhafte, allein Seiende, das Ewige, was an und für sich, ohne Ursprung, ist und woran die besonderen Dinge nur Modificationen sind, die durch die Substanz begriffen werden. Spinosa hat damit aber diesom Negativen Unrecht getan; er kam daher zu keiner immanenten Bestimmung, sondern alles Bestimmte, Individuelle geht in seinem Systeme nur zu Grunde. Jetzt ist dagegen die allgemeine Tendenz des Bewusstseins, an den Unterschied festzuhalten: teils um sich, seinem Gegenstande, dem Sein, Natur und Gott, gegenüber, als in sich frei zu bestimmen, teils um in diesem Gegensatze die Einheit zu erkennen und sie 'aus ihm' hervorzubringen. Aber die Wege dieser Tendenz verstanden sich selbst noch wenig, hatten noch kein Bewusstsein über ihre Aufgabe und die

---

geht; durch Fichte, Schelling und Hegel entwickelt sich alsdann diese Weisheitslehre subjectiv, objectiv und relativ absolut, — — um in ihrer Unmittelbarkeit aus dem philosophischen Bewusstsein durch die neuere Wissenschaft bald wieder zu verschwinden. (B.)

[1]) *Schopenhauer: „Locke, dem es zur Ehre gereicht, von Fichte der schlechteste aller Philosophen genannt zu sein." (3 : 367.) Schiller: „Je méprise Locke, sagte Schelling." (An Gœthe, 30. Nov. 1803.) Hegel: „das ganze baconische Geschlecht." (3 : 401.) Ego: Schopenhauer, der 'Neuhegelianer' in der Weise des Theosophischen, der Neuere, der eben als solcher vom rein Begrifflichen wenig wusste und wissen wollte, hat der Natur der Sache gemäss weder Hegelianer der Vollendung noch Hegelianer der 'Vorbereitung', Fichteaner, heissen wollen und nur die schellingisch objective 'Entäusserung' des absoluten Idealismus gerade wegen der ihm zusagenden Entfremdung verhältnismässig gutmütig beurteilt; auf seinen eigentlichen Fichte'schen Mutterboden hat er eifrig geschimpft, um unter seinen Vorgängern gerade solche zu loben, mit denen er eben nicht unmittelbar verwandt war.* (B.)

[2]) *Lies: gegen Hobbes und Spinosa. Begrifflich vertreten diese beiden nach zwei Seiten Mittelstufen, die sich naturalistisch und unpersönlich entsprechen, ebenso wie sich auch Locke und Leibniz in ihrem natürlichen und 'metaphysischen' Subjectivismus nach Weise der Entgegengesetzten ähnlich sehen.* (B.)

Weise, ihre Forderung zu leisten. Bei Locke tritt nun dieses Princip in der Philosophie zunächst jener starren, unterschiedlosen Identität der spinosistischen Substanz so entgegen, dass das Sinnliche, Beschränkte, das unmittelbar Daseiende, die Hauptsache und das Fundament ist. Locke bleibt ganz auf der gemeinen Stufe des Bewusstseins stehen, dass Gegenstände ausser uns das Reale 'und' Wahre seien. Das Endliche ist also von Locke nicht als 'absolute Negativität', d. h. in seiner Unendlichkeit aufgefasst: das werden wir zum Dritten [1]) erst bei Leibniz sehen. Leibniz setzt in höherem Sinn die Individualität, das Unterschiedene als für sich seiend, und zwar gegenstandslos, als wahrhaftes Sein, d. h. nicht als Endliches und doch unterschieden, so dass also jede Monade selbst die Totalität sei. Leibniz und Locke stehen daher beide für sich einander auch entgegen. [2])

John Locke wurde 1632 zu Wrington in England geboren. Er studierte zu Oxford für sich die cartesianische Philosophie, indem er die scholastische Philosophie, die noch vorgetragen wurde, liegen liess. Er widmete sich der Arzneikunde, die er jedoch, seiner Schwächlichkeit wegen, nicht eigentlich ausübte. Mit einem Englischen Gesandten ging er 1664 auf ein Jahr nach Berlin. Nach seiner Rückkehr nach England wurde er mit dem geistreichen — nachmaligen — Grafen Shaftesbury bekannt, der sich seines medicinischen Rats bediente; so lebte er in dessen Hause, ohne nötig zu haben, sich mit medicinischer Praxis abzugeben. Als dieser späterhin Grosskanzler von England wurde, erhielt Locke von ihm ein Amt, das er jedoch, bei dem Wechsel des Ministeriums, bald wieder verlor. Er begab sich nun, wegen Besorgnis vor Schwindsucht, 1675 nach Montpellier zur Wiederherstellung seiner Gesundheit. Als sein Gönner wieder in's Ministerium kam, gewann er zwar seine Stelle wieder, wurde jedoch bald nachher, bei einem neuen Sturze dieses Ministers, von neuem abgesetzt und musste sogar aus England flüchten. „Der Act, wodurch Locke von Oxford verjagt wurde," — was er dort gewesen, ist nicht gesagt, — „war nicht der Act der Universität, sondern Jacob's II., auf dessen ausdrücklichen Befehl und unter der peremtorischen Autorität eines schriftlichen Mandats die Austreibung stattfand. Aus der Correspondenz, die darüber gepflogen wurde, erhellt, dass das Collegium wider Willen sich unterwarf als einer Maassregel, der es nicht widerstehen konnte, ohne den Frieden und die Ruhe seiner Mitglieder zu gefährden." Locke ging nach Holland, das damals das Land war, wo alles Schutz fand, was genötigt war, einer Unterdrückung, sei sie politisch oder religiös, zu entfliehen, und wo sich damals die berühmtesten und freisinnigsten Männer zusammenfanden. Die Hofpartei verfolgte ihn auch hier; er sollte, vermöge eines königlichen Befehls, gefangen genommen und nach England ausgeliefert werden und musste sich deswegen bei seinen Freunden verborgen halten. Er kehrte dann, bei der erfolgten Revolution von 1688, als Wilhelm von Oranien den englischen Thron bestieg, mit diesem wieder nach England zurück. Nun wurde er Commissär des Handels und der Colonien, gab sein berühmtes Werk über den menschlichen Verstand heraus, und lebte zuletzt, zurückgezogen von öffentlichen Geschäften, bei englischen Grossen in ihren Land-

[1]) *Lies nach entgegengesetzter Seite.* (B.)
[2]) *Als Vertreter einer Idealität am Baconismus und Cartesianismus sind Locke und Leibniz im Princip ob- und subjectiv entgegengesetzt — und Eins.* (B.)

häusern, wegen seiner schwächlichen Gesundheit; 1704 am 28. October starb er in einem Alter von 73 Jahren.[1])

Die Locke'sche Philosophie ist sehr geehrt; sie ist im Ganzen noch die Philosophie der Engländer und der Franzosen, und auch in einem gewissen Sinne noch jetzt der Deutschen. Ihr kurzer Gedanke ist dieser, dass einerseits das Wahre, die Erkenntnis, auf 'Erfahrung' und 'Beobachtung' beruhe, andererseits das Analysieren und Abstrahieren der allgemeinen Bestimmungen als Gang der Erkenntnis vorgeschrieben wird; es ist, wenn man will, ein metaphysicierender Empirismus[2]) und dies ist der gewöhnliche Weg — in den Wissenschaften. Locke schlägt so in Hinsicht der Methode den entgegengesetzten Weg ein wie Spinosa. Bei der Methode des Spinosa und Cartesius kann man die Angabe der 'Entstehung der Ideen' vermissen: sie sind geradezu als Definitionen aufgenommen, wie z. B. 'Substanz', 'Unendliches', 'Modus', 'Ausdehnung' u. s. f., die eine ganz incohærente Reihe ausmachen; das Bedürfnis ist jedoch, aufzuzeigen, wo diese Gedanken herkommen, wodurch sie begründet und bewahrheitet sind. So hat nun Locke ein wahrhaftes Bedürfnis zu befriedigen gesucht. Denn er hat das Verdienst, den Weg der blossen Definitionen, von dem sonst angefangen wurde, verlassen und den Versuch einer Ableitung der allgemeinen Begriffe gemacht zu haben, indem er z. B. bemüht war, aufzuzeigen, wie die Substantialität subjectiv aus den Gegenständen entsteht. Das ist ein Schritt weiter als Spinosa, der gleich mit Definitionen und Axiomen anfängt, die so unberechtigt sind. Jetzt sind sie abgeleitet, nicht mehr orakelmässig hingestellt, wenn auch die Art und Weise, wie diese 'Berechtigung' sich hinstellt, nicht die gehörige ist. Das Interesse ist nämlich bloss subjectiv und mehr 'psychologischer' Art, indem Locke nur den Weg des erscheinenden Geistes beschreibt; denn es ist ihm besonders darum zu tun, in unserem Erkennen die allgemeinen Vorstellungen, oder Ideen, wie er es nannte, und den Ursprung derselben aus dem äusserlich und innerlich Wahrnehmbaren abzuleiten. Malebranche fragt wohl auch, wie wir zu den Vorstellungen kommen, und so ist bei ihm scheinbar dasselbe Interesse vorhanden als bei Locke. Aber einmal ist dieses Psychologische bei Malebranche nur das Spätere, und dann ist ihm das Allgemeine, 'Gott', das schlechthin Erste, während Locke gerade mit den einzelnen Wahrnehmungen anfängt, und von da erst zu den Begriffen, zu 'Gott' übergeht. Das Allgemeine ist bei Locke also nur das Folgende, das von uns Gemachte, nur dem Denken als subjectivem Angehörige. Jeder Mensch weiss allerdings, dass, wenn sich sein Bewusstsein empirisch entwickelt, er von Empfindungen, ganz concreten Zuständen, anfängt, und dass der Zeit nach später erst die allgemeinen Vorstellungen eintreten, die mit dem Concreten der Empfindung den Zusammenhang haben, darin enthalten zu sein. Der Raum kommt z. B. später zum Bewusstsein als das Räumliche, die Gattung später als das Einzelne und es ist nur Tätigkeit meines Bewusstseins, das Allgemeine von dem Besonderen der Vorstellung, Empfindung u. s. f. zu scheiden. Das Gefühl ist allerdings die niedrigste, die tierische Weise des Geistes; der Geist als denkend will aber das

---

[1]) Buhle: 'Geschichte der neueren Philosophie', Bd. IV Abt. 1, SS. 238—241; Quarterly Review, April 1817, pp. 70—71; The Works of John Locke (London 1812), Vol. I: The life of the author, pp. XIX—XXXIX.

[2]) *Ein richtiger Griff! Der Lockeanismus enthält die Idealität des von Hobbes entfalteten Naturalismus, der seinerseits als seine noch nicht inhaltlich entwickelte Vorstufe den 'bloss methodischen' Baconismus voraussetzt.* (B.)

Gefühl in seine Weise umwandeln. So ist der Gang, den Locke eingeschlagen hat, ganz richtig, aber die dialektische Betrachtung ist ganz und gar verlassen, indem nur das Allgemeine aus dem empirisch Concreten analysiert wird. Hier wirft nun aber Kant dem Locke mit Recht vor: Nicht 'das Einzelne' ist die Quelle der allgemeinen Vorstellungen, sondern 'der Verstand'.[1])

Was nun die 'näheren' Gedanken Locke's anbetrifft, so sind sie sehr einfach. Locke betrachtet, wie der Verstand nur das Bewusstsein und insofern etwas im Bewusstsein ist, und erkennt das Ansich nur, insofern es in diesem ist.

a. Locke's Philosophie ist besonders gegen Descartes gerichtet, der wie Plato von 'angeborenen Ideen' gesprochen hatte. Auch beleuchtet Locke die 'angeborenen Impressionen' (notiones communes in foro interiore descriptæ), die Lord Herbert in seiner Schrift 'De veritate' annimmt. Locke bestritt also im ersten Buche seines Werkes die sogenannten angeborenen Ideen, sowohl theoretische als praktische, d. h. die allgemeinen an und für sich seienden Ideen die zugleich vorgestellt werden als dem Geiste auf eine natürliche Weise angehörig. Locke sagte: Wir kómmen erst zu dem, was wir Idee nennen. Er verstand nämlich darunter nicht wesentliche Bestimmungen des Menschen, sondern Begriffe, die wir haben und die im Bewusstsein als solchem vorhanden sind und existieren, so wie wir Arme und Beine am Körper haben und der Trieb zum Essen sich in allen findet. In Locke ist also die Vorstellung von der Seele als einer inhaltslosen 'tabula rasa', die nun erfüllt werde aus dem, was wir 'Erfahrung' nennen.[2]) Der Ausdruck 'angeborene Begriffe' war damals gewöhnlich, und es ist so von den angeborenen Begriffen zum Teil crass gesprochen worden. Aber ihre wahrhafte Bedeutung ist, dass sie 'an sich' sind, wesentliche 'Momente' in der Natur des Denkens, Eigenschaften eines Keims, 'die noch nicht existieren'; nur in Bezug auf diese letzte Bestimmung liegt in der Locke'schen Bemerkung etwas Richtiges. Als verschiedene wesentliche bestimmte Begriffe sind sie nur dadurch legitimiert, dass von ihnen gezeigt wird, dass sie in dem Wesen des Denkens liegen; aber wie die Sätze, die als Axiome gelten und die Begriffe, die als bestimmte in den Definitionen unmittelbar aufgenommen werden, so haben sie allerdings die Form von vorhandenen, angeborenen. Sie sollen 'an und für sich' gelten, so wie sie 'eingesehen' werden; dies ist aber eine blosse Versicherung. Oder von der anderen Seite ist die Frage, 'woher sie kommen', — seicht. Der Geist ist allerdings 'an sich' bestimmt, denn er ist der 'für sich' existierende Begriff; seine Entwickelung ist, — zum Bewusstsein zu kommen. Die Bestimmungen, die er aus sich hervorbringt, kann man aber nicht 'angeboren' nennen, denn diese Entwickelung muss veranlasst werden durch ein Æusserliches, gegen das die Tätigkeit des Geistes zunächst nur reagiert, damit er sich so erst seines Wesens bewusst werde.

---

[1]) *Schopenhauer in der Stille: „Gegen Kant gehalten ist Locke seicht, nüchtern und unbesonnen." ('Nachlass' 3 : 11.) Laut: „Das der Philosophie so überaus heilsame Streben des vortrefflichen Locke." (4 : 62.)*

[2]) Locke: 'An Essay concerning human Understanding' (The Works of John Locke, Vol. 1), Book I Chap. II, § 1, p. 13; Chap. III § 15, pp. 45—46; § 22, p. 51. *(In geschichtlicher Reihenfolge wäre zwischen Bacon's Novum Organon und Locke 'on Human Understanding' etwa Hobbes '**Leviathan**' zu lesen, der bei Routledge and Sons in London um ein Geringes zu haben ist; 'the works of John Locke' may be had from Bohn's libraries.* (B.)

Die Gründe, aus denen Locke die angeborenen Ideen widerlegt, sind empirisch: „Man beruft sich auf die allgemeine Uebereinstimmung bei moralischen Gefühlen, logischen Sätzen, die sich nicht anders erklären lasse als dadurch, dass sie von der Natur eingepflanzt seien. Aber diese Uebereinstimmung findet nicht statt. Z. B. den Satz „Was ist, das ist; es ist unmöglich, dass dasselbe Ding zugleich sein und nicht sein könne", könnte man noch am ehesten für angeboren halten." — Dieser Satz gilt aber überhaupt für den Begriff nicht; es giebt auf Erden und im Himmel nichts was nicht Sein 'und' Nichtsein enthielte. „Viele Menschen, Kinder und Unwissende," sagt Locke, „haben nicht die geringste Kenntnis von diesen Sätzen; man kann nicht behaupten, es sei etwas der Seele Eingeprägtes, wovon sie Kenntnis habe. Man erwidert zwar hierauf, dass Menschen erst von solchen Grundsätzen wissen, wenn sie zum Gebrauch der Vernunft kommen; ist es aber der 'Gebrauch' der Vernunft, der ihnen zu Entdeckung derselben behülflich ist und dieselben entdeckt, so sind sie ja eben nicht 'angeboren'. Die Vernunft soll sein, aus bereits bekannten Principien 'unbekannte' Wahrheiten abzuleiten. Wie sollte also die Anwendung der Vernunft nötig sein, um die vermeintlich angeborenen Principien zu entdecken?" — Dies ist eine schwache Einwendung, denn sie setzt voraus, dass man unter angeborenen Ideen solche verstehe, die der Mensch im Bewusstsein sogleich ganz fertig habe. Aber die Entwickelung im Bewusstsein ist etwas anderes als das, was an sich Vernunftbestimmung ist, — und so ist der Ausdruck 'angeborene Idee' allerdings ganz schief. „Bei Kindern und Ungelehrten, weil sie nicht verbildet sind, müssten sie sich am meisten zeigen." Locke giebt noch mehr dergleichen Gründe an, besonders praktische: die Verschiedenheit der moralischen Lehren, die Bösen, Grausamen, die kein Gewissen haben.[1])

b. Das Weitere ist, dass Locke im zweiten Buch zu dem 'Ursprung' der Ideen übergeht und dieses Bilden aus der Erfahrung aufzuzeigen sucht; das ist seine Hauptbemühung. Das Positive, welches er jenem Aufnehmen aus dem Inneren entgegenstellt, ist dann aber ebenso schief, indem er die Begriffe nur aus dem Æusseren aufnimmt, also das 'Sein-für-Anderes' festhält und das 'Ansich' ganz verkennt. Er sagt: „Da sich jeder Mensch bewusst ist, dass er denkt und dass dasjenige, womit sein Geist im Denken beschäftigt ist, die Ideen sind, so ist es über allen Zweifel, dass die Menschen in ihrem Geiste verschiedene Ideen haben, solche als durch die Worte ausgedrückt sind: 'Weisse', 'Härte', 'Weichheit', 'Denken', 'Bewegung', 'Mensch', 'Elephant', 'Armee', 'Trunkenheit' und andere." — 'Idee' hat hier die Bedeutung teils von 'Vorstellung', teils von 'Gedanke'; 'wir' verstehen unter 'Idee' etwas Anderes.[2]) „Es ist nun zu allererst zu untersuchen: Wie kommt der Mensch zu solchen 'Ideen'? Angeborene Ideen sind schon widerlegt. Setzen wir also den Geist voraus als ein weisses Papier, leer von allen Charakteren, ohne irgend eine Idee, woher wird er damit versehen? Darauf antworte ich mit Einem Worte: Von der 'Erfahrung'. Auf sie gründet sich alles unser Wissen."[3])

---

[1]) Locke: 'An Essay concerning human Understanding' (Vol. I), B. I, Ch. II, §§ 2—9, pp. 13—17; § 27, pp. 30—32; Ch. III, §§ 1—15, pp. 33—46.

[2]) *„Der 'Gedanke' Ich ist gar kein Begriff, sondern nur innere Wahrnehmung; aus ihm kann also gar nichts... gefolgert werden." Kant 4:438.* (B.)

[3]) *Locke on 'Hum. Und.' 2:1, 1—2. Kant: „Dass alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfange, daran ist gar kein Zweifel." (3:22) A. Riehl: „Der*

Was nun zuerst über die Sache selbst zu sagen ist, so ist es richtig, dass der Mensch bei der Erfahrung anfängt, wenn er zu Gedanken kommen will; alles wird erfahren, nicht bloss das Sinnliche, sondern auch was meinen Geist bestimmt und bewegt.[3] Das Bewusstsein hat also allerdings alle Vorstellungen und Begriffe aus der Erfahrung und in der Erfahrung; es kommt nur darauf an, was man unter 'Erfahrung' versteht. Gewöhnlich, wenn so gesprochen wird, versteht man — gar nichts darunter; so spricht man davon als von etwas — ganz Bekanntem. 'Erfahrung' aber ist nichts als die Form der 'Gegenständlichkeit'; 'es ist etwas im Bewusstsein' heisst: es hat gegenständliche Form für es, oder es erfährt dasselbe, es schaut es als ein Gegenständliches an. 'Erfahrung' heisst dann 'unmittelbares Wissen', 'Wahrnehmen', d. h. ich muss das selbst haben und sein, und das... Bewusstsein über das, was ich habe und bin, ist 'Erfahrung'. Da ist nun gar keine Frage davon, dass, was man weiss, von welcher Art es sein wolle, 'erfahren' werden müsse; das liegt im Begriff der Sache. Es ist absurd, dass man etwas wisse u. s. f., was nicht in der 'Erfahrung' sei; den Menschen z. B., obgleich ich nicht alle brauche gesehen zu haben, erkenne ich allerdings aus Erfahrung, denn ich habe als Mensch Tätigkeit, Willen, Bewusstsein über das was ich bin, — und was Andere sind. Das Vernünftige 'ist', d. h. es ist als ein Seiendes für das Bewusstsein, oder dieses erfährt es; es muss gesehen, gehört, als Welterscheinung da sein oder da gewesen sein. — Diese Verbindung des Allgemeinen mit dem Gegenständlichen ist aber zweitens nicht die einzige Form; die des 'Ansich' ist ebenso absolut und wesentlich, d. h. das Begreifen des Erfahrenen oder das Aufheben dieses Scheins des Andersseins und das Erkennen der Notwendigkeit der Sache durch sich selbst. Es ist nun ganz gleichgültig, ob man dieses nimmt als etwas 'Erfahrenes', als eine Reihe von 'Erfahrungsbegriffen', wenn man so sprechen kann, oder 'Vorstellungen', oder dieselbe Reihe als eine Reihe von 'Gedanken', d. h. an sich Seienden.

Was nun die Arten dieser Ideen betrifft, so hat Locke sie nicht vollständig, und nur empirisch aufgenommen.

Die 'einfachen Ideen' (simple ideas) entstehen nach Locke teils aus der äusseren Erfahrung teils aus der inneren, denn die Erfahrungen, sagt er, sind zuerst 'Sensationen'; das Andere ist die 'Reflexion', — die inneren Bestimmungen des Bewusstseins.[1] Aus der Sensation, z. B. dem Gesichte, entspringen die Vorstellungen von Farben und Licht u. s. f.; ferner entstehen aus der äusseren Erfahrung 'Undurchdringlichkeit', 'Figur', 'Ruhe', 'Bewegung' und dergleichen. Aus der Reflexion entspringen die Ideen von 'Glauben', 'Zweifeln', 'Urteilen',

---

Begriff der Erfahrung ist der feste Grund, die einzige 'Voraussetzung' der kantischen Erkenntnistheorie." ('Der philos. Kriticismus' 1:303.) Kant: „Erfahrung ist selbst eine 'Synthesis' der Wahrnehmungen." (3:507.) „Die höchste Aufgabe der Transcendentalphilosophie ist also: wie ist Erfahrung möglich?" (8:536.) Das heisst am Ende, wie ist die Möglichkeit der Wahrnehmung, der sinnliche Eindruck und die Empfindung, die einzelne und die wiederholte Wahrnehmung, bzw. die Beobachtung, die Zusammenfügung der Wahrnehmungen und das Erleben eines Systems der Erkenntnis möglich? — Fichte: „Der Mensch hat überhaupt nichts als Erfahrung." (2:333.) Hegel: „'Alles' muss 'erfahren' werden." (Enc. § 420 Zusatz.) (B.)

1) Locke: 'An Essay concerning human Understanding' (Vol. I), B. II, Ch. I, §§ 2—5, pp. 77—79.

'Schliessen', 'Denken', 'Wollen' u. s. f.; aus beiden zusammen 'Lust', 'Schmerz', u. s. w. Das ist eine platte Hererzählung.

Nachdem Locke die Erfahrung vorausgesetzt hat, ist das Weitere, dass der Verstand es ist, der jetzt das Allgemeine findet und erfindet, — die 'zusammengesetzten Ideen' (complex ideas). Der Bischof von Worcester machte den Einwand, „dass, wenn die Idee der Substanz auf einen klaren und deutlichen Schluss gegründet ist, sie weder aus der Sensation noch aus der Reflexion stamme." Locke antwortet: „Allgemeine Ideen kommen in den Geist weder durch Sensation noch durch Reflexion, sondern sie sind Geschöpfe oder Erfindungen des Verstandes. Der Verstand macht sie durch Vorstellungen, die er durch die Reflexion und Sensation gewonnen hat." Die Arbeit des Verstandes nun besteht darin, aus mehreren einfachen sogenannten Ideen eine Menge neuer hervorzubringen durch eigene Bearbeitung dieses Aufgenommenen, durch Vergleichung, Unterscheidung und Gegeneinanderstellung, endlich durch Absonderung oder Abstraction, wodurch die 'allgemeinen Begriffe' entspringen — so 'Raum', 'Zeit', 'Dasein', 'Einheit' und 'Verschiedenheit', 'Vermögen', 'Ursach' und 'Wirkung', 'Freiheit', 'Notwendigkeit'. „Der Verstand ist in Rücksicht seiner einfachen Ideen ganz passiv und empfängt sie von der Existenz und der Operation der Dinge, wie die Empfindung sie darbietet, ohne dass er eine Idee macht. Oft" aber „übt der Verstand ein actives Vermögen aus, indem er jene verschiedenen Zusammensetzungen macht, denn weil er schon früher mit einfachen Ideen versehen ist, kann er sie in verschiedenen Verbindungen zusammenstellen." Das Denken selbst ist dem Locke hiernach nicht das Wesen der Seele, sondern eine von den Kräften und Æusserungen derselben. Eben er hält das Denken als seiend im Bewusstsein fest, als bewusstes Denken, und bringt also die 'Erfahrung' an, dass wir — nicht immer denken. Die Erfahrung zeige Schlafen ohne Träume, wenn man tief schläft. Locke führt auch das Beispiel eines Menschen an, der sich bis in sein fünfundzwanzigstes Jahr keines Traumes erinnerte. Es ist, wie in den Xenien:

„Oft schon war ich und hab' wahrlich an gar nichts gedacht."

D. h. mein Gegenstand ist nicht ein Gedanke. Aber Anschauung und Erinnerung ist Denken, und Denken Wahrheit.[1]) Locke aber setzte das Wesen des Verstandes nur in die formale Tätigkeit, aus den vermittelst der Wahrnehmung erhaltenen einfachen Vorstellungen, durch Vergleichung und Zusammenfügung mehrerer in eine, neue Bestimmungen zu bilden; er ist das Auffassen der abstracten Empfindungen, die in den Gegenständen enthalten sind. Da macht Locke (B. II, Ch. XI, §§ 15—17) denn auch einen Unterschied zwischen reinen und vermischten Formen ('modes'): 'reine' Formen seien solche einfache Bestimmungen wie 'Kraft', 'Zahl', 'Unendlichkeit'; 'Causalität' u. s. f. hingegen heisst ein gemischter Modus ('mixed mode').

Die Art nun, wie der Verstand aus einfachen Vorstellungen der Erfahrung zusammengesetztere gewinnt, erläutert Locke am Besonderen; allein dieses Herausnehmen der allgemeinen Bestimmungen aus concreten Wahrnehmungen

---

[1]) Locke: 'An Essay concerning human Understanding' (Vol. I), B. II, Ch. II, § 2, not., pp. 93—94; Ch. XII, § 1, p. 143; Ch. XXII, § 2, p. 275; Ch. I, §§ 10—14, pp. 81—85.

ist völlig nichtssagend, höchst trivial, langweilig und sehr weitläufig; es ist etwas ganz Formales, eine leere Tautologie. Z. B. die allgemeine Vorstellung vom 'Raume' bilden wir aus der Wahrnehmung der Entfernung von Körpern durch Gesicht und Gefühl.[1]) D. h. mit anderen Worten: Wir nehmen einen bestimmten Raum wahr, abstrahieren, und dann haben wir den Begriff des Raums überhaupt; die Wahrnehmung der Entfernungen giebt uns Vorstellungen vom Raum. Dies ist jedoch kein 'Ableiten', sondern nur ein Weglassen der anderen Bestimmungen; da ja die Entfernung selbst die Räumlichkeit ist, so bildet der Verstand also die Bestimmung der Räumlichkeit 'aus' der Räumlichkeit. — So bekommen wir den Begriff der 'Zeit' durch die ununterbrochene Succession der Vorstellungen im Wachen [2]), d. h. aus der bestimmten Zeit nehmen wir die allgemeine wahr. Die Vorstellungen folgen fortwährend auf einander; lassen wir das Besondere darin weg, so erhalten wir dadurch die Vorstellung der Zeit. — 'Substanz' (die Locke im schlechteren Sinne als Spinosa nimmt), eine zusammengesetzte Idee, komme daher, dass wir oft einfache Ideen, wie Blau, Schwer u. s. w., bei einander wahrnehmen. Dieses Beisammen stellen wir uns als etwas vor, was jene einfachen Ideen zugleich trägt, worin sie existieren u. s. f. [3]) Auch deduciert Locke den allgemeinen Begriff 'Vermögen'. [4]) Dann werden die Bestimmungen der 'Freiheit' und 'Notwendigkeit', der Ursache und Wirkung auf dieselbe Weise hergeleitet. „In der Kenntnis, die unsere Sinne von der beständigen Veränderung der Dinge nehmen, müssen wir beobachten, dass verschiedene Besondere, beides Qualitäten und Substanzen, anfangen zu existieren und dass sie diese ihre Existenz von der gehörigen Anwendung und Wirksamkeit irgend eines anderen Dinges erhalten. Aus dieser Beobachtung gewinnen wir unsere Idee von 'Ursach' und 'Wirkung', wenn z. B. Wachs am Feuer schmilzt." [5]) Ferner sagt Locke; „Jeder, denke ich, findet in ihm selbst eine Macht, anzufangen oder zu unterlassen, fortzusetzen oder ein Ende zu machen verschiedenen Handlungen in ihm selbst; von der Betrachtung der Ausdehnung dieser Macht des Geistes über die Handlungen des Menschen entstehen die Ideen der 'Freiheit' und 'Notwendigkeit'." [6])

Man kann sagen, Oberflächlicheres kann es nun nichts geben als diese 'Ableitung' der Ideen: die Sache selbst, um die es zu tun ist, das Wesen, ist gar nicht berührt. Es wird auf eine Bestimmung aufmerksam gemacht, die in einem concreten Verhältnisse enthalten ist; der Verstand abstrahiert daher einerseits, und fixiert andererseits. Es ist nur die Uebersetzung aus dem Bestimmten in die Form der Allgemeinheit, welche zugrundegelegt wird; dieses zugrundeliegende Wesen aber ist es eben, von dem zu sagen wäre, was es sei. Hier nun gesteht Locke z. B. vom Raume, dass er nicht wisse, was er an sich sei. [7]) — Diese

---

[1]) Locke: 'An Essay concerning human Understanding' (Vol. I), B. II, Ch. XIII, § 2, p. 147; Ch. IV, § 2, p. 100.
[2]) Ibidem, Ch. XIV, § 3, p. 163.
[3]) Ibidem (Vol. II), B. II, Ch. XXIII, §§ 1—2, pp. 1—4.
[4]) Ibidem (Vol. I), B. II, Ch. XXI, § 1, p. 220.
[5]) Ibidem (Vol. II), B. II, Ch. XXVI, § 1, p. 40.
[6]) Ibidem (Vol. I), B. II, Ch. XXI, § 7, p. 224.
[7]) *„If it be demanded, as usually it is, whether this space, void of body, be substance or accident, I shall readily answer I know not." ('E. c. H. U.' 2: 13, 17.) Berkeley: „We cannot even frame an idea of pure space, exclusive of all body." ('Principles of Human Knowledge' § 116.) Kant: „Ich zweifle, dass einer jemals*

Locke'sche sogenannte Analyse der zusammengesetzten Vorstellungen und sogenannte Erklärung derselben hat nun, wegen ihrer ungemeinen — Klarheit und Deutlichkeit, den allgemeinen Eingang gefunden. Denn was ist klarer, als dass wir den Begriff der Zeit daher haben, dass wir die Zeit wahrnehmen, 'sehen' nicht' eigentlich, des Raumes daher, dass wir ihn sehen? Besonders die Franzosen haben dies aufgenommen und weiter ausgeführt; ihre 'Idéologie' enthält nichts anderes als dieses.

Indem Locke davon ausgeht, dass alles 'Erfahrung' ist und wir uns aus dieser Erfahrung allgemeine Vorstellungen über die Gegenstände und ihre Qualitäten abstrahieren, macht er dann in Ansehung der äusseren Qualitäten einen Unterschied, der früher schon bei Aristoteles ('De anima' 2 : 6) vorgekommen, und den wir auch bei Cartesius gesehen haben. Locke unterscheidet nämlich 'primäre' und 'secundäre' Qualitäten; die ersten kommen den Gegenständen selbst in Wahrheit zu, die anderen sind keine 'reale' Qualitäten, sondern gründen sich auf die Natur der Organe des Empfindenrs. Primäre Qualitäten sind mechanische, wie 'Ausdehnung', 'Solidität', 'Figur', 'Bewegung', 'Ruhe'; dies sind Qualitäten des Körperlichen, wie das Denken die Qualität des Geistigen ist. Die Bestimmungen unserer besonderen Empfindungen, wie 'Farben', 'Töne', 'Gerüche', 'Geschmack' u. s. f. sind jedoch nicht primär.[1]) Nur hat bei Cartesius dieser Unterschied eine andere Form, denn die zweiten sind nach ihm so bestimmt, dass sie 'nicht das Wesen des Körpers' ausmachen, — bei Locke, dass sie 'für die Empfindung' sind oder in das Sein für's Bewusstsein fallen. Locke rechnet dabei freilich 'Figur' u. s. f. auch noch zu dem Wesen, aber damit ist über die Natur des Körpers gar nichts ausgemacht. Es kommt Locke'n hier selbst ein Unterschied des 'Ansich' und des 'Für-ein-Anderes' herein, worin er das Moment des Für-ein-Anderes als das Unwesentliche erklärt — und doch alle Wahrheit nur in dem Für-ein-Anderes sieht.

c. Indem das Allgemeine als solches, der Gattungsbegriff, nach Locke nur ein Erzeugnis unseres Geistes ist, das nicht selbst objectiv ist, sondern sich nur auf ihm ähnliche Objecte bezieht, von denen man das Besondere der Qualitäten, die Umstände, Zeit, Ort u. s. f. absondert, so unterscheidet Locke die Wesen in reale Wesen und 'Namenwesen', wovon jene das wahre Wesen der Dinge ausdrücken, die Gattungen aber blosse Namenwesen seien, die wohl etwas ausdrücken, das an den Gegenständen ist, dieselben aber nicht erschöpfen. Sie dienen dazu, die Gattungen und Arten für uns zum Erkennen zu unterscheiden; aber das reale Wesen der Natur kennen wir nicht.[2]) Dafür, dass die

---

richtig erklärt habe, was der Raum sei." *(2 : 115.)* „*Das reine Bild aller Grössen für den äusseren Sinn.*" *(3 : 144)* „*Der Raum ohne Materie ist kein Object der Wahrnehmung, und dennoch ist er ein notwendiger Vernunftbegriff, mithin nichts weiter als eine blosse Idee.*" *(4 : 455.)* „*Der absolute Raum ist an sich nichts und gar kein Object.*" *(4 : 370—371.)* „*Freilich ist der Raum selbst mit allen seinen Erscheinungen als Vorstellungen nur in mir.*" *(3 : 602) Voltaire :* „*Le candidat se trompe quand il dit que l'étendue n'est qu'une perception de notre âme.*" *(61 : 30.) Dabei verweist er auf S. 15 der 1752 von Maupertuis veröffentlichten 'Lettres du natif de Saint-Malo'.* (B.)

[1]) Locke: 'An Essay concerning human Understanding' (Vol. I), B. II, Ch. VIII, §§ 9—26, pp. 112—121.

[2]) „*The essences of things are thought by some (and not without reason) to be whollly unknown.*" *('E. c. H. U.' 3 : 3, 15.) Hume:* „*We have no idea of sub-*

Gattungen nichts an sich sind, nicht in der Natur, nichts an und für sich Bestimmtes, giebt Locke (3 : 3, 17) gute Gründe an, z. B. die Missgeburten: wäre die Gattung an und für sich, so gäbe es keine Missgeburt. Aber er übersieht, dass, indem es zur Gattung gehört, zu existieren, sie damit auch in Verhältnis zu anderen Bestimmungen tritt; das ist also die Sphäre, wo die einzelnen Dinge auf einander einwirken und daher die Existenz der Gattung verkümmern können. Locke macht es daher gerade so, wie wenn man beweisen wollte, dass das Gute nicht an sich sei, weil es auch schlechte Bursche giebt, dass der Kreis nichts an und für sich in der Natur sei, weil z. B. der Umring eines Baums einen sehr unregelmässigen Kreis vorstellt, oder ich einen schlechten Kreis zeichne. Die Natur ist eben dies, dem Begriffe nicht vollkommen adæquat sein zu 'können'; er hat nur im Geiste seine wahrhafte Existenz. Ferner ist dies, dass die Gattungen nichts an sich, das Allgemeine nicht das Wesen der Natur, ihr Ansich nicht das Gedachte sei, dasselbe als dies, dass wir 'das reale Wesen' nicht kennen, — die seither zum Ekel wiederholte Litanei,

Das Innere der Natur kennt kein erschaffener Geist [1]),

bis zur Ansicht, dass Für-ein-Anderes-sein, Wahrnehmen nicht an sich ist, — eine Ansicht, die nicht zum Positiven durchgedrungen, dass das Allgemeine ist. Locke ist weit zurück in der Natur der Erkenntnis, weiter als Plato, wegen des Urgierens des 'Für-ein-Anderes-Seins'.

Noch merkwürdig ist, dass aus gesundem Verstand Locke (4 : 7, 8—11) gegen die allgemeinen Sätze, Axiome, z. B. 'A=A', d. h. Wenn etwas A ist, so kann es nicht B sein, kämpft. Sie seien überflüssig, von höchst geringem oder gar keinem Nutzen, denn noch niemand habe auf den Satz des Widerspruchs eine Wissenschaft gebaut; es lasse sich aus ihnen das Wahre ebenso beweisen als das Falsche, sie seien Tautologien. — Was Locke sonst in Rücksicht auf Erziehung, 'Toleranz', 'Naturrecht' oder allgemeines 'Staatsrecht' geleistet, geht uns hier nicht an, sondern betrifft mehr nur die allgemeine Bildung.

Solche ist die Locke'sche Philosophie, in welcher keine Ahnung vom Speculativen enthalten ist. Das Interesse der Philosophie, die Wahrheit zu erkennen, soll in ihr auf 'empirische' Weise erreicht werden; sie dient zwar so, auf die allgemeinen Bestimmungen aufmerksam zu machen. Aber solches Philosophieren ist nicht nur der Standpunkt des gewöhnlichen Bewusstseins, dem alle Bestim-

---

stance distinct from that of a collection of particular qualities." ('T. of H. N.' 1 : 6.) „The ultimate force and efficacy of Nature is perfectly unknown to us." (3 : 14.) Kant: „Naturwissenschaft wird uns niemals das Innere der Dinge ... entdecken." (4 : 100.) Spencer: „The power which the Universe manifests to us is utterly inscrutable." ('First Principles' § 14) Proklos: Τὸ γιγνώσκον κατὰ τὴν ἑαυτοῦ γιγνώσκει φύσιν. *(In Plat. Parm. p. 748 ed. Stallbaum.) Kant: „Das ganze Selbstbewusstsein liefert daher nichts als lediglich unsere eigenen Bestimmungen." (3 . 604)*

[1]) *Kant: „Die wirklichen, den Sinnen vorliegenden, Welterscheinungen ... für blosses Symbol einer im Rückhalt verborgenen intelligiblen Welt ausgeben ist Schwärmerei." (7 : 507.) „Ins Innre der Natur dringt Beobachtung und Zergliederung der Erscheinungen." (3 : 235) Hegel: „Erst wenn man dem Proteus 'Gewalt antut', d. h. sich an die sinnliche Erscheinung 'nicht kehrt', wird er gezwungen die Wahrheit zu sagen; die Inschrift des Gewandes der Neith: 'ich bin was war und ist und sein wird und mein Kleid hat kein Sterblicher gelüftet', schmilzt vor dem Gedanken." (Enc. § 246 Zusatz.)* (B.)

mungen seines Denkens als 'gegeben' erscheinen, demütig mit Vergessen seiner Tätigkeit, sondern bei diesem 'Ableiten' und 'psychologischen' Entstehen ist das, was der Philosophie allein obliegt, der Gesichtspunkt, ob diese Gedanken und Verhältnisse an und für sich selbst Wahrheit haben, gar nicht vorhanden, indem das Interesse nur dahin geht, die Art und Weise zu beschreiben, wie der Gedanke das Gegebene aufnimmt. Man kann, wie Wolf tat, sagen, dass es willkürlich sei, von concreten Vorstellungen anzufangen, wie wenn uns z. B. aus 'blauer' Blume und 'blauem' Himmel die Vorstellung der Identität entsteht. Man kann vielmehr geradezú von allgemeinen Vorstellungen anfangen und sagen, wir 'finden' in unserem Bewusstsein die Vorstellungen 'Zeit', 'Ursach' und 'Wirkung'; — das sind die späteren 'Tatsachen des Bewusstseins'. Dieses Verfahren liegt dem wolfischen Räsonnement zu Grunde, nur das hier noch unter den verschiedenen Vorstellungen unterschieden werden muss, welche als die wesentlichste anzusehen ist; bei Locke kommt dieser Unterschied im Ganzen nicht in Betracht. Mit dem Locke'schen Verfahren wird von nun an oder auf dieser Seite der Gesichtspunkt des Philosophierens ganz und gar verändert: das Interesse beschränkt sich auf die Form des Uebergehens des Objectiven oder der einzelnen Empfindungen in die Form von Vorstellungen. Bei Spinosa und Malebranche sahen wir allerdings auch als Hauptbestimmung, diese Beziehung des Denkens auf das Angeschaute zu erkennen, also das in's Verhältnis, in's Relative Fallende, — auch die Frage: Wie ist beides bezogen? Sie wurde aber in dem Sinne beantwortet und genommen, dass nur diese Beziehung für sich das Interesse ausmache und diese Beziehung selbst, als absolute Substanz, ist dann 'Identität', 'das Wahre', 'Gott', — nicht die Bezogenen; nicht die Bezogenen als Einseitige sind das Seiende, Vorausgesetzte und fest Bleibende, — sie sind nur accidentell. Hier aber gelten die Bezogenen, die Dinge und das Subject, und sie sind als geltend vorausgesetzt. Locke's Räsonnement ist ganz seicht; es hält sich ganz nur an die Erscheinung, an das, was da ist, nicht was wahr ist.

Eine andere Frage ist aber eben: Sind diese allgemeinen Bestimmungen 'an und für sich' wahr? Und wo kommen sie, nicht nur in meinem Bewusstsein, in meinem Verstande her, sondern in den Dingen selbst? Raum, Ursache, Wirkung u. s. f. sind Kategorien. Wie kommen diese Kategorien in das Besondere? Wie kommt der allgemeine Raum dazu, sich zu bestimmen? Dieser Standpunkt, ob diese 'Bestimmungen' des Unendlichen, der Substanz u. s. f. 'an und für sich wahr' sind, wird ganz aus dem Auge verloren. Plato untersuchte das Unendliche und das Endliche, das Sein und das Bestimmte u. s. f. und sagte, dass keiner dieser Gegensätze 'für sich' das Wahre sei; dies seien sie nur als beide sich identisch setzend, — die Wahrheit dieser Inhalte mag nun kommen, woher sie will. Aber hier wird ganz Verzicht geleistet auf 'die Wahrheit an und für sich', da doch die Natur des Inhaltes sélbst die Hauptsache ist. Es hilft nichts, ob er aus dem 'Verstande' oder der 'Erfahrung' entspringe, sondern es fragt sich, ist dieser Inhalt 'für sich selbst' wahr? Bei Locke hat die Wahrheit nur die Bedeutung der Uebereinstimmung unserer Vorstellungen mit den Dingen; da ist bloss von der Relation die Rede, der Inhalt sei nun ein objectives Ding oder ein Inhalt der Vorstellung. Ein Anderes aber ist, den Inhalt sélbst zu untersuchen, zu fragen: „Ist dies, was 'in uns' ist, wahr?" Man muss nicht über die 'Quelle' streiten, denn das Woher, das einzige Wichtige bei Locke, erschöpft die Frage nicht. Das Interesse des Inhalts an und für sich verschwin-

det in jener Stellung gänzlich, und damit ist der Zweck der Philosophie ganz aufgegeben. Wo dagegen das Denken von Haus aus concret, Denken und Allgemeines 'identisch mit' dem Ausgedehnten ist, ist ohne Interesse und unverständlich die Frage nach der Beziehung beider, die das Denken auseinandergebracht hat. WIE ÜBERWINDET DAS DENKEN DIE SCHWIERIGKEITEN, DIE ES SELBST ERZEUGT HAT? Hier bei Locke werden gar keine erzeugt und erweckt. Bevor das Bedürfnis nach Versöhnung befriedigt werden kann, muss der Schmerz der Entzweiung erweckt werden.

Die Locke'sche Philosophie ist nun freilich eine sehr begreifliche, eben deshalb aber auch 'populare' Philosophie, an die sich das ganze englische Philosophieren, wie es noch heute ist, anschliesst; sie ist die vorzüglichste Weise des denkenden Verhaltens, welche Philosophie genannt wird, die Form, welche in der Wissenschaft, die damals in Europa überhaupt entstand, eingeführt wurde. Dies ist ein Hauptmoment der Bildung; die Wissenschaften im Allgemeinen, und besonders die 'empirischen' Wissenschaften, haben diesem Gange ihren Ursprung zu verdanken. Aus Beobachtungen 'Erfahrungen' ableiten, heisst seit der Zeit bei den Engländern Philosophieren; dies hat sich einseitig auf die physikalischen und politisch rechtlichen Gegenstände gelegt. Allgemeine Grundsätze der Staatsœkonomie, wie jetzt, den Handel frei zu geben, überhaupt solche, die auf denkender Erfahrung beruhen, Erkenntnisse dessen, was sich in diesem Kreise als das Notwendige und Nützliche zeigt, heissen überall bei den Engländern Philosophie. Das scholastische Ausgehen von Grundsätzen u. Definitionen hat man verworfen. Das Allgemeine, die Gesetze, Kräfte, die allgemeine Materie u. s. w. sind in der Naturwissenschaft aus den Wahrnehmungen abgeleitet worden; so gilt Newton bei den Engländern für den Philosophen κατ' ἐξοχήν. Das Andere ist, dass im praktischen Philosophieren über bürgerliche Gesellschaft u. Staat, sich der Gedanke auf concrete Gegenstände wendet, wie der Wille des Regenten, die Untertanen, ihre Zwecke, ihr Wohl für sich. Indem wir solchen Gegenstand vor uns haben, wird darin auf das inwohnende wesentliche Allgemeine aufmerksam gemacht; es muss aber herausgehoben werden, welche Vorstellung die ist, vor der die anderen weichen müssen. So entstand bei den Engländern die rationale Staatswissenschaft, indem die eigentümliche Verfassung der Engländer sie besonders und zuerst zur Reflexion über die innerlichen staatsrechtlichen Verhältnisse geführt hat; in dieser Rücksicht ist Hobbes zu nennen. Dieses Räsonnieren geht vom gegenwärtigen Geiste aus, vom eigenen Innerlichen oder Æusserlichen, indem Gefühle, die wir haben, Erfahrungen, die unmittelbar in uns fallen, die Grundlage sind. Dieses Philosophieren des räsonnierenden Denkens ist dasjenige, was jetzt allgemein geworden und wodurch die ganze Revolution in der Stellung des Geistes hervorgegangen ist.

2. *Hugo Grotius.*

Hugo Grotus hat zur selben Zeit als Locke das Recht der Volker betrachtet [1])

---

[1]) *Kuno Fischer: „Hegel hätte nicht sagen, oder der Herausgeber seiner Vorlesungen hätte ihn nicht sagen lassen, sollen, dass Hugo Grotius zur selben Zeit als Locke 'das Recht der Völker' betrachtet habe, da Locke dieses Recht nicht betrachtet hat, das Werk des Grotius aber sieben Jahre vor Locke's Geburt er-*

und auch in ihm zeigt sich die eben angeführte Weise, indem er in ganz empirische Zusammenstellungen des Verhältnisses der Völker zu einander, verbunden mit empirischem Räsonnement, herabfällt. Hugo de Groot, geboren 1583 zu Delft, war Jurist, Generaladvocat und Syndicus; 1619 musste er jedoch, in den Barneveld'schen Process verflochten, fliehen, und hielt sich längere Zeit in Frankreich auf, bis er 1634 in die Dienste der Königin Christina von Schweden trat. Er wurde 1635 schwedischer Gesandter in Paris, und starb 1645 in Rostock auf einer Reise von Stockholm nach Holland.[1]) Sein Hauptwerk 'De jure belli et pacis' verfasste er 1625; es liest es jetzt niemand mehr, aber es ist von der höchsten Wirksamkeit gewesen.[2]) Grotius hat darin geschichtlich und zum Teil aus dem alten Testament zusammengestellt, wie die Völker in den verschiedenen Verhältnissen des Krieges und des Friedens gegen einander gehandelt haben, was unter ihnen gilt; als Beispiel seines empirischen Räsonnierens diene Folgendes. Gefangene dürfen nicht getötet werden, denn der Zweck sei, den Feind zu entwaffnen; dieser sei erreicht; es sei daher nicht weiter zu gehen u. s. f.[3]) Dieses empirische Zusammentragen hat die Wirkung gehabt, dass allgemeine verständige und vernünftige Grundsätze zum Bewusstsein gebracht sind, dass man sie anerkannt hat, dass sie mehr oder weniger annehmbar gemacht worden sind. So sehen wir die Aufstellung von Principien, z. B. über die Berechtigung der königlichen Gewalt[4]), — denn das Denken hat sich an alles gewendet.[5]) Wir sind bei solchen Beweisen, Deductionen unbefriedigt, aber wir dürfen nicht verkennen, was dadurch geleistet worden, und das ist das Feststellen von Grundsätzen, die ihre letzte Bewährung in den Gegenständen selbst, im Geist und Gedanken haben.

3. *Thomas Hobbes.*

Ausgezeichnet und berühmt wegen der Originalität der Ansichten ist Hobbesius,

---

schienen ist." ('Hegels Leben, Werke und Lehre' S. 1125.) Auch „ist nicht einzusehen, warum Hegel, da er von der Rechtslehre Locke's ganz und gar absieht, hier an dieser Stelle von den Rechtslehren des Hugo Grotius und des Thomas Hobbes redet; noch weniger ist einzusehen, warum er es tut, 'nachdem' er von Locke geredet hat, da doch beide Männer älter sind als Locke. Hobbes ist 43 Jahre vor ihm geboren und 25 Jahre vor ihm gestorben! Alle sachlichen und alle chronologischen Gründe fordern, dass Hobbes nach Bacon und vor Locke zu stehen kommt, da ja Locke sich demselben ausdrücklich entgegensetzt." (A. a. O.) (B.)

[1]) Brucker. 'Histor. critic. philos.', T. IV P. 2, pp. 731—736. 743—745.

[2]) *„Des Hugo Grotius drei Bücher über das Recht des Krieges und Friedens, in welchem das Natur- und Völkerrecht und das Wichtigste aus dem öffentlichen Recht erklärt werden. Aus dem Lateinischen übersetzt, mit erläuternden Anmerkungen und einer Lebensbeschreibung des Verfassers versehen von J. H. von Kirchmann." Zwei Bde Berlin 1869.*

[3]) Hug. Grot. 'De jure belli ac pacis' L. III, c. 11, §§ 13—16 (ed. Gronov. Lipsiæ, 1758, 8.), pp. 900—905; c. 4, § 10, pp. 792—793.

[4]) *H. de Groot hat zuerst den Staat, im Unterschiede von bloss persönlicher Fürstengewalt, als ein in sich bestehendes Gemeinwesen gefasst; indem er ihn aber von der Person des Fürsten löste, gründete er ihn auf den 'Willen der Bürger'.* (B.)

[5]) *Sogar „die kantische Vorstellung eines ewigen Friedens durch einen Staatenbund" (Heg. 'Rechtsph.' § 333) ist schon dem Grotius nicht ganz fremd gewesen; wenigstens sagt er 'de J. B. et P.' II 23 : 8, 4: „Utile esset, immo quodammodo factu necessarium, conventus quosdam haberi christianarum potestatum, ubi per eos quorum res non interest controversiæ definiantur, immo et rationes incantur cogendi partes ut æquis legibus pacem accipiant."* (B.)

Erzieher des Grafen von Devonshire, geboren 1588 zu Malmesbury, gestorben 1679.[1]) Ein Zeitgenosse Cromwell's, hatte er in den Ereignissen jener Zeit, in der englischen Revolution, die Veranlassung gefunden, über die Principien des Staats und des Rechts nachzudenken, und er ist in der Tat auf eigenen Vorstellungen durchgedrungen. Er hat viel geschrieben, und auch über die Philosophie überhaupt: „Elemente der Philosophie."[2]) Der erste Abschnitt (Sectio) dieses Werkes, 'de Corpore', ist 1655 zu London erschienen; er handelt darin zuerst von der Logik (Pars I), zweitens von der 'philosophia prima' (Pars II), was eine Ontologie und Metaphysik ist; dann (Pars III) „Von dem Verhältnis der Bewegung und Grösse", was eine Mechanik, eine ganz gewöhnliche Physik und die Betrachtung der menschlichen Organe ist. „Der zweite Abschnitt sollte von der Natur des Menschen ('de Homine') handeln und der dritte vom Staat ('de Cive'), doch hat Hobbes das Geistige nicht vollständig ausgebildet. Er sagt in der Vorrede, dass in der Astronomie Copernicus und in der Physik Galilei sich aufgetan haben; vorher sei in beiden Wissenschaften nichts Sicheres gewesen. Die Wissenschaft des menschlichen Körpers habe Harvey, die allgemeine Physik und Astronomie Kepler gebildet. Dies gilt alles für 'Philosophie', nach dem Gesichtspunkte, der schon früher angegeben ist, indem der reflectierende Verstand darin das Allgemeine erkennen will. Hobbes sagt ferner, was aber die 'staatsrechtliche Philosophie' ('philosophia civilis') betreffe, so sei sie nicht älter als sein Buch 'de Cive'.[3]) Diese zu Paris 1642 erschienene Schrift[4]) ist, wie auch sein 'Leviathan', ein sehr — verrufenes Werk; das letztere Buch war verboten, und ist daher auch selten. Beide enthalten über die Natur der Gesellschaft und der Regierung gesundere Gedanken, als zum Teil noch im Umlauf sind. Gesellschaft, Staat ist dem Hobbes das absolut Höchste, das schlechthin Bestimmende über Gesetz und positive Religion und deren äusseres Verhalten, und indem er sie dem Staate unterwarf, so ist freilich

---

[1]) Buhle: 'Geschichte der neueren Philosophie' Bd. III, Abt. 1, SS. 223—224. 227.

[2]) *In der Philosophie überhaupt vertritt Hobbes einen positiven Objectivismus, Realismus, od. Naturalismus, der ihn zunächst im ersten Capitel seines Leviathan sagen lässt: „There is no conception in a man's mind, which hath not at first, totally or by parts, been begotten upon the organs of sense. — All qualities called sensible are in the object that causeth them but so many several motions of matter, by which it presseth our organs diversely." Demgemass findet sich bei ihm z. B. auch ein Ansatz zur Associationspsychologie: „When a man thinketh on anything whatsoever his next thought after is not altogether so casual as it seems to be; not every thought to every thought succeeds indifferently." Spater wird in dieser Beziehung Hume schreiben: „It is evident that there is a principle of connection between the different thoughts and ideas of the mind." ('Inquiry' § 3) Zunachst aber vertreten zwischen Bacon und Locke einer-, zwischen Descartes und Leibniz andererseits, Hobbes und Spinosa ob- und subjectiv einen Objectivismus, Realismus oder Naturalismus, in welchem wohl der Spätere von dem Fruheren mit beeinflusst worden ist; „nicht unwahrscheinlich ist es, dass Spinosa dem dritten und vierten Buche (seiner Ethik) erst nach Bekanntschaft mit Hobbes'schen Werken ihre jetzige Gestalt gab." (Ueberweg-Heinze 3. 1: 111 in der achten Auflage.)* (B.)

[3]) Hobbes. Epistola dedicatoria ante Elementor. philos. sectionem primam (Thomæ Hobbesii Opera philosophica quæ latine scripsit omnia, Amstelod. 1668, 4.), pp. 1—2.

[4]) Cf. Brucker. 'Histor. crit. philos.', T. IV, P. 2, p. 154.

seine Lehre verabscheut worden. Es ist aber eben nichts Speculatives, eigentlich Philosophisches darin; noch weniger freilich in Hugo Grotius.

Vorher wurden 'Ideale' aufgestellt, oder es wurde die heilige Schrift oder positives Recht als Autorität angeführt; Hobbes hat dagegen den Staatsverband, die Natur der Staatsgewalt auf Principien zurückzuführen versucht, die in uns selbst liegen, die wir als unsere eigenen anerkennen. So entstehen zwei entgegengesetzte Grundsätze. Der erste ist der passive Gehorsam der Untertanen, die göttliche Autorität des Regenten, dessen Wille absolutes Gesetz und selber über alles sonstige Gesetz erhaben sei; dergleichen ist in engem Zusammenhang mit der Religion dargestellt, und durch Beispiele aus dem alten Testament, durch die Geschichte Sauls und Davids u. s. w. 'bewiesen'. Criminal- u. Ehegesetze nahmen so auch ihre Bestimmung lange aus dem mosaischen Rechte [1]), oder überhaupt aus Jenseitigem, worin die Verhältnisse als durch ausdrücklichen göttlichen Befehl festgesetzt gegolten haben. Dagegen ist zweitens das Räsonnement aufgetreten, welches unsere eigenen Bestimmungen enthält und die gesunde Vernunft genannt wurde. Damit verband sich in der Bewegung, die Cromwell benutzte, ein Fanatismus, der aus der Schrift sich das Gegenteil entnahm: z. B. Gleichheit des Eigentums u. s. w. Hobbes hat nun zwar auch den passiven Gehorsam, die absolute Willkür der königlichen Gewalt behauptet; er hat es dabei aber zugleich versucht, die Grundsätze der monarchischen Staatsgewalt u. s. f. aus allgemeinen Bestimmungen abzuleiten. Seine Ansichten sind seicht, empirisch; die 'Gründe' und 'Sätze' dafür sind aber origineller Art, indem sie aus dem natürlichen Bedürfnis genommen sind.

Hobbes behauptet: „Der Ursprung aller bürgerlichen Gesellschaft rührt aus der gegenseitigen Furcht aller her;" dies ist so eine Erscheinung im Bewusstsein. „Jede Gesellschaft wird um des eigenen Vorteils oder Ruhms willen geschlossen, also aus 'Eigennutz'." Sicherung des Lebens, Eigentums und Genusses, alles dieses ist nicht jenseits. „Die Menschen haben bei aller Ungleichheit der Stärke doch auch eine natürliche 'Gleichheit'." Dieses beweist Hobbes aus einem eigentümlichen Grunde, weil „jeder den Anderen umbringen kann," jeder die letzte Gewalt über den Anderen ist. „Jeder kann dieses Grösste." [2]) Ihre 'Gleichheit' kommt so nicht von der grössten Stärke, ist nicht, wie in neuerer Zeit, auf die 'Freiheit des Geistes', auf gleiche 'Würde' und 'Selbstständigkeit' gegründet, sondern [3]) auf die gleiche Schwäche der Menschen; jeder ist ein Schwaches gegen den anderen.

b. Ferner geht Hobbes davon aus, dieser Naturzustand sei der Art, dass alle den Trieb haben, einander zu beherrschen. „Den Willen, einander zu verletzen,"

---

[1]) *An dessen mosaische Authenticität freilich gerade Hobbes schon nicht zu fest geglaubt hat. Im 33. Capitel seines 'Leviathan' sagt er ganz offen: „It is sufficiently evident that the five books of Moses were written after his time, though how long after it be not so manifest." — And „it is manifest enough that the whole Scripture of the Old Testament was set forth, in the form we have it, after the return of the Jews from their captivity in Babylon and before the time of Ptolemæus Philadelphus." Der Leviathan erschien im Jahre 1651; der Tractatus Theologico-Politicus ist 1670 herausgekommen.* (B.)

[2]) Hobbes. 'De cive' c. 1, §§ 2—3 (Oper. phil. etc., Amstel. 1668), pp. 3—4. *Lev. cap. 13.*

[3]) *naturalistisch*

'Gewalt' über die anderen Menschen auszuüben, „haben alle im natürlichen Zustande" — jeder hat sich so vor dem anderen zu fürchten. Hobbes nimmt so diesen Zustand in seinem wahrhaften Sinne und macht nicht das leere Gerede von einem natürlich guten Zustande; derselbe ist vielmehr der tierische Zustand, der des nicht gebrochenen eigenen Willens. Alle wollen also „sich gegen die Anmaassungen der anderen sichern, sich selbst Vorzüge und grössere Rechte erwerben; Meinungen, Religionen, Begierden erregen Streit und der Stärkere trägt den Sieg davon. Der Naturzustand ist damit ein Zustand des Misstrauens aller gegen alle; es ist ein 'Krieg' aller gegen alle vorhanden" und eine Sucht, einander zu übervorteilen.[1]) Der Ausdruck 'Natur' hat die Zweideutigkeit, dass 'Natur des Menschen' seine 'Geistigkeit', 'Vernünftigkeit', sein 'Naturzustand' aber der 'andere' Zustand ist, in dem der Mensch nach seiner 'Natürlichkeit' sich benimmt. So benimmt er sich nach den Begierden, Neigungen u. s. f.; das Vernünftige dagegen ist das 'Meisterwerden' über das 'unmittelbar' Natürliche. „Im Naturzustande verleiht eine gewisse unwiderstehliche Macht das 'Recht', 'die' zu beherrschen, welche nicht widerstehen können; es ist ungereimt, denjenigen, den man in seiner Gewalt hat, frei und wieder stark werden zu lassen." Daraus zieht Hobbes nun die Folge, dass „der Mensch aus dem Naturzustande herausgehen müsse."[2]) Das ist richtig; der natürliche Zustand ist nicht rechtlich und muss daher abgestreift werden.

c. Endlich geht Hobbes zu den Gesetzen der Vernunft, welche den Frieden erhalten, über. Dieser gesetzliche Zustand ist, den natürlichen besonderen Privatwillen dem allgemeinen Willen zu unterwerfen, welcher aber nicht der aller Einzelnen sondern der Wille des Regenten ist, der somit den Einzelnen nicht verantwortlich, vielmehr gegen diesen Privatwillen gerichtet ist, und dem alle gehorchen müssen.[3]) So wird die Sache jetzt auf ganz andere Gesichtspunkte gestellt. Indem aber der allgemeine Wille in den Willen des einen Monarchen verlegt wird, geht aus der ganz richtigen Ansicht dennoch ein Zustand der absoluten Herrschaft, des vollkommenen Despotismus hervor. Der 'gesetzliche' Zustand ist aber etwas anderes als dass die Willkür Eines schlechthin Gesetz sein soll, denn der 'allgemeine Wille' ist kein Despotismus sondern vernünftig, indem er mit Consequenz in Gesetzen ausgesprochen und bestimmt wird.

Rixner ('Handbuch der Geschichte der Philosophie', 3 : 30) sagt: „Das Recht ist ihm nichts anderes als der Inbegriff der durch die eiserne Notwendigkeit der ursprünglichen Bösartigkeit der Menschen abgezwungenen Bedingungen der Pacification." 'Wir' können hinzufügen: Es ist in Hobbes wenigstens dies vorhanden, dass auf die Grundlage der menschlichen Natur, menschlicher Neigung u. s. f. die Natur und der Organismus des Staats gesetzt werden soll. Die

---

[1]) „*Negari non potest quin status hominium naturalis antequam in societatem coiretur bellum fuerit, neque hoc simpliciter, sed bellum omnium in omnes.*" (*'Elementa philosophica de Cive' 1 : 12*) „*It is manifest that during the time men live without a common power to keep them all in awe, they are in the condition which is called war, and such a war as is of every man against every man.*" (*'Leviathan' ch. 13.*) (B.)

[2]) „*Thus much for the ill condition which man by mere nature is actually placed in, though with a possibility to come out of it.*" (*'Leviathan' ch. 13.*) „*Ita evenit ut mutuo metu e tali statu exeundum et quaerendos socios putemus.*" (*'De Cive' 1 : 13.*)

[3]) Hobbes. 'de Cive' c. 5, §§ 6—12, pp. 37—38; c. 6, §§ 12—14, pp. 44—46.

Engländer haben sich viel mit jenem Princip der 'passiven Obedienz' herumgeschlagen, wonach gesagt wird, die Könige hätten ihre Gewalt von Gott. Dies ist nach einer Seite ganz richtig, aber es wird andererseits fälschlich so verstanden, dass sie keine Verantwortlichkeit haben, ihre blinde Willkür, ihr bloss subjectiver Wille das sei, dem gehorcht werden müsse.

4. *Cudworth, Clarke, Wollaston.*

Cudworth (1617—'88) wollte in England den Plato aufwärmen, aber in der Weise der Demonstrationen, die wir bei Descartes gesehen, und einer strohernen Verstandesmetaphysik. Er schrieb ein berühmtes Werk: 'The true intellectual System of the Universe', aber die platonischen Ideen sind zum Teil in einer crassen Form, und mit den christlichen Vorstellungen von Gott, Engeln, allen als besonderen existierenden Dingen, vermischt. Was bei Plato mythisch, ist hier wahres Wesen, in der Form von Seiendem; es wird darüber wie z. B. über die gemeine Gewissheit räsonniert, ob es wahrscheinlich sei, dass die Franzosen in England eine Landung versuchen und glücklich ausführen werden. Die christliche Intellectualwelt ist ganz herabgezogen in die Form gemeiner Wirklichkeit, und somit ruiniert. — Auch Samuel Clarke (1675—1729) mit seinen Beweisen vom Dasein Gottes ist ein berühmter Name. So giebt es noch eine Menge englischer Philosophen; wir können sie aber auf der Seite liegen lassen, denn Clarke, Wollaston (1659—1724) und andere bewegen sich in den Formen sehr gewöhnlicher Verstandesmetaphysik. In diese Ansicht des Geistes gehen dann die vielerlei Moralphilosophien ein, die wir in England entstehen sehen; das Ansich des Geistes erscheint ihnen in der Form eines natürlichen Seins, nämlich der Neigungen, Gefühle. Ihre Principien sind 'moralischer Sinn', 'wohlwollende Neigungen', 'Sympathie' u. s. f. Es ist nur diese Form merkwürdig, die einerseits die Pflicht als ein nicht Fremdes, Gegebenes, Befohlenes darstellt, sondern als ein dem Selbstbewusstsein schlechthin Eigentümliches, aber auf der anderen Seite dieses Eigentum als ein Natürliches, bewusst- und geistloses unvernünftiges Sein vorstellt. Der Trieb ist blind, ein fixes Sein, das nicht über sich hinauskann, wie das denkende Selbstbewusstsein. Es ist zwar dies im Triebe, dass seine reine Tätigkeit oder sein Hinausgehen und der Inhalt, wie beim Denken, unmittelbar als dasselbe gesetzt sind; er hat an ihm selbst seinen Inhalt, und dieser ist nicht toter u. ruhender, sondern sich bewegender. Aber jene Einheit hat die Form der Unmittelbarkeit, nur als seiender; erstens ist sie nicht ein Erkennen, nicht notwendig, sondern nur aus der inneren Wahrnehmung aufgenommen; zweitens ein Bestimmtes, das eben sich nicht aufhebt, über das nicht hinausgegangen werden kann, das also nicht ein Allgemeines ist. 'Trieb' ist so wenig als die fixe Kategorie von 'Kraft' etwas Unendliches. Solches Räsonnieren nimmt die Triebe in ihrer Bestimmtheit aus der Erfahrung auf und drückt den Schein der Notwendigkeit derselben als ein Inneres, als eine Kraft aus. Die Socialität z. B. ist ein Moment, das sich in der Erfahrung findet, indem Menschen in Gesellschaft der mannigfaltigste Nutzen erwächst. Worin gründet sich nun die Notwendigkeit des Staats, der Gesellschaft? In einer socialen Neigung. Diese ist Ursache, gerade wie im Physischen solche formale Uebersetzung immer stattfindet. Die Notwendigkeit eines Daseins, z. B. der elektrischen Erscheinungen, findet ihre Begründung in einer 'Kraft', die sie hervorbringt; es ist bloss die Form des Zurückgehens aus dem Æusseren

in ein Inneres, des Seienden in ein Gedachtes, das aber ebenso wieder als ein Seiendes vorgestellt wird. Die Kraft ist notwendig um der Æusserung willen, von dieser müssen wir auf jene schliessen; umgekehrt ist die Æusserung durch die Kraft, denn diese ist die Ursache der Æusserung. Dort ist also die Kraft als Grund, hier als Ursache. Aber über alles dieses ist kein Bewusstsein vorhanden, dass es in Ansehung der Form Uebergang vom Begriff in's Sein und rückwärts ist, — in Ansehung des Inhalts aber eben vollkommene Zufälligkeit des Erscheinens; man 'sieht Elektricität', so wie sich 'vorfindet', dass die Menschen zur Geselligkeit getrieben werden, sympathetische Neigungen haben u. s. f.

5. *Pufendorf.*

Im Kampfe, die rechtlichen Verhältnisse im Staate für sich fest zu machen, eine gerichtliche Verfassung zu gründen, hat sich die Reflexion des Gedankens hervorgetan und wesentlich darin eingemischt, und wie bei Hugo Grotius, so ist es ebenso auch bei Pufendorf geschehen, dass der menschliche Kunsttrieb, Instinct, namentlich der Geselligkeitstrieb u. s. f. zum Princip gemacht worden ist. Samuel von Pufendorf ist 1632 in Sachsen geboren, studierte in Leipzig und Jena Staatsrecht, Philosophie und Mathematik, führte im Jahre 1661 als Professor zu Heidelberg das Natur- und Völkerrecht zuerst als akademisches Studium ein, trat 1668 in schwedische Dienste, welche er später mit brandenburgischen vertauschte, und starb 1694 zu Berlin als 'geheimer Rat'. Er schrieb mehrere staatsrechtliche und geschichtliche Werke; besonders zu bemerken ist sein Werk 'de jure naturæ et gentium' Libr. VIII, Londin. Scan. 1672 4.; ferner ein Compendium 'de officio hominis', ebendaselbst 1673, 8., und 'Elementa jurisprudentiæ universalis'.[1] Während hier noch der Könige göttliches Recht galt, vermöge dessen sie Gott allein Rechenschaft schuldig, allenfalls von der Kirche noch Rat anzunehmen verbunden sind, betrachtete man nun auch, was für Triebe und Bedürfnisse im Menschen seien; diese wurden als innere Grundlage für Privat- und Staatsrecht angenommen und daraus Pflichten auch für Regierungen und Regenten hergeleitet, damit die Freiheit des Menschen auch dabei wäre. Das Fundament des Staats ist bei Pufendorf der Trieb zur Geselligkeit, der höchste Zweck des Staats Friede und Sicherheit des geselligen Lebens durch Verwandelung der inneren Gewissenspflichten in äussere Zwangspflichten.[2]

6. *Newton.*

Das Andere ist, dass der Gedanke sich ebenso an die Natur gewendet hat, und hier ist Isaac Newton berühmt durch seine mathematischen Entdeckungen[3]

---

[1]) Buhle: 'Geschichte der neueren Philosophie' Band IV, Abteilung 2, SS. 519—523; Rixner: 'Handbuch der Geschichte der Philosophie', Band III, Seite 29.

[2]) Rixner: 'Handbuch der Geschichte der Philosophie', Bd. III, S. 31; cf. Pufendorf 'De jure naturæ et gent'. II, 2, §§ 5—7 (Francof. ad Mœnum 1706, 4.), pp. 157—161; VII 1, §§ 3—7, pp. 900—909.

[3]) *Schopenhauer statuiert 5 : 139 Recl. eine „lächerliche Veneration des grossen Rechenmeisters" und Hegel schreibt 3 : 301: „Es ist hier eine merkwürdige Procedur Newtons anzuführen, die Erfindung eines sinnreichen Kunststücks, um das arithmetisch unrichtige Weglassen der Producte unendlicher Differenzen oder höherer*

und physikalischen Bestimmungen. Er ist 1642 zu Cambridge geboren, studierte besonders Mathematik und wurde Professor derselben zu Cambridge; später wurde er Präsident der Societät der Wissenschaften zu London, und starb 1727.[1])

Zur Verbreitung der Locke'schen Philosophie, oder der englischen Manier des Philosophierens überhaupt und besonders der Anwendung auf alle physischen Wissenschaften, trug unstreitig Newton am meisten bei. „Physik, hüte dich vor Metaphysik," war sein Wahlspruch[2]) d. h. also „Wissenschaft, hüte dich vor dem Denken". Und er sowohl als alle physischen Wissenschaften bis auf diesen Tag haben treulich darauf gehalten, indem sie sich nicht auf eine Untersuchung ihrer Begriffe, das Denken der Gedanken, eingelassen haben. Die Physik kann aber doch ohne Denken nichts machen; ihre Kategorien, Gesetze hat sie nur durch das Denken, und ohne dasselbe geht es nicht. Newton hat eben vorzüglich dazu beigetragen, die Reflexionsbestimmungen von 'Kräften' in sie einzuführen; er hat die Wissenschaft auf den Standpunkt der Reflexion gehoben, statt der 'Gesetze der Phänomene' die 'Gesetze der Kräfte' aufgestellt. Ein solcher, zog Newton aus seinen Erfahrungen seine Verstandessätze, und in Physik und Farbenlehre hat er schlechte Beobachtungen und noch schlechtere Schlüsse gemacht.[3]) Er ist von 'Erfahrungen' auf allgemeine Gesichtspunkte gekommen, hat sie wieder zu Grunde gelegt, und daraus das Einzelne construiert; das sind die Theorien. Die Beobachtung der Dinge und das darin immanente Gesetz, das ihnen innewohnende Allgemeine, zu erkennen, ist das Interesse geworden; dabei ist nun Newton ein so vollkommener Barbar an Begriffen, dass es ihm wie einem anderen gegangen ist, der sich höchlich verwunderte und freute, als er erfuhr, dass er in seinem ganzen Leben Prosa gesprochen hatte, indem er sich nicht bewusst gewesen, dass er so geschickt sei.[4]) Dieses erfuhr Newton wie

---

Ordnungen derselben bei dem Finden der Differentialien zu beseitigen... Aber des Newton'schen Namens unerachtet muss es gesagt werden dürfen, dass solche (obgleich sehr elementare) Operation unrichtig ist... Es kann hier nur das Bedürfnis gewesen sein, den Fluxionencalcul bei seiner Wichtigkeit zu begründen, was einen Newton dahinbringen konnte, sich die Täuschung eines solchen 'Beweisens' zu machen." — James Hutchison Stirling: „It must be admitted that Hegel has succeeded here in striking his harpoon into that vast whale Newton; I dare say by this time, however, even a Newton may submit to carry the marks of a Hegel." ('The secret of Hegel' 2 : 363—364)

[1]) Buhle: 'Geschichte der neueren Philosophie' Band IV, Abteilung 1, SS. 107—108.

[2]) Buhle, a. a. O., S. 115; cf. Newtoni Optices P. III (Londini 1706, 4.), p. 314.

[3]) *Schelling im Jahre 1801: „Lasset uns den Göttern danken, dass sie uns von dem Newton'schen Spectrum (ja wohl Spectrum) eines 'zusammengesetzten' Lichtes durch denselben Genius befreit haben, dem wir so viel anderes verdanken." (1, 4 : 163.) „Eine künftige Geschichte der Physik wird nicht unbemerkt lassen, welche retardierende Kraft in Ansehung der ganzen Wissenschaft die Newton'sche Vorstellung vom Lichte ausgeübt hat." (1, 4 : 164.) Vgl. „über die Ungeschicktheit des Newton'schen Beobachtens und Experimentierens, nicht weniger über die Fadheit desselben, ja selbst, wie Gœthe gezeigt hat, über dessen Unredlichkeit," S. 482 in der Leidener Ausgabe der Encyklopädie; rein Begriffliches über die Farben findet man jetzt auf SS. 42—49 der Leidener Abhandlung über 'die Natur'. — Schopenhauer den 11. Sept. 1854 an Jul. Frauenstädt über „Noack den greulichen Bücherfabricanten": „Die Farbenlehre von Gœthe und Hegel (!!!) und sonst — sein Maass ist voll. Ich wollte, Sie übernähmen die Hinrichtung." (Briefe S. 276 Reclam.)*

[4]) *Monsieur Jourdain: „Quoi! quand je dis: 'Nicole, apportez-moi mes pan-*

die Physiker nie, wusste nicht, dass er dachte und mit Begriffen zu tun hatte, während er mit physischen Dingen zu tun zu haben meinte, und stellte das höchste Gegenteil zu Böhme auf, der die sinnlichen Dinge als Begriffe handhabte und durch die Stärke seines Gemüts sich ihrer Wirklichkeit vollkommen bemächtigte und sie unterjochte, statt dessen Newton die Begriffe wie sinnliche Dinge handhabte und sie nahm, wie man Stein und Holz zu fassen pflegt.[1]) Dies ist noch jetzt so. Am Anfang der physicalischen Wissenschaften liest man z. B. von der 'Kraft' der Trägheit, von der beschleunigenden Kraft, den Molecülen, der Centripetal- und Centrifugalkraft[2]), als von festen Bestimmungen, die 'es gebe'; was die letzten Resultate der Reflexion sind, wird als erste Gründe hingestellt. Fragt man nach der Ursache, warum man in solchen Wissenschaften keine Fortschritte macht, so ist es, weil man nicht versteht, mit Begriffen umzugehen, sondern sich entschliesst, ohne Sinn und Verstand diese Bestimmungen aufzunehmen. Daher sind in Newton's 'Optik' z. B. die Schlüsse aus seinen Erfahrungen etwas so Unwahres, Begriffloses, dass, während sie als das erhabenste Beispiel aufgestellt werden, wie man die Natur durch Experimente und Schlüsse aus den Experimenten soll kennen lernen, es als ein Beispiel gelten kann, wie weder experimentiert noch geschlossen werden müsse, wie überhaupt gar nicht zu erkennen sei.[3]) Solche Elendigkeit des 'Erfahrens' widerlegt sich durch die Natur, denn die Natur ist vortrefflicher als sie in diesem elenden Erfahren erscheint; sie selbst und das fortgesetzte Erfahren widerlegt es. So ist auch von den 'herrlichen' Newton'schen Entdeckungen der Optik keine einzige mehr übrig als eine, — die Teilung des Lichts in sieben Farben: teils weil es auf den Begriff des Ganzen und der Teile ankommt, teils aus verstocktem Verschliessen gegen das Entgegengesetzte. — Von dieser 'empirischen' Weise des Philosophierens gehen wir nun zu Leibniz über.

---

toufles et me donnez mon bonnet de nuit', c'est de la prose?" Le maitre de philosophie: „Oui monsieur." Monsieur Jourdain: „Par ma foi, il y a plus de quarante ans que je dis de la prose, sans que j'en susse rien, et je vous suis le plus obligé du monde de m'avoir appris cela." (Molière, 'Le bourgeois gentilhomme' 2 : 6.) (B.)

[1]) *Bœhme und Newton sind so rechte Muster des 'theosophischen' und 'wissenschaftlichen' Verhaltens in der Philosophie, — bei denen die Wahrheit keineswegs ausschliesslich auf der Seite des letzteren ist.* (B.)

[2]) *Als Newton 1686 seine 'Principia' veröffentlichte, hatte Robert Hooke schon 1666 das Wesentliche der Gravitationslehre in einer 'communication to the Royal Society' als Hypothese ausgesprochen; seine und anderer Klagen haben da dem Newton das Versprechen abgenötigt, ihrer Priorität in den 'Principien' annoch Erwähnung zu tun, was er alsdann mit möglichster Wortkargheit getan hat. Vgl. Schopenh. 2 : 65 u. 5 : 160. — Schopenhauer brieflich: „Der erste Wink ist immer die Hauptsache." (Br. S. 123.) Schopenhauer öffentlich... über seine Abhängigkeit von der Fichte-Schelling'schen Willenslehre: „Nur wer eine Wahrheit aus ihren Gründen erkannt und in ihren Folgen durchdacht, ihren ganzen Inhalt entwickelt, den Umfang ihres Bereichs übersehen und sie sonach mit vollem Bewusstsein ihres Wertes und ihrer Wichtigkeit deutlich und zusammenhangend dargelegt hat, — der ist ihr Urheber." (4 : 159.)* (B.)

[3]) *Schelling im Jahre 1803: „Die Newton'sche Optik ist der grösste Beweis der Möglichkeit eines ganzen Gebäudes von Fehlschlüssen, das in allen seinen Teilen auf 'Erfahrung' und 'Experiment' gegründet ist." (5 : 330.)*

C. DRITTE ABTEILUNG.

Das Dritte ist die leibnizische und wolfische Philosophie; schüttelt die wolfische Metaphysik ihre steife Form ab, so ist der Inhalt die spätere Popular-Philosophie. [1])

1. LEIBNIZ.

Leibniz macht, wie einen Gegensatz in anderer Rücksicht gegen Newton, so bestimmt in philosophischer gegen Locke und seine Empirie, und auch gegen Spinosa. Er behauptete das Denken gegen das englische Wahrnehmen, gegen das sinnliche Sein das Gedachte als das Wesen der Wahrheit, wie Bœhme früher das Insichsein. Während Spinosa nur die allgemeine eine Substanz aufstellte und wir bei Locke die endlichen Bestimmungen als Grundlage sahen, so macht Leibniz durch sein Grundprincip der 'Individualität' wesentlich die andere Seite der spinosistischen Mitte, das Fürsichsein, die 'Monade', aber die gedachte, wenn auch noch nicht als 'Ich', als den 'absoluten Begriff'; die entgegengesetzten Principe, die auseinandergeworfen sind, vervollständigen sich in ihm an einander, indem er durch sein Princip der Individuation den Spinosa äusserlich integrierte.

Gottfried Wilhelm (Baron von) Leibniz wurde 1646 zu Leipzig geboren, wo sein Vater Professor der Philosophie war. Seine eigentliche Berufswissenschaft war die Jurisprudenz, nachdem er, nach damaliger Weise, zuerst Philosophie studiert hatte, auf die er sich besonders legte. Er erwarb sich zuerst in Leipzig eine bunte polihistorische Menge von Kenntnissen, studierte dann zu Jena bei'm Mathematiker Weigel Philosophie und Mathematik und wurde in Leipzig Magister der Philosophie. Er hat dort auch, bei der philosophischen Doctorpromotion, philosophische Theses verteidigt, von denen einige noch in seinen Werken ('ed. Dutens' T. II, P. I, p. 400) erhalten sind. Seine erste Dissertation, durch die er Doctor der Philosophie wurde, war 'de principio individui', — ein Princip, was das abstracte Princip seiner ganzen Philosophie im Gegensatze gegen Spinosa blieb. Nachdem er sich tüchtige Kenntnisse erworben hatte, wollte er auch zum Doctor der Rechte promovieren. Er hatte jedoch, obschon er als kaiser-

---

1) *Leibniz, der erste eigentliche Philosoph auf deutschem Boden, dessen klares Denken sich zur Bœhme'schen Dämmerung wie zur Theosophie die speculative Logik verhält, der nicht bloss mathematisch wissenschaftlich wie Newton sondern zugleich über den Spinosismus hinaus ist und so eine unmittelbare Idealität des Cartesianismus vertritt, Leibniz ist der bloss empiristischen Idealität des Lockeanismus gegenüber der erste neuere Philosoph auf 'skeptisch dogmatischer' oder bereits 'kritischer' Stufe, und seine 'nouveaux essais sur l'entendement humain' enthalten die Ansätze zur Kant'schen Vernunftkritik: schon die Einleitung der letzteren hat mit der Einleitung der Nouveaux Essais viel Æhnlichkeit. Und wofern am Leibnizianismus der Wolfianismus die verständige Entäusserung ist, vertritt letzterer freilich eine unmittelbare Plattheit, die zur sogenannten Popularphilosophie führt; Kant jedoch hat Wolf nicht wegen seiner Plattheit den grössten der dogmatischen Philosophen genannt und an diesem vielmehr einen Wegbereiter gehabt, dessen systematisches Räsonnieren schon so ungläubig war, wie ein aufgeklärter... Dogmatismus nur immer sein kann. Der Wolfianismus ist 'realistischer' Leibnizianismus und als solche vorkantische Systematik auf letzter Stufe, das unbefangene philosophische Verfahren an seiner Grenze, wie Hegel selbst Enc. § 27 zu verstehen giebt.* (B.)

licher Reichshofrat gestorben ist, das Schicksal, was heutzutage nicht leicht widerfährt, dass ihm (unter dem Vorwand seiner Jugend) von der Facultät in Leipzig die Doctorwürde abgeschlagen wurde, und es kann sein, dass es wegen zu vieler philosophischer Einsichten geschah, weil die Juristen oft dieselben perhorrescieren. Er verliess nun Leipzig und begab sich nach Altdorf, wo er mit Beifall promovierte. Bald darauf machte er in Nürnberg Bekanntschaft mit einer Gesellschaft von Alchemisten, in deren Treiben er hineingezogen wurde; hier machte er Auszüge aus alchemistischen Schriften und hat sich auch in diese obscure Wissenschaft hineinstudiert. Sonst war seine gelehrte Tätigkeit zwischen historischer, diplomatischer, mathematischer und philosophischer Geschäftigkeit geteilt. Er kam dann in mainzische Dienste, indem er in Mainz Kanzleirat wurde und 1672 den Ruf als Lehrer eines Sohns des kurmainzischen Staatskanzlers von Boineburg erhielt; mit diesem jungen Manne reiste er auch nach Paris, woselbst er vier Jahre lebte, die Bekanntschaft des grossen Mathematikers Huygens machte und bei diesem erst recht in das Gebiet der Mathematik eingeführt wurde. Als die Erziehung seines Zöglings beendigt war und der Baron von Boineburg starb, ging Leibniz für sich nach London, wo er neben Newton noch sonstige Gelehrte kennen lernte, an deren Spitze Oldenburg stand, mit dem auch Spinosa in Verbindung war. Nach dem Tode des Kurfürsten von Mainz wurde Leibniz die Besoldung entzogen; er verliess darauf England und kehrte nach Frankreich zurück. Der Herzog von Hannover nahm ihn sodann in seine Dienste: er wurde Hofrat und Bibliothekar in Hannover, mit der Erlaubnis, so lange er wolle, in fremden Ländern zu leben; so verweilte er noch einige Zeit in Frankreich, England und Holland. Ende 1676 liess er sich in Hannover nieder, wo er viel mit Staatssachen zu tun hatte und besonders mit Gegenständen der Geschichte beschäftigt wurde. Auf dem Harz liess er durch Maschinen die wilden Wasser, die dem Bergbau Schaden taten. abtreiben. Dieser vielen Beschäftigungen ungeachtet erfand er 1677 die Differentialrechnung, worüber er mit Newton Streit bekam, der von diesem und der Londoner Societät der Wissenschaften auf eine sehr unedle Art geführt wurde. Denn die Engländer, die sich alles zuschrieben, gegen Andere aber ungerecht waren, behaupteten, Newton sei der eigentliche Erfinder. Newton's 'Principia' sind aber später (1687) herausgekommen und in der ersten Auflage steht noch in einer Note, die nachher wegblieb, ein Lob auf Leibniz. Von Hannover aus machte er mehrere Reisen durch Deutschland, besonders nach Italien, im Auftrage seines Fürsten, um Urkunden zu sammeln, die sich auf das Haus Este beziehen, zur näheren Prüfung der Verwandtschaft dieses Fürstenstammes mit dem braunschweigisch-lüneburgischen, und so hat er noch sonst viel im Geschichtlichen gearbeitet. Veranlasst durch seine Bekanntschaft mit der Gemahlin Friedrich's I von Preussen, Sophie Charlotte, einer Hannover'schen Prinzessin, bewirkte er in Berlin, wo er sich auch lange aufhielt, die Stiftung der Akademie der Wissenschaften. In Wien war er auch mit dem Prinzen Eugen bekannt geworden. Bei dieser Gelegenheit wurde er zuletzt Reichshofrat zu Wien. Als Resultat dieser Reise hat er sehr wichtige historische Werke herausgegeben. Er starb 1616 in Hannover, 70 Jahr alt. [1])

---

[1]) 'La Vie de Mr. Leibnitz' par Mr. le Chevalier de Jaucourt (Essais de Théodicée, par Leibnitz, Amsterdam 1747, T. I), pp. 1—28. 45. 59—62. 66—74.

Leibniz hat nicht nur in der Philosophie sondern auch in den mannigfaltigsten wissenschaftlichen Fächern und Interessen mancherlei gearbeitet, sich herumgetrieben und zu tun gemacht, besonders aber in der Mathematik [1]), und er ist der Schöpfer der Methode des Integral- und Differentialcalcüls; seine grossen Verdienste um Mathematik und Physik lassen wir unberücksichtigt und betrachten nur seine Philosophie. Kein 'Werk' kann man als eigentlich vollständiges System seiner Philosophie ansehen. Zu den grösseren gehört sein Werk über den menschlichen Verstand ('Nouveaux essais sur l'entendement humain') gegen Locke, was aber nur eine Widerlegung ist. [2]) Seine Philosophie ist daher ganz in verschiedenen kleinen Aufsätzen, die in verschiedener Rücksicht verfasst wurden, in Briefen und Antworten zu Einwürfen, welche ihn veranlassten, einzelne Seiten weiter herauszuziehen, zerstreut; wir finden schlechthin kein ausgearbeitetes systematisches Ganzes, das er übersehen oder ausgeführt hätte. Das Werk, das etwa so aussieht, seine 'Théodicée', das berühmteste bei'm Publicum, ist eine populare Schrift, die er für die Königin Sophie Charlotte gegen Bayle schrieb und in der er sich Mühe gab, eben die Sache 'nicht' speculativ vorzustellen. Ein würtembergischer Theolog Pfaff und andere, die mit Leibniz in Correspondenz standen und selbst die Philosophie zu gut kannten, äusserten dies gegen Leibniz, der dessen kein Hehl hatte, dass es eigentlich in popularer Form geschrieben sei. [3]) Sie machten sich nachher über Wolf, der sie für ganz ernsthaft nahm, deswegen sehr lustig, wogegen dieser meinte, dass wenn es Leibniz mit dieser Theodicee nicht in diesem Sinne Ernst gewesen, so habe er ohne Wissen doch sein Bestes darin geschrieben. Leibnizens Theodicee ist für uns nicht mehr recht geniessbar; es ist eine 'Rechtfertigung Gottes' über die Uebel in der Welt. Seine eigentlich philosophischen Gedanken sind am meisten zusammenhangend vorgetragen in einer Abhandlung über die Principe der Gnade ('Principes de la Nature et de la Grace') [4]) und besonders in der an den Prinzen Eugen von Savoyen. [5]) Buhle ('Geschichte der neueren Philosophie' Band IV, Abt. 1, S. 131) sagt: „Seine Philosophie ist nicht sowohl ein Product einer freien selbstständigen originalen Speculation, als vielmehr ein Resultat geprüfter älterer" und neuerer „Systeme, ein Eklekticismus, dessen Mängeln er auf eine eigene Art abzuhelfen suchte. Es ist eine desultorische Bearbeitung der Philosophie in Briefen."

Leibniz ist im Ganzen so verfahren in seiner Philosophie, wie die Physiker

---

77—80. 87—92. 110—116. 148—151; Brucker. 'Histor. crit. philos.' T. IV, P. 2, pp. 335—368; Leibnitzii Opera omnia (ed. Dutens) T. II, P. I, pp. 45—46.

[1]) *Schopenhauer sagt geradezu, dass „Leibniz, dessen Verdienste um die Philosophie zu läugnen er nicht gesonnen sei" (2 : 685), „viel mehr Mathematiker und Polyhistor als Philosoph" (3 : 439) gewesen; gegen Kant gehalten sei er „ein erbärmlich kleines Licht." (3 : 192.)* (B.)

[2]) *Kant im Jahre 1790: „Herr Eberhard hat die Entdeckung gemacht, dass... die leibnizische Philosophie ebensowohl eine Vernunftkritik enthalte als die neuerliche... Die Kritik der reinen Vernunft möchte wohl die eigentliche Apologie für Leibniz selbst wider seine (ihn mit nicht ehrenden Lobsprüchen erhebende) Anhänger sein." (6 : 3. 68.)*

[3]) 'Vie de Mr. Leibnitz', pp. 134—143; Brucker. 'Histor. crit. philos.' T. IV, P. 2, pp. 385. 389; Tennemann, Bd. XI, SS. 181—182.

[4]) Leibnitzii Opera, T. II, P. I, pp. 32—39.

[5]) Ibidem, 'Principia philosophiæ', pp. 20—31.

bei Bildung einer Hypothese noch verfahren, um vorhandene Data zu erklären. Es sollen allgemeine Vorstellungen der Idee gefunden werden, aus denen sich das Besondere ableiten lasse; hier muss, wegen der vorhandenen Data, die allgemeine Vorstellung, z. B. die Reflexionsbestimmung von 'Kraft' oder 'Materie', nun so in ihren Bestimmungen eingerichtet werden, dass sie auf die Data passt. So erscheint die leibnizische Philosophie weniger als ein philosophisches 'System' denn als eine 'Hypothese' über das Wesen der Welt, wie dasselbe nämlich zu bestimmen sei, nach den als gültig angenommenen metaphysischen Bestimmungen, Daten und Voraussetzungen der Vorstellung [1]) — Gedanken, die übrigens ohne Consequenz des Begriffes im Ganzen erzählungsweise vorgetragen werden und für sich genommen in ihrem Zusammenhange keine Notwendigkeit zeigen. Leibnizens Philosophie sieht daher aus wie willkürliche Behauptungen, die er macht und die auf einander folgen, wie ein metaphysischer Roman; man lernt sie erst schätzen, wenn man sieht, was er dadurch hat vermeiden wollen. Er gebraucht eigentlich mehr äussere Gründe, um Verhältnisse zu machen: „Weil solche Verhältnisse nicht stattfinden können, so bleibt nichts übrig, als es so festzusetzen." Kennt man nun diese Gründe nicht, so erscheint dies als ein willkürlicher Fortgang.

a. Leibnizens Philosophie ist ein Idealismus der Intellectualität des Universums, und steht er auch einerseits Locke entgegen, wie er andererseits der spinosistischen Substanz entgegengesetzt sein soll, so verbindet er sie doch auch wiederum beide. Denn er spricht näher einerseits das Anundfürsichsein der Unterschiedenen und der Individualität in den vielen 'Monaden' [2]), andererseits dagegen und unverbunden die spinosistische Idealität und das Nichtanundfürsichsein aller Unterscheidung aus, als 'vorstellender Idealismus'. [3]) Leibnizens Philosophie ist eine Metaphysik, und legt im scharfen Gegensatze zur einfachen allgemeinen Substanz des Spinosa, wo alles Bestimmte nur ein Vorübergehendes ist, die absolute Vielheit der individualen Substanzen zu Grunde, die er eben nach dem Vorgange der Alten 'Monaden' nannte, — ein schon von den Pythagoreern gebrauchter Ausdruck. [4]) Diese Monaden bestimmt er nun näher folgendermaassen.

---

[1]) Cf. Leibnitz: 'Essais de Théodicée' T. I, P. I, § 10, p. 86.

[2]) *„Das abendländische Princip der Individualität ist in philosophischer Gestalt zuerst in der leibnizischen Monadologie hervorgetreten." (6 : 301) „Der Mangel der Reflexion in sich, den die spinosistische Auslegung des Absoluten wie die Emanationslehre an ihr hat, ist in dem Begriffe der leibnizischen Monade ergänzt." (4 : 191) „Auch das Bewusstseinslose überhaupt ist bei Leibniz Vorstellendes, Percipierendes." (3 : 171.) „So dass ihre Beziehung nur in die Monade der Monaden, oder in den betrachtenden Philosophen fällt." (3 : 181.) „Die leibnizische Philosophie ist der vollständig entwickelte Widerspruch." (6 : 365.) Ego: in ihr setzt sich nämlich das Unendliches enthaltende Endliche als das an sich subjective Object, als das Fürsichseiende in welchem alles Andere scheint, weshalb z. B. Schopenhauer (4 : 39) die Monadologie eine „monstrose Identification zweier Undinge" nennt, „nämlich der Atome und der unteilbaren ursprünglich und wesentlich erkennenden Individuen genannt Seelen."* (B.)

[3]) *Schelling: „Der leibnizische Idealismus, gehörig verstanden, ist vom transcendentalen in der Tat nicht verschieden." (1, 3 : 453) Ego: ist in demselben vorausgesetzt und enthält ihn 'an sich'. Leibniz: „Le présent est gros de l'avenir, le futur se pourrait lire dans le passé, l'éloigné est exprimé dans le prochain." (Erdm. 717 a.)* (B.)

[4]) *Simplicius in seinem Commentar zur aristotelischen Physik:* ἄλλο μὲν ἐστιν ἐν ἡ ἀρχὴ τῶν πάντων, ἄλλο δὲ ἐν τὸ τῇ δυάδι ἀντικείμενον, ὃ καὶ μονάδα καλοῦσιν ἰοί

Erstens: „'Substanz' ist ein Ding, das der Tätigkeit fähig ist; sie ist 'zusammengesetzt' oder 'einfach', die zusammengesetzten können nicht sein ohne einfache. Die Monaden sind einfache Substanzen." Der Beweis, dass sie das Wahre sind von allem, ist sehr einfach; es ist eine oberflächliche Reflexion. Nämlich ein Satz des Leibniz ist: „Weil es zusammengesetzte Dinge giebt, so müssen die Principien derselben das Einfache sein, denn das Zusammengesetzte besteht aus Einfachem." [1]) Dieser Beweis ist schlecht genug; es ist die beliebte Manier, von etwas Bestimmtem, z. B. dem Zusammengesetzten, auszugehen und dann zurück auf das Einfache zu schliessen. Das ist ganz 'richtig', aber eigentlich — eine Tautologie. In der Tat, wenn 'Zusammengesetztes', so ist auch 'Einfaches', denn Zusammengesetztes heisst ein in sich Vielfaches, dessen Zusammenhang oder Einheit äusserlich ist; so ist aus der sehr trivialen Kategorie des 'Zusammengesetzten' das 'Einfache' leicht abzuleiten. Dies ist ein Schliessen aus dem, was 'es giebt'; es fragt sich aber, ob das was 'es giebt' wáhr sei. — Diese 'Monaden' sind nun aber nicht ein abstractes Einfaches in sich, wie die leeren epikureischen Atome, denen, als dem in sich Bestimmungslosen, alle Bestimmung nur von ihrer Aggregation herkommt. [2]) Die Monaden sind 'substantielle Formen', ein guter Ausdruck, von den Scholastikern entlehnt, — alexandrinische metaphysische Punkte; sie sind die 'Entelechien' des Aristoteles als reine Tätigkeit begriffen, welche Formen in ihnen selber sind. „Diese Monaden sind nicht materiell oder ausgedehnt; [3]) sie entstehen auch nicht, noch vergehen sie auf eine natürliche Weise, sondern sie können nur anfangen durch eine Schöpfung Gottes, und nur enden durch Vernichtung." [4]) Dadurch unterscheiden sie sich von den Atomen, die eben als 'Princip' betrachtet werden.

πυθαγόρειοι). *Von 'Henaden' und 'Monaden' redet u. a. auch Platon in seinem Philebos 15 ab.* (B.)

[1]) Leibnitz: 'Principes de la nature et de la grace', § 1, p. 32 (Recueil de diverses pièces par Des-Maiseaux, T. II, p. 485); 'Principia philosophiæ', §§ 1—2, p. 20. — *Ein moderner Empiriker a priori: „Ganz gewiss ist es, dass es 'zusammengesetzte' Stoffe giebt, und demnach muss es auch 'Elemente' geben." (G. Heymans, 'Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens' I 1890 S. 30.) Vgl. Leibniz 705 a in der Ausgabe Erdmanns.* (B.)

[2]) *„Mes monades ne sont pas des atomes de matière." (Erdm. 719 a.) „Je ne connais point ces masses vaines, inutiles et dans l'inaction dont on parle: il y a de l'action partout." (Erdm. 132 a.) „Les atomes sont l'effet de la faiblesse de notre imagination, qui aime à se reposer et à se hâter à venir à une fin dans les sousdivisions et analyses: il n'en est pas ainsi dans la nature, qui vient de l'infini et va à l'infini." (Gerh. 3: 507.) „Les monades créées ou dérivatives sont des productions, et naissent, pour ainsi dire, par des fulgurations continuelles de la Divinité de moment à moment." (Erdm. 708 b.) „La créature dépend continuellement de l'opération divine." (Erdm. 615 b.) „Les monades s'accordent entre elles, étant des miroirs d'un même univers à l'infini, quoique l'univers même soit d'une diffusion infinie; c'est en cela que consiste mon harmonie préétablie." (Erdm. 746 a.) „Chaque monade est un miroir vivant de l'univers selon son point de vue." (Erdm. 725 a.)* (B.)

[3]) *Kant: „Ist es wohl zu glauben, dass Leibniz, ein so grosser Mathematiker, aus Monaden die Korper... habe zusammensetzen wollen? Er meinte nicht die Korperwelt, sondern ihr für uns unerkennbares Substrat, die intelligibele Welt." (6: 66.)*

[4]) Leibnitzii 'de ipsa natura sive de vi insita actionibusque creaturarum' (Oper. T. II. P. II) § 11, p. 55; 'Principia philosophiæ', §§ 3—6. 18, pp. 20—22; 'Principes de la nature et de la grace' § 2, p. 32.

[illegible] einer Hypothese noch verfahren, um vorhandene Data zu erklären. Es [illegible] allgemeine Vorstellungen der Idee gefunden werden, aus denen sich das Besondere ableiten lasse; hier muss, wegen der vorhandenen Data, die allgemeine Vorstellung, z. B. die Reflexionsbestimmung von 'Kraft' oder 'Materie', [illegible] so in ihren Bestimmungen eingerichtet werden, dass sie auf die Data passt. So erscheint die leibnizische Philosophie weniger als ein philosophisches 'System' denn als eine 'Hypothese' über das Wesen der Welt, wie dasselbe nämlich zu bestimmen sei, nach den als gültig angenommenen metaphysischen Bestimmungen, Daten und Voraussetzungen der Vorstellung [1]) — Gedanken, die übrigens ohne Consequenz des Begriffes im Ganzen erzählungsweise vorgetragen werden und für sich genommen in ihrem Zusammenhange keine Notwendigkeit zeigen. Leibnizens Philosophie sieht daher aus wie willkürliche Behauptungen, die er macht und die auf einander folgen, wie ein metaphysischer Roman; man lernt sie erst schätzen, wenn man sieht, was er dadurch hat vermeiden wollen. Er gebraucht eigentlich mehr äussere Gründe, um Verhältnisse zu machen: „Weil solche Verhältnisse nicht stattfinden konnen, so bleibt nichts übrig, als es so festzusetzen." Ke[illegible] man nun diese Gründe nicht, so erscheint dies als ein willkürlicher Fortg[illegible]

a. Leibnizens Philosophie ist ein Idealismus der Intellectualität des Uni[illegible]sums, und steht er auch einerseits Locke entgegen, wie er andererseits der [illegible]nosistischen Substanz entgegengesetzt sein soll, so verbindet er sie doch wiederum beide. Denn er spricht näher einerseits das Anundfursichsei[illegible] Unterschiedenen und der Individualität in den vielen 'Monaden' [2]), ande[illegible] dagegen und unverbunden die spinosistische Idealität und das Nichtan[illegible]sichsein aller Unterscheidung aus, als 'vorstellender Idealismus'. [3] Lei[illegible] Philosophie ist eine Metaphysik, und legt im scharfen Gegensatze zur [illegible] allgemeinen Substanz des Spinosa, wo alles Bestimmte nur ein Vorüber[illegible] ist, die absolute Vielheit der individualen Substanzen zu Grunde, die [illegible] nach dem Vorgange der Alten 'Monaden' nannte, — ein schon von de[illegible] goreern gebrauchter Ausdruck. [4]) Diese Monaden bestimmt er nun na[illegible] dermaassen.

---

[1]) Cf. Leibnitz: 'Essais de Théodicée' T. I, P. I, § 10, p. 86.

[2]) „Das abendländische Princip der Individualität ist [illegible] zuerst in der leibnizischen Monadologie hervorgetreten." (6: 391.) [illegible] Reflexion in sich, den die spinosistische Aus[illegible] des [illegible] [illegible]lehre an ihr hat, ist in dem Begriffe der leibnizischen Mo[illegible] (4: 191.) „Auch das Bewusstseinslose überhaupt ist bei Leibniz [illegible] Percipierendes." (3: 171.) „So dass ihre Beziehung nur in die Mo[illegible] [illegible], oder in den betrachtenden Philosophen fällt." (3: 181.) „D[illegible] Philosophie ist der vollständig entwickelte Widerspruch." (6: 365.) [illegible] sich nämlich das Unendliches enthaltende Endliche als das [illegible], als das Fürsichseiende in welchem alles Andere [illegible] Schopenhauer (4: 39) die Monadologie eine „monstrose [illegible]" nennt, „nämlich der Atome und der [illegible] erkennenden Individuen genannt Seele." (B.)

[3]) Schelling: „Der leibnizische Idea[illegible] [illegible] in der Tat nicht [illegible] [illegible] und enthält [illegible] [illegible] se pourrait [illegible] [illegible] 717 a.) (B.)

[4]) Simplicius [illegible]

Erstens: „'Substanz' ist ein Ding, das der Tätigkeit fähig ist; sie ist 'zusammengesetzt' oder 'einfach', die zusammengesetzten können nicht sein ohne einfache. Die Monaden sind einfache Substanzen." Der Beweis, dass sie das Wahre sind von allem, ist sehr einfach; es ist eine oberflächliche Reflexion. Nämlich ein Satz des Leibniz ist: „Weil es zusammengesetzte Dinge giebt, so müssen die Principien derselben das Einfache sein, denn das Zusammengesetzte besteht aus Einfachem." [illegible]

Dieser Beweis ist schlecht genug. es ist die beliebte Manier, von etwas Bestimm[illegible]em, z. B. dem Zusammengesetzten, auszugehen und dann zurück auf das Einfache [illegible]u schliessen. Das ist ganz richtig, aber eigentlich [illegible] eine Tautologie. In der [illegible]at, wenn 'Zusammengesetztes' [illegible] ist auch 'Einfaches', denn Zusammengesetztes [illegible]eisst ein in sich Vielfaches, dessen Zusammenhang oder Einheit äusserlich ist [illegible] aus der sehr trivialen Kategorie des 'Zusammengesetzten' das Einfache leicht [illegible]zuleiten. Dies ist ein Schluss [illegible] von dem, was 'es giebt' [illegible] was 'es giebt' wahr sei. [illegible] Monaden' und nun aber nicht ein abstractes [illegible]faches in sich, wie die leeren [illegible] Atome, denen, als dem in sich [illegible]timmungslosen, alle Bestimmung [illegible] Negation herkommt [illegible] [illegible]aden sind 'substantielle Formen', [illegible] von den Scholastikern [illegible]t, — alexandrinische metaphysische [illegible] Entelechien' des [illegible]teles als reine Tätigkeit [illegible] [illegible] Monaden sind nicht materiell [illegible] [illegible]vergehen sie auf eine natürliche Weise [illegible] [illegible] eine Schöpfung Gottes, und [illegible] [illegible]den sie sich von den Atomen [illegible]

[illegible]er
[illegible]n,
in
de-
[illegible]n'"
kön-
sich
[illegible]heit,
[illegible]it ist.
[illegible]egati-
[illegible]ichsein
[illegible]infache
[illegible]nderung
[illegible] 'Geist'.
mir, und
ist diese
bestimmt
aber durch
[illegible]ingeschlos-
[illegible]ität in der
[illegible]ur 'Vorstel-

„*Extrema in*
la Nature ne
n'agit jamais
nature ne fait
n vertu de cette
it évanouissant
e une inégalité
rsum ex diverso

Der Ausdruck 'Schöpfung' ist nun aus der Religion bekannt, aber es ist ein leeres aus der Vorstellung aufgenommenes Wort; um Gedanke zu sein und philosophische Bedeutung zu haben, muss er noch viel näher bestimmt sein. Zweitens: „Um ihrer Einfachheit willen werden die Monaden durch eine andere Monade nicht in ihrem inneren Wesen verändert; es findet keine ursachliche Verbindung zwischen ihnen statt." Eine jede derselben ist ein gegen das andere Gleichgültiges, Selbstständiges; sonst wäre sie keine 'Entelechie'. Jede ist so für sich, dass alle ihre Bestimmungen und Modificationen ganz in ihnen allein vorgehen, und kein Bestimmtwerden von aussen stattfindet.[1]) Leibniz sagt: „Es giebt drei Weisen der Verbindung von Substanzen: 1) Ursächlichkeit, 'Influenz', 2) das Verhältnis der 'Assistenz', 3) das Verhältnis der 'Harmonie'. Das Verhältnis des 'Einflusses' ist ein Verhältnis der Vulgarphilosophie; da man aber nicht begreifen kann, wie materielle Partikeln oder immaterielle Qualitäten von einer Substanz in die andere übergehen können, so muss man solche Vorstellung verlassen." — Nimmt man die Realität des Vielen an, so kann durchaus kein Uebergang sein; jedes ist ein Letztes, absolut Selbstständiges. — „Das System der Assistenz," nach Descartes, „ist eine überflüssige Sache, ein 'Deus ex machina', weil in natürlichen Sachen immer Mirakel angenommen werden." Nimmt man selbstständige Substanzen an, wie Descartes, so kann kein Causalnexus gedacht werden, denn dieser setzt einen Einfluss, eine Beziehung des Einen auf das Andere voraus, und so ist das Andere keine Substanz. „Es bleibt also nur Harmonie, an sich seiende Einheit übrig. Die Monade ist also einfach in sich beschlossen, kann nicht durch Anderes bestimmt werden; dieses Andere kann nicht in sie gesetzt werden. Sie kann weder ausser sich heraus, noch können andere in sie hinein."[2]) Das ist auch das spinosistische Verhältnis: jedes Attribut stellt die Essenz Gottes für sich ganz dar, Ausgedehntes und Denken wirken nicht auf einander.

Drittens „aber müssen diese Monaden zugleich gewisse 'Qualitäten' haben, Bestimmungen an ihnen selbst, innere Actionen, durch welche sie von anderen unterschieden sind. Es kann nicht zwei gleiche Dinge geben, denn sonst eben wären sie nicht zwei, nicht unterschieden, sondern eins und dasselbe."[3]) Hier

---

[1]) *„Les monades n'ont point de fenêtres, par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir." (Erdm. 705 a.)*

[2]) Leibnitzii 'Principia philosophiæ', § 7, p. 21; 'Troisième éclaircissement du système de la communication des substances' (Oper. T. II. P. I), p. 73. ('Recueil' T. II, p. 402.)

[3]) 'Leibnitzii Principia philosophiæ' §§ 8—9, p. 21; Oper. T. II, P. I, p. 128—129, §§ 4—5: „Il n'y a point deux individus indiscernables. Un gentilhomme d'esprit de mes amis, en parlant avec moi en présence de Mad. l'Électrice dans le jardin de Herrenhausen, crut qu'il trouverait bien deux feuilles entièrement semblables. Mad. l'Électrice l'en défia, et il courut longtemps en vain pour en chercher. Deux gouttes d'eau ou de lait regardées par le microscope se trouveront discernables. C'est un argument contre les Atomes." (Recueil, T. I, p. 50.) Vgl. Hegel 4 : 44, 6 : 236. —
Keine Verschiedenheit ohne Unterschied. Plato: „Jegliches ist von Jeglichem verschieden." (Parm. 148 a) Jesus bar Sirach: „Alle Dinge sind verschieden, eins vom anderen." (42 : 24.) Seneca: „In tanta copia rerum numquam in idem incidit, etiam quæ similia videntur, cum contuleris diversa sunt." (Ep. 113 : 16.) Leibniz: „Poser deux choses indiscernables, c'est poser la même chose sous deux noms." (Erdm. 756 a)

kommt denn nun der leibnizische Grundsatz des 'Nichtzuunterscheidenden' zur Sprache; was nicht 'an sich' unterschieden ist, ist' nicht unterschieden. Dieses kann trivial genommen werden: es gebe nicht zwei Individuen, die einander gleich seien. Für solche sinnliche Dinge hat aber der Satz kein Interesse: es ist prima facie gleichgültig, ob es zwei Dinge giebt, die sich gleich sind oder nicht, es kann auch immer ein Unterschied des Raumes sein. Dies ist der oberflächliche Sinn, — der uns nichts angeht; der nähere Sinn ist jedoch, dass jedes an ihm selbst ein Bestimmtes, sich von Anderem an ihm selbst Unterscheidendes sei. Ob zwei Dinge gleich oder ungleich sind, ist nur eine Vergleichung, die wir machen, die in uns fällt; das Nähere aber ist der bestimmte Unterschied an ihnen selbst. Der Unterschied muss Unterschied an ihm selbst sein, nicht für unsere Vergleichung, sondern das Subject muss den Unterschied als seine eigene Bestimmung haben, d. h. die Bestimmung muss dem Individuum immanent sein. Nicht nur wir unterscheiden das Tier an seinen Klauen, sondern es unterscheidet 'sich' wesentlich durch dieselben, wehrt sich, erhält sich. Sind zwei Dinge bloss dadurch verschieden, dass sie 'zwei' sind, so sind 'beide' — Eins [1]; Zwei macht aber an sich kein unterschiedenes Verhältnis aus, sondern der bestimmte Unterschied an sich ist die Hauptsache.

Viertens: „Die Bestimmtheit und die dadurch gesetzte Veränderung ist aber ein innerliches an sich seiendes Princip; es ist eine Vielheit von Modificationen, von Verhältnissen zu den sie umgebenden Wesen, aber eine Vielheit, die in der Einfachheit eingeschlossen bleibt. Eine solche Bestimmtheit und Veränderung, die so im Wesen selbst bleibt und vorgeht, ist nun eine 'Perception'" und daher sagt Leibniz, alle Monaden seien 'vorstellend' (denn 'perceptio' können wir durch 'Vorstellung' übersetzen). Mit anderen Worten, sie sind an sich allgemein, denn die Allgemeinheit ist eben die Einfachheit in der Vielheit, also eine Einfachheit, die zugleich 'Veränderung', 'Bewegung' der Vielheit ist. Dies ist eine sehr wichtige Bestimmung; in der Substanz selbst ist die Negativität, die Bestimmtheit gesetzt, ohne ihre Einfachheit und ihr Insichsein aufzugeben. Näher ist darin dieser 'Idealismus' enthalten, dass das Einfache ein an ihm selbst Unterschiedenes sei und ungeachtet seiner Veränderung doch Eins sei und in der Einfachheit bleibe, wie z. B. 'Ich', mein 'Geist'. Ich habe viele Vorstellungen, ein Reichtum von Gedanken ist in mir, und doch bleibe ich, dieser Unterschiedenheit ungeachtet, Eines. Dies ist diese Idealität, dass das Unterschiedene zugleich aufgehoben, als Eins bestimmt ist; die Monaden sind so durch Modificationen in ihnen selbst, nicht aber durch äusserliche Bestimmungen, unterschieden. Solche in den Monaden eingeschlossene Bestimmungen sind in ihnen auf ideelle Weise; diese Idealität in der Monade ist in ihr selbst ein Ganzes, so dass diese Unterschiede nur 'Vorstel-

---

[1]) *Was sie übrigens gerade für Leibniz 'beziehungsweise' sind. „Extrema in unum recidunt." (Erdm. 117 a.) „La loi de la continuité porte que la Nature ne laisse point de vide dans l'ordre qu'elle suit." (312 b.) „La nature n'agit jamais par saut." (115 a.) „Natura non agit saltatim." (116 b) „La nature ne fait jamais des sauts." (198 a.) „Rien ne se fait par saut." (724 a.) „En vertu de cette loi il faut qu'on puisse considérer le repos comme un mouvement évanouissant après avoir été continuellement diminué, et de même l'égalité comme une inégalité qui s'évanouit aussi." (605 a.) Seneca: „Non fit statim in diversum ex diverso transitus." (Nat. Qu. 2 : 14)* (B.)

lungen' sind. Das ist der absolute Unterschied, was der 'Begriff' genannt wird: was im blossen Vorstellen auseinanderfällt, wird zusammengehalten. Dies ist das Interessante der leibnizischen Philosophie. Diese Idealität kommt eben so dem Materiellen zu, welches auch eine Vielheit von Monaden ist; daher ist das leibnizische System ein 'Intellectualsystem', demzufolge alles Materielle ein Vorstellendes, Percipierendes ist. Als solches Vorstellendes ist die Monade, sagt Leibniz, tätig, denn Tätigkeit ist Unterschiedensein in Einem, und das ist erst der wáhrhafte Unterschied. Die Monade ist nicht nur vorstellend, sondern verändert sich auch, bleibt aber dabei doch in sich selbst absolut was sie ist [1]: diese Veränderung gründet sich auf Tätigkeit. „Die Tätigkeit des inneren Princips, wodurch es von einer Perception zur anderen vorgeht, ist ein 'Begehren' ('appetitus')." Die Veränderung im Vorstellen ist Begehren, und das ist die 'Spontaneität' der Monade; es kommt alles nur ihr selbst zu, und die Kategorie der 'Influenz' fällt weg. In der Tat, diese Intellectualität aller Dinge ist ein grosser Gedanke Leibnizens: „Alle Vielheit ist in die Einheit eingeschlossen" [2] — die Bestimmtheit ist nicht eine Differenz gegen ein Anderes, sondern in sich reflectiert und sich erhaltend. Dies ist eine Seite; die Sache ist darin aber nicht vollständig, sie ist ebenso different gegen Anderes.

Fünftens. Diese Vorstellungen sind nicht notwendig bewusste Vorstellungen, ebensowenig alle Monaden als vorstellende bewusste. 'Bewusstsein' ist zwar selbst Perception, aber ein höherer Grad derselben; Perceptionen des Bewusstseins nennt Leibniz 'Apperceptionen'. Den Unterschied von den bloss vorstellenden Monaden und den selbstbewussten setzt Leibniz in einen Gradunterschied der 'Deutlichkeit'. Der Ausdruck 'Vorstellung' hat aber allerdings etwas Ungeschicktes, da wir gewohnt sind, ihn nur dem Bewusstsein, und dem Bewussten als solchem, zuzuschreiben [3]; Leibniz aber nimmt auch bewusstloses Vorstellen an. Wenn er nun bewusstlose Vorstellungen in Beispielen aufzeigt, so beruft er sich auf den Zustand der 'Ohnmacht', des 'Schlafs', in denen wir 'blosse' Monaden seien, und dass Vorstellungen ohne Bewusstsein in solchen Zuständen vorhanden sind, beweist er daraus, dass wir unmittelbar nach dem Aufwachen aus dem Schlafe Perceptionen haben; also müssen andere da gewesen sein, denn eine Perception entspringt nur aus anderen. [4] Das ist ein unbedeutendes empirisches Aufweisen. [5]

---

1) *„Absolutum aliquid." (Erdm. 680 a.)*

2) 'Leibnitzii Principia philosophiæ', §§ 10—16, pp. 21—22; 'Principes de la nature et de la grace', § 2. p. 32.

3) *Kant: „Vorstellungen zu haben und sich ihrer doch nicht bewusst zu sein, darin scheint ein Widerspruch zu liegen. — Allein wir können uns doch mittelbar bewusst sein, eine Vorstellung zu haben, ob wir gleich unmittelbar uns ihrer nicht bewusst sind. Dergleichen Vorstellungen heissen dann dunkle." (7 : 445) Vgl. über den Unterschied zwischen 'perception' und 'apperception' Leibniz 715 a bei Erdmann.* (B)

4) 'Leibnitzii Principia philosophiæ, §§ 19—23, pp. 22—23; 'Principes de la nature et de la grace', § 4 pp. 33—34; 'Nouveaux essais sur l'entendement humain' ('Œuvres philosophiques de Leibnitz' par Raspe), Liv. II, Ch. IX, § 4, p. 90.

5) *Enthält aber auch das Princip der Associationspsychologie, das Leibniz hätte acceptieren müssen und nicht acceptiert hatte. „La mémoire," schreibt er gelegentlich (Erdm. 706 a), „fournit une espèce de consécution aux âmes qui imite la raison, mais qui en doit être distinguée." Herbart: „Blosse Complicationen od. Verschmelzungen können die Urteile nicht sein." (5 : 127.) O. Weininger: „Nur die allerflachsten Gesellen können Associationspsychologen sein." ('G. u. Ch.'*

Sechstens: Diese Monaden machen nun das Princip alles Seienden aus; die 'Materie' ist nichts anderes als ihr leidendes Vermögen. Dieses leidende Vermögen macht eben die 'Dunkelheit' der Vorstellungen aus, oder eine Betäubung, die nicht zum Unterscheiden, zum Begehren oder zur Tätigkeit kommt.[1]) Das ist eine richtige Bestimmung jenes Vorstellens; nach dem Momente der Einfachheit ist es Sein, Materie. Diese ist an sich Tätigkeit; „blosses Ansichsein ohne Gesetztsein" wäre daher der bessere Ausdruck. Das Uebergehen von der Dunkelheit zur Klarheit beweist Leibniz durch Ohnmacht.

Siebentens: Die 'Körper' als Körper sind Aggregate von Monaden; sie sind Haufen, welche nicht 'Substanzen' heissen können, so wenig als eine Herde Schafe diesen Namen führen kann.[2]) Die Continuität derselben ist eine Ordnung oder Ausdehnung, der Raum aber nichts an sich[3]) — er ist nur in einem Anderen, oder eine Einheit, die unser Verstand jenem Aggregate giebt.[4])

b. Leibniz bestimmt und unterscheidet nun unorganische, organische und bewusste Monaden, als die Hauptmomente, näher auf folgende Art.

Solche Körper, die keine innere Einheit haben, deren Momente bloss durch den Raum oder äusserlich verbunden sind, sind 'unorganische'; sie haben nicht eine Entelechie oder eine Monade, die über die übrigen herrscht.[5]) Die Conti-

---

S. 272.) Ego: Die (vorzugsweise englische) Associationspsychologie, welche nämlich bloss von einer psychischen Mechanik wissen will und eigentlich nicht einmal auf den psychischen 'Chemismus' achtet, bemüht sich, das innere Geschehen auf Æhnlichkeit und Gleichzeitigkeit oder Succession der einander räumlich oder zeitlich nahen Empfindungen und Vorstellungen zurückzuführen, und redet deshalb, alsob in uns alles ohne uns geschähe; Instinct, Bewusstsein und (synthetische Einheit der) Wahrnehmung, Vergleichen, Urteilen und Wählen und sogar (oder gerade) die — Gewohnheit lässt diese einseitige Lehre sämtlich unerklärt. Man unterscheidet zwischen einer äusseren und einer inneren Association; die äussere betrifft die Vorstellungen, welche entweder zugleich oder gleich nach einander im Bewusstsein gewesen sind, die innere diejenigen, welche sich sinnlich oder logisch ähnlich sehen. Man setzt hierbei jedoch voraus, dass Entgegensetzung... Æhnlichkeit mit sich bringe und betrachtet deshalb die Contrastwirkung als eine Association Æhnlicher; sapienti sat. Verfechter der Associationspsychologie in Deutschland ist namentlich Ziehen, der den ganzen Denkprocess zu bloss passiven Begleiterscheinungen des mechanischen Gehirnprocesses macht und psychologisch nicht einmal von dem Unterschiede zwischen Erinnerung und Gedächtnis weiss; er giebt u. a. zu, dass das Urteil nicht einfach aus drei an einander gereihten Vorstellungen bestehe und die Copula desselben eine rückwirkende Beziehung auf das logische Subject, sowie eine vorauswirkende auf das Prädicatsattribut habe, meint aber das Substrat für diese doppelseitige Beziehung „aller Wahrscheinlichkeit nach" in einem materiellen Geleitungsprocess der Assocation zu finden. Den Begriff betrachtet er als ein einfaches Associationsproduct; wenn in uns der Begriff 'Pflanze' aufkommt, soll zunächst die Vorstellung des gehörten und gesprochenen Wortes entstehen und sodann „dabei die zahllosen Partialvorstellungen aller einzelnen Pflanzen in leise Miterregung geraten." (B.)

[1]) Leibnitzii 'De anima brutorum' (Op. T. II, P. I), §§ 2—4, pp. 230—231.

[2]) Leibnitzii Oper. T. II, P. I, pp. 214—215, § 3; 'De ipsa natura sive de vi insita' § 11, p. 55; 'Système nouveau de la nature et de la communication des substances' (Op. T. II, P. I), pp. 50. 53.

[3]) Leibnitzii Oper. T. II, P. I, pp. 79. 121. 234—237. 280. 295; 'Nouveaux essais sur l'entendement humain', L. II, Ch. XIII, §§ 15. 17, pp. 106—107.

[4]) Leibnitz: 'Nouveaux essais sur l'entend. humain', L. II, Ch. XII, § 7, pp. 102—103; Ch. XXI, § 72, p. 170; Ch. XXIV, § 1, p. 185.

[5]) Leibnitzii Oper. T. II, P. I, p. 39; 'Nouveaux essais sur l'entendement humain' L. III, Ch. VI, § 24, p. 278; § 39, p. 290.

nuität des Raumes hat als blosse äussere Beziehung nicht den Begriff der Gleichheit dieser Monaden an ihnen selbst an sich. Die Continuität ist in der Tat als eine Ordnung, Gleichheit, an ihnen selbst zu setzen. Leibniz bestimmt daher ihre Bewegungen als einander gleich, als eine Zusammenstimmung derselben [1]) — d. h. aber wieder, die Gleichheit ist nicht an ihnen selbst. In der Tat macht die Continuität die wesentliche Bestimmung des Unorganischen aus, aber sie muss auch zugleich nicht als Æusseres oder als Gleichheit aufgefasst werden, sondern als durchdringende oder durchgedrungene Einheit, welche die Einzelnheit in sich aufgelöst hat, als eine 'Flüssigkeit'. Aber dazu kommt Leibniz nicht, weil ihm Monaden das absolute Princip sind, die Einzelnheit das sich nicht Aufhebende ist.

Eine höhere Stufe des Seins sind die 'belebten' und 'beseelten' Körper, in welchen Eine Monade die Herrschaft über die übrigen hat. Der mit der Monade verbundene Körper, von dem die eine Monade die Entelechie oder Seele ist, wird mit dieser Seele ein Lebendiges, ein 'Tier' genannt. Eine solche Entelechie herrscht über die anderen, jedoch nicht 'realiter', sondern 'formal'; aber die Glieder dieses Tieres sind selbst wieder solche Beseelte, deren jedes abermals seine herrschende Entelechie in ihm hat. [2]) 'Herrschen' ist aber hier nur ein uneigentlicher Ausdruck: dieses Herrschen ist nicht über Andere, denn alle sind selbstständig; es ist also nur ein formåler Ausdruck. Hätte Leibniz sich nicht mit dem Worte Herrschaft beholfen und dieses näher entwickelt, so hätte eben diese 'übergreifende' Monade die anderen 'aufgehoben', als negativ gesetzt; das Ansichsein der anderen Monaden oder das Princip des absoluten Seins dieser Punkte oder Individuen wäre verschwunden. Doch diese Beziehung derselben auf einander werden wir nachher sehen.

Die bewusste Monade unterscheidet sich nun von den nackten (materiellen) Monaden durch die Deutlichkeit des Vorstellens. Aber es ist dies freilich nur ein unbestimmtes Wort, ein formaler Unterschied; es deutet darauf hin, dass das Bewusstsein eben das Unterscheiden des Ununterschiedenen, das Unterscheiden die Bestimmtheit des Bewusstseins ausmacht. Bestimmter bestimmt Leibniz den Unterschied des Menschen, dass „er der Erkenntnis notwendiger und ewiger Wahrheiten fähig ist", oder dass er das Allgemeine vorstellt einerseits und dann das Zusammenhangende; die Natur und das Wesen des Selbstbewusstseins liegt in der Allgemeinheit der Begriffe. „Diese ewigen Wahrheiten beruhen auf zwei Grundsätzen: der eine Satz ist der des 'Widerspruchs', der andere der des 'zureichenden Grundes'." Jener ist die Einheit unnützerweise als Satz ausgedrückt, das Unterscheiden Nichtzuunterscheidender, A = A; er ist die Definition des Denkens, aber nicht ein Satz, der eine Wahrheit als Inhalt enthielte, oder nicht den Begriff der Unterscheidung als solcher ausdrückt. Das andere wichtige Princip dagegen war: Was im Gedanken nicht unterschieden ist, ist nicht unterschieden. „Der Satz des Grundes ist, dass alles seinen Grund" [3]) — das Besondere das Allgemeine zum Wesen

---

[1]) Leibnitzii Oper. T. II, P. II, p. 60; 'Nouveaux essais sur l'entendement humain' L. II, Ch. XXIII, § 23, p. 181.
[2]) Leibnitzii 'Principia philosophiæ' §§ 65—71, p. 28; 'Principes de la nature et de la grace' §§ 3—4, pp. 32—33.
[3]) Leibnitzii 'Principia philosophiæ' §§ 29—31, pp. 24; 'Principes de la nature et de la grace', § 5, p. 34; 'Essais de Théodicée' T. I, P. I, § 44, p. 115.

hat.[1]) Die notwendige Wahrheit muss ihren 'Grund' so an ihr haben, dass er durch Analyse gefunden wird, — d. h. eben durch jenen Satz der Identität. Die Analyse ist nämlich die beliebte Vorstellung von Auflösung in einfache Begriffe und Sätze, eine Auflösung, die deren Beziehung vernichtet, also in der Tat einen Uebergang in das Entgegengesetzte macht, aber ohne ein Bewusstsein darüber zu haben, und darum auch den Begriff ausschliesst, denn jedes Entgegengesetzte hält sie nur in seiner Identität mit sich fest. 'Zureichender' Grund scheint ein Pleonasmus zu sein; Leibniz verstand aber darunter Zwecke, Endursachen ('causæ finales'), deren Unterschied von dem 'Causalnexus' oder der 'wirkenden' Ursache er hier zur Sprache bringt.[2])

c. Das Allgemeine selbst, das absolute Wesen, das bei Leibniz noch etwas anderes ist als jene Monaden[3]), spaltet sich nun auch in zwei Seiten, nämlich in das allgemeine Sein und das Sein als Einheit der Entgegengesetzten.

Jenes Allgemeine ist 'Gott', als die Ursache der Welt, zu dessen Bewusstsein jenes Princip des zureichenden Grundes denn allerdings den Uebergang macht. Die Existenz Gottes ist nur eine Folge der ewigen Wahrheiten, denn diese müssen als die Gesetze der Natur einen allgemeinen zureichenden Grund haben, welcher sich eben als 'Gott' bestimmt. Die ewige Wahrheit ist also das Bewusstsein des an und für sich Allgemeinen und Absoluten und dieses Allgemeine an und für sich Absolute ist 'Gott', der als Eins mit sich die 'Monade der Monaden', die absolute Monas ist. Hier kommt wieder der langweilige Beweis von seinem 'Dasein': Er ist der Quell der ewigen Wahrheiten und Begriffe und ohne ihn würde keine Möglichkeit Wirklichkeit haben; er hat den Vorzug, in seiner Möglichkeit zugleich zu existieren.[4]) Gott ist auch hier die Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit, aber auf begrifflose Weise; was not-

---

[1]) *Dem Satze, dass alles seinen Grund habe, æquivaliert der andere, dass alles eine Folge habe: an sich ist er also der Ausdruck einer Einheit Entgegengesetzter. „Erkennt der Verstand im Satze des Grundes als einer Beziehung Entgegengesetzter nicht die Antinomie, so ist er nicht zur Vernunft gediehen." (Heg. 1:188.) Grund und Begründetes sind als Erstes und Zweites, als Bestimmendes und Bestimmtes, als Unmittelbares und Ermitteltes, als Setzendes und Gesetztes zunächst nicht dasselbe; andererseits ist es ein und derselbe Inhalt, welcher im Grunde und in seinem Anderen gesetzt ist. Denn das Mehr des Inhalts, welches allein im Grunde wäre, würde kein begründender und das Mehr, welches nur im Begründeten wäre, kein begründeter Inhalt sein, — obgleich es sich auch wieder fragen lässt, was eigentlich ein Grund und eine Folge sein sollen, wofern der eine Inhalt der eine Inhalt bleibt. Das Erkennen 'aus Gründen' ist ein Erkennen des Nämlichen in verschiedenen Formen; es ist ein Erkennen der Identität in der Differenz. Der Satz, alles habe seinen Grund, besagt, dass alles Eins sei mit Verschiedenem und die Vielheit als ein Zusammenhangendes ihr eigenes Anderes oder Einheit sei. Die Einheit Vieler ist aber als das Allgemeine im Besonderen das sich widersprechende Wesen von Allem.* (B.)

[2]) Leibniz: 'Principes de la nature et de la grace' § 7, p. 35.

[3]) *„La doctrine d'un esprit universel est bonne en elle-même .. Mais lorsqu'on va jusqu' à dire que cet esprit universel est l'esprit unique et qu'il n'y a point d'âmes ou esprits particuliers ou du moins que ces âmes particulières cessent de subsister, je crois qu'on passe les bornes de la raison, et qu'on avance sans fondement une doctrine dont on n'a pas même de notion distincte." (Erdm. 179 a.) „Dieu, selon nous, est intelligentia extramundana, comme Martianus Capella l'appelle, ou plutôt supramundana." (Théodicée § 217, Erdm. 571 a.)*

[4]) Leibniz: 'Principes de la nature et de la grace' § 8, p. 35; 'Principia philosophiæ' §§ 43—46, p. 25.

wendig ist, aber nicht begriffen wird, wird in ihn verlegt. So ist Gott erstens mehr als Allgemeines gefasst, aber schon nach der Seite der Beziehung Entgegengesetzter.

Was nun die zweite Seite, die absolute Beziehung Entgegengesetzter selbst betrifft, so kommt sie erstens in der Form von absolut Entgegengesetzten des Gedankens, dem 'Guten' und dem 'Bösen', vor. „Gott ist Urheber der Welt," sagt Leibniz; das bezieht sich sogleich auf das 'Uebel'. Diese Beziehung ist es, um die sich das philosophische Bestreben herumdreht, zu deren Einheit es aber nicht gelangte; das Uebel in der Welt wurde nicht begriffen, weil über den fixen Gegensatz nicht hinausgekommen wurde. Das Resultat der leibnizischen Theodicee ist ein 'Optimismus', auf den hinkenden und langweiligen Gedanken gestützt, Gott habe, da einmal eine Welt habe werden sollen, aus den unendlich vielen möglichen Welten die möglichst beste, — die 'vollkommenste' erwählt, insofern sie vollkommen sein könnte bei dem 'Endlichen', was sie enthalten sollte.[1]) Dies lässt sich wohl im Allgemeinen sagen, aber diese Vollkommenheit ist kein bestimmter Gedanke, sondern ein schlechter popularer Ausdruck, so ein Geschwätze von Möglichkeit der Vorstellung oder Einbildung; Voltaire hat es[2]) lustig persifliert. Auch die Natur des Endlichen ist damit nicht bestimmt. Weil die Welt, heisst es, ein Inbegriff endlicher Wesen sein sollte, konnte das Uebel nicht von ihr getrennt werden, da Uebel Negation, Endlichkeit ist.[3]) Es bleiben da Realität und Negation ebenso gegeneinander über stehen, als vorhin. Das ist in der Theodicee die Hauptvorstellung. So etwas kann man wohl im gemeinen Leben sagen. Wenn ich eine Ware auf dem Markt in einer Stadt holen lasse und sage, sie sei zwar nicht vollkommen, aber die beste, die zu haben gewesen, so ist dies ein ganz guter 'Grund', mich zufrieden zu geben. Aber 'Begreifen' ist ein ganz Anderes. Es ist bei Leibniz weiter nichts gesagt als die Welt sei gut, aber auch Uebeles darin; — es bleibt dasselbe nach wie vor. „Weil sie einmal habe endlich sein sollen," — ist dann eine blosse Wahl und Willkür Gottes. Die nächste Frage wäre also: „Warum und wie ist im Absoluten und in seinen Entschlüssen Endlichkeit?" und dann erst darf aus der Bestimmung der Endlichkeit das Uebel, das allerdings in ihr liegt, abgeleitet werden.

Leibniz antwortet auf jene Frage zwar: „Gott will das Uebel nicht; das Uebel fällt nur indirect in die Folgen" (blind), „weil 'manchmal' das grössere Gut nicht erlangt werden könnte, wenn die Uebel nicht vorhanden wären. Also sind sie Mittel zum guten Zwecke." Warum gebraucht Gott aber nicht ein anderes Mittel? Es ist immer äusserlich, nicht an und für sich. „Ein moralisches Uebel darf nicht als Mittel betrachtet werden, noch muss man (nach dem Apostel) Uebeles tun, um des Guten willen[4]), aber es hat doch oft das Verhältnis einer 'conditio sine qua non' des Guten. Das Böse ist in Gott nur der Gegenstand eines erlaubenden Willens ('voluntatis permissivæ');" ein solcher wäre aber alles was das Schlechte. „Gott hat also unter den Gegenständen seines Willens das Beste als den letzten Zweck, das Gute aber als einen be-

---

[1]) Leibnitz: 'Essais de Théodicée' T. I, P. I, §§ 6—8, pp. 83—85; 'Principes de la nature et de la grace' § 10, p. 36.

[2]) *in seinem 'Candide'*

[3]) Leibnitz: 'Essais de Théodicée' T. I, P. I, § 20, pp. 96. 97; §§ 32—33, pp. 106—107; T. II, P. II, § 153, pp. 57—58; § 378, pp. 256—257.

[4]) *Röm. 3:8.* (R.)

liebigen (qualemcunque), auch das untergeordnete, die gleichgültigen Dinge aber und die Uebel oft als Mittel, das Böse jedoch nur als Bedingung einer sonst notwendigen Sache ('rei alioqui debitæ'), die ohne sie nicht wäre; in welchem Sinne Christus sagte, Ærgernis müsse sein." [1])

Im Allgemeinen ist man mit der Antwort zufrieden: „Nach der Weisheit Gottes müssen wir annehmen, dass die Gesetze der Natur die besten sind," aber diese Antwort ist für eine bestimmte Frage nicht hinreichend. Man will das Gute 'dieses' Gesetzes erkennen; 'das' wird nicht geleistet. Heisst es z. B.: „Das Gesetz des Falles, in welchem das Verhältnis der Zeiten und Räume das Quadrat ist, ist das beste," so könnte man für die Mathematik auch jede andere Potenz gebrauchen. Wenn Leibniz antwortet: „Gott hat dies gemacht," so ist das keine Antwort. Wir wollen den bestimmten Grund dieses Gesetzes erkennen; solche allgemeine Bestimmungen lauten fromm, sind aber nicht genügend.

Das Weitere ist dieses, dass sich der zureichende Grund auf die Vorstellung von den Monaden beziehe. Die Principien der Dinge sind die Monaden, deren jede für sich ist, ohne auf die andere zu wirken. Wenn nun die Monade der Monaden, Gott, die absolute Substanz ist und die einzelnen Monaden durch seinen Willen geschaffen sind, so hört die Substantialität derselben auf. Es ist so ein Widerspruch vorhanden, der in sich unaufgelöst bleibt, zwischen der einen substantialen Monade und dann den vielen Monaden, die selbstständig sein sollen, weil ihr Wesen darin liegt, nicht in Beziehung auf einander zu stehen. Um jedoch zugleich die in der Welt vorhandene Harmonie aufzuzeigen, fasst Leibniz das Verhältnis von Monaden zu Monaden allgemeiner als die Einheit entgegengesetzt Seiender, nämlich der Seele und des Körpers; diese Einheit stellt er als eine nicht differente, als eine begrifflose Beziehung vor, d. h. als eine 'prästabilierte Harmonie'. [2]) Leibniz gebraucht hierbei das Beispiel von zwei Uhren, die auf dieselbe Stunde gestellt sind und gleichen Gang haben [3]); so geht die Bewegung des denkenden Reichs

---

[1]) Leibnitzii 'Causam Dei asserta per justitiam ejus' ('Essais de Théodicée' T. II), §§ 34—39, pp. 385—386.

[2]) Leibnitz: 'Principes de la nature et de la grace' § 3, p. 33; 'Premier éclaircissement du système de la communication des substances', p. 70.

[3]) „*Figurez-vous deux horloges ou montres qui s'accordent parfaitement .. Mettez maintenant l'âme et le corps à la place de ces deux pendules .. Dieu a fait dès le commencement chacune de ces deux substances de telle nature, qu'en ne suivant que ses propres lois, qu'elle a reçues avec son être, elle s'accorde pourtant avec l'autre, tout comme s'il y avait une influence mutuelle, ou comme si Dieu y mettait toujours la main au delà de son concours général." (Erdm. 133—134.) — Spinosa: „Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum." (Eth. 2 : 7.) „Prout cogitationes rerumque ideæ ordinantur et concatenantur in mente, ita corporis affectiones seu rerum imagines ad amussim ordinantur et concatenantur in corpore." (5 : 1.) — Geulinx: „Sicut duobus horologiis rite inter se et ad solis diurnum cursum quadratis altero quidem sonante et horis nobis loquente alterum itidem sonat et totidem nobis indicat horas, idque absque ulla causalitate quia alterum hoc in altero causet, sed propter meram dependentiam qua utrumque ab eadem arte et simili industria constitutum est, — sic v. g. motus linguæ comitatur voluntatem nostram loquendi, et hæc voluntas illum motum, nec hæc ab illo nec ille ab hac dependet, sed uterque ab eodem illo summo artifice qui hæc inter se tam ineffabiliter copulavit atque devinxit." (Adnotata ad Ethicam, Opp. 3 : 212.) — Descartes: „Considerari velim eas omnes functiones quæ huic machinæ adscripsi... naturaliter et organorum ejus dispositione sequi, non aliter quam horologii aut alterius automati motus ex ponderum et rotarum*

in der Bestimmung nach Zwecken vor, und das Fortgehen des körperlichen ihm entsprechenden Reichs nach allgemeinem Causalzusammenhang.[1]) Es ist dasselbe wie bei Spinosa, dass diese beiden Seiten des Universums unter sich keinen Zusammenhang haben, eine nicht auf die andere einwirkt, sondern beide völlig gleichgültig gegen einander sind, überhaupt die differente Beziehung des Begriffes fehlt. In dem abstracten Denken, das ohne Begriff ist, erhält nun jene Bestimmtheit die Form der Einfachheit, des Ansich, des Gleichgültigseins gegen Anderes, eines bewegungslosen Reflectiertseins, wie schon das abstracte Rot gleichgültig gesetzt ist gegen Blau u. s. f. Hier verlässt, wie vorher, den Leibniz sein Princip der Individuation; es hat nur den Sinn, ausschliessendes Eins zu sein, nicht über das Andere überzugreifen, oder es ist nur 'vorgestelltes' Eins, nicht sein 'Begriff'. Die Seele hat also eine Reihe von Vorstellungen, die sich aus ihrem Inneren entwickeln, und diese Reihe ist ursprünglich bei der Schöpfung in sie gelegt, d. h. die Seele ist eben unmittelbar diese an sich seiende Bestimmtheit; aber Bestimmtheit ist nicht 'an sich', sondern die reflectierte Entfaltung dieser Bestimmtheit in der Vorstellung ist ihr Dasein. Mit dieser Reihe von unterschiedenen Vorstellungen geht nun eine Reihe von Bewegungen des Körpers oder des ausser der Seele Seienden parallel.[2]) Wesentliches Moment der Realität sind beide; sie haben Gleichgültigkeit gegen einander, aber ebenso wesentliche differente Beziehung.

Indem nun jede Monade als in sich geschlossen nicht auf den Körper und seine Bewegungen einwirkt und doch die unendliche Menge ihrer Atome einander entsprechen, legt Leibniz diese Harmonie in 'Gott'; die nähere Bestimmung des Verhältnisses und der Tätigkeit der Monade der Monaden ist also, dass sie das Prästabilierende in den Veränderungen der Monaden ist.[3]) Gott ist der zureichende Grund, die Ursache dieses Entsprechens; er hat die Menge der Atome so eingerichtet, dass die ursprünglichen Veränderungen, die sich innerhalb einer Monade entwickeln, den Veränderungen der anderen entsprechen. Die præstabilierte Harmonie ist also etwa so zu denken: Wenn ein Hund Prügel kriegt, entwickelt sich der Schmerz in ihm, der Prügel entwickelt sich ebenso in sich, ebenso der Schlagende; ihre Bestimmungen entsprechen einander alle, und zwar nicht durch ihren objectiven Zusammenhang, da jedes selbstständig ist.[4]) Das Princip der Zusammenstimmung unter den Monaden kommt mithin nicht ihnen zu, sondern ist in Gott, der eben dadurch die Monade der Monaden, ihre absolute Einheit ist. Wir sahen von Anfang an, wie Leibniz

---

dispositione. Adeo ut propter eas necesse non sit ullam aliam in ipsa concipere vegetativam vel sensitivam animam aut quodcumque aliud motus ac vitæ principium præter sanguinem ac spiritus agitatos calore ignis istius qui continuo in corde ardet et non alterius naturæ est quam omnes alii ignes in corporibus inanimatis." ('De Homine' in fine.) (B.)

1) Leibnitzii 'Principia philosophiæ' § 82, p. 30; 'Principes de la nature et de la grace' § 11, p. 36. *Auch neuerdings ist wieder viel von einem 'psychophysischen Parallelismus' die Rede gewesen, den auf seine Weise z. B. Herr Heymans in Gröningen vertritt, oder vertreten hat.* (B.)

2) Leibnitz: 'Système nouveau de la nature et de la communication des substances', pp. 54—55.

3) Leibnitzii 'Principia philosophiæ' § 90, p. 31; Principes de la nature et de la grace' §§ 12—13, pp. 36—37; § 15, pp. 37—38.

4) Leibnitzii Oper. T. II, P. I, pp. 75—76.

zu dieser Vorstellung kam. Jede Monade ist vorstellend überhaupt, und als solche Vorstellung des Universums, also an sich Totalität der ganzen Welt. Damit ist aber diese Vorstellung noch nicht eine bewusste; die nackte Monade ist ebenso an sich das Universum, und das Unterscheiden ist die Entwickelung dieser Totalität in ihr.[1]) Das, was sich in ihr entwickelt, ist zugleich in Harmonie mit allen anderen Entwickelungen; alles ist Eine Harmonie. „Im Universum ist alles auf's genaueste verknüpft; es ist aus einem Stücke, wie ein Ocean: die geringste Bewegung pflanzt ihre Wirkung bis in jede Weite fort."[2]) Aus einem Sandkörnchen, meint Leibniz, könnte das ganze Universum in seiner ganzen Entwickelung begriffen werden, — wenn wir das Sandkörnchen ganz erkennten.[3]) Das heisst weiter nicht viel gesagt, so glänzend es aussieht, denn das übrige Universum ist noch etwas mehr und anderes als ein Sandkörnchen, das wir erkennen. Sein Wesen sei das Universum, ist ein leeres Geschwätz, denn eben das Universum als 'Wesen' ist nicht das Universum. Zu dem Sandkorn muss noch manches hinzukommen, was nicht darin ist, und indem so der Gedanke mehr hinzutut als Sandkörner existieren, kann das Universum und seine Entwickelung dann allerdings begriffen werden. So hat oder ist also nach Leibniz jede Monade die Vorstellung des ganzen Universums, d. h. eben sie ist Vorstellung überhaupt; aber zugleich eine bestimmte, wodurch sie 'diese' Monade ist, also Vorstellung nach ihrer besonderen Lage und Umständen.[4])

Indem die Vorstellungen der Monade in sich selbst, die ihr Universum ausmachen, sich als das Geistige in ihr nach den Gesetzen ihrer eigenen Tätigkeit und Begierde, wie die Bewegungen ihrer Aussenwelt nach den Gesetzen der Körper, aus sich entwickeln, so ist die 'Freiheit' eben nur diese 'Spontaneität' der inneren Entwickelung, aber als eine bewusste. Die Magnetnadel dagegen hat nur Spontaneität ohne Bewusstsein, folglich ohne Freiheit. Denn, sagt Leibniz, die Natur der Magnetnadel ist, sich nach Norden zu richten; hätte sie Bewusstsein, so würde sie sich vorstellen, dass dies ihre Selbstdetermination sei; so hätte sie den Willen, sich 'nach ihrer Natur' zu benehmen.[5]) Aber insofern

---

[1]) Leibnitzii 'Principia philosoph.', §§ 58—62, p. 27; Oper. T. II, P. I, pp. 46—47.

[2]) Leibnitz: 'Essais de Théodicée', T. I, P. I, § 9, pp. 85—86.

[3]) *„In Rücksicht des wechsel(seitig) bestimmenden (und bestimmten) Zusammenhangs des Ganzen konnte die Metaphysik die im Grunde tautologische Behauptung machen, dass wenn ein Stäubchen zerstört würde, das ganze Universum zusammenstürzte." (3 : 77—78.) Celsus bei Origenes (4 : 5): „Wenn du irgend ein einziges der hiesigen Dinge, auch das kleinste, verändern würdest, so würde umgestürzt alles dir davon und zu Grunde gehen." Spinosa; „Wenn ein einziger Teil der Materie vernichtet würde, so würde zugleich auch die ganze Ausdehnung verschwinden." (Ep. 4.) C. L. Michelet: „Ein Sandkorn, ein Sonnenstäubchen vernichten, hat man mit Recht gesagt, hiesse das Universum vernichten. Denn wenn man die einfachen Kategorien, welche das Sandkorn so gut besitzt wie alle anderen Wesen, z. B. das Sein, vernichten wollte, so würden diese damit sämtlich auch zu Grunde gehen." ('Syst. der Phil.' 1 : 56.) J. H. Stirling: „Hegel's universe is such that the whole is not more each part than each part is the whole — to destroy a part and destroy the whole are thus tautological." ('The secret of Hegel' 2 : 71.)* (B.)

[4]) Leibnitz: 'Principes de la nature et de la grace' §§ 12—13, pp. 36—37; Oper. T. II, P. I, p. 337.

[5]) Leibnitz: 'Essais de Théodicée' T. II, P. III, § 291, pp. 184—185; T. I, P. I, § 50, p. 119.

dann im Verlaufe der bewussten Vorstellungen kein notwendiger Zusammenhang eintritt, sondern Zufälligkeit und Sprünge erscheinen, kommt dies nach Leibniz (Opp. 2 : 1, 75) daher, „weil die Natur einer erschaffenen Substanz es mit sich bringt, dass sie sich unaufhörlich in einer gewissen Ordnung verändert, welche sie 'selbsttätig' (spontanément) durch alle die Zustände leitet, die ihr begegnen werden, so dass derjenige, der alles sieht, in dem gegenwärtigen Zustande der Substanz auch den vergangenen und künftigen erkennt. Das Gesetz der Ordnung, das die Individualität der besonderen Substanz bestimmt, hat eine genaue Beziehung zu dem, was in jeder anderen Substanz und im ganzen Universum vorgeht." D. h. an sich ist die Monade nicht, oder es giebt zweierlei Ansichten: sie als selbsttätig der Form nach erzeugend ihre Vorstellungen und sie als Moment des Ganzen der Notwendigkeit zu setzen, das heisst, nach Spinosa, sie von beiden Seiten betrachten. Ein organisches Ganze, ein Mensch ist so z. B. dies, aus sich selbst seinen Zweck zu setzen; zugleich liegt in seinem Begriffe, auf ein anderes gerichtet zu sein. Er stellt sich dieses und jenes vor, will dieses oder jenes; seine Tätigkeit wendet sich dahin und bringt Veränderungen hervor. Seine innere Bestimmung wird so leibliche Bestimmung und dann Veränderung nach aussen; er erscheint als Ursache, wirkend auf andere Monaden. Dieses Füreinanderessein ist aber nur ein Schein. Denn das Andere, d. h. das Wirkliche, ist, insofern die Monade es bestimmt, d. h. negativ setzt, das Passive, was sie an ihr selbst hat; alle Momente sind ja in ihr beschlossen, und eben darum bedarf sie nicht anderer Monaden, sondern nur der Gesetze der Monaden in sich selbst. Wenn aber das Füreinanderessein ein Schein ist, ist es ebenso dieses Fürsichsein, denn dieses hat nur Bedeutung in Beziehung auf das Füreinanderessein.

Das Grosse an Leibniz ist die Intellectualität des Vorstellens, das Leibniz aber nicht auszuführen gewusst hat, und aus diesem Grunde ist diese Intellectualität zugleich unendliche Vielheit, die absolut selbstständig geblieben ist, weil die Intellectualität das Eins nicht zu überwältigen gewusst hat; die Trennung im Begriffe, die bis zum Entlassen aus sich selbst geht, zum Scheinen in unterschiedene Selbstständigkeit, hat Leibniz nicht in die Einheit zusammenzufassen gewusst.[1]) Die Zusammenstimmung dieser beiden Momente, des Ganges

[1]) *Schelling: „Es mag scheinen, dass unser Urteil über Leibniz im Ganzen nicht sehr günstig lautet; dieses Urteil kann jedoch dem wahren Geiste des Mannes keinen Eintrag tun. Seine Philosophie war nicht unbedingt 'seine' Philosophie: es war einem grossen Teile nach die Philosophie seines Zeitalters, d. h. die Philosophie, welche seine Zeit allein zu tragen fähig war. Gewiss sah Leibnizens Geist weiter als er zu erkennen gab. Er war gleichsam mit einem magischen Blick begabt, einem Blick, dem jeder Gegenstand, auf den er sich heftete, wie von selbst sich aufschloss. Leibniz wird durch die Weite und Umfassung seines Geistes, die Fruchtbarkeit seiner Ideen, die ungemeine Gabe sinnreicher Erfindung, die ihm beiwohnte, und die in der Philosophie etwas so Seltenes ist als in der Poesie oder in irgend einer Art menschlicher Bestrebungen, — er wird durch dieses alles immer ein Stolz der deutschen Nation bleiben. Sein mehr vermittelnder als revolutionärer Geist ging schon zufolge der ihm einwohnenden Ruhe durchaus nur stufenweise, er tat immer nur das Nächste und suchte Extreme eher zu verbinden als selbst Extreme aufzustellen; wenn er mit so grossen Eigenschaften nicht das alles leistete, das er leisten konnte, so muss man die unüberwindliche Erstorbenheit seiner Zeit in Betracht ziehen, jener traurigen Zeit, die in Deutschland unmittelbar auf die Zerrüttungen des dreissigjährigen Krieges gefolgt ist." (10 : 58—59.)* (B.)

der Vorstellungen und des Ganges der äusseren Dinge, gegenseitig als Ursach und Wirkung erscheinend, weiss Leibniz nicht an und für sich zu beziehen; er lässt sie daher auseinanderfallen, wiewohl jedes für das Andere passiv ist. Näher betrachtet er also beides wohl in Einer Einheit, aber ihr Tätigsein ist zugleich nicht für sie. Unbegreiflich wird daher jeder Fortgang für sich, weil der Gang der Vorstellung als durch Zwecke an ihm selbst dieses Moment des Andersseins oder der Passivität bedarf und wieder der Zusammenhang der Ursache und Wirkung das Allgemeine, jedes aber dieses seines anderen Moments entbehrt. Die nach Leibniz durch die prästabilierte Harmonie hervorzubringende Einheit, dass die Bestimmung des Willens des Menschen und die äussere Veränderung zusammenstimmt, ist also durch ein Anderes, wenn auch nicht von aussen, gesetzt, denn dieses Andere ist Gott. Vor Gott sollen die Monaden nicht selbstständig, sondern ideell und in ihn absorbiert sein.

Damit träte nun die Forderung ein, in 'Gott' eben zu begreifen jene Einheit von dem, was vorher auseinanderfällt; allein 'Gott' hat das Privilegium, dass ihm das aufgebürdet wird, was nicht begriffen werden kann. Das Wort 'Gott' ist so die Aushülfe, die zu einer Einheit führt, die selbst nur eine 'gemeinte' ist, denn das Herausgehen des Vielen aus dieser Einheit wird nicht aufgezeigt. 'Gott' spielt daher in der neueren Philosophie eine weit grössere Rolle als in der alten, weil jetzt das Begreifen des absoluten Gegensatzes von Denken und Sein Hauptforderung ist. So weit bei Leibniz Gedanken fortgehen, so weit das Universum; wo das Begreifen aufhört, hört das Universum auf, und es fängt 'Gott' an, so dass später sogar dafür gehalten wurde, durchs Begreifen werde Gott schlecht, weil er dann in die Endlichkeit herabgezogen sei. Es wird in jenem Verfahren von Bestimmtem ausgegangen, dieses und jenes als notwendig gesetzt; indem dann aber die Einheit dieser Momente nicht begriffen wird, wird sie in 'Gott' verlegt. 'Gott' ist also gleichsam die.... Gosse, worin alle die Widersprüche zusammenlaufen; eine solche populare Sammlung ist nun Leibnizens 'Theodicee'. Da sind immer allerhand Ausreden auszuklügeln: bei'm Widerspruch von Gottes Gerechtigkeit und Güte, dass die eine die andere temperiere; wie sich das Vorherwissen Gottes und die menschliche Freiheit vertrage; — allerhand Synthesen, die nie auf den Grund kommen, noch beides als Momente aufzeigen.

Solche sind die Hauptmomente der leibnizischen Philosophie. Es ist eine Metaphysik, die von einer beschränkten Verstandesbestimmung ausgeht, nämlich von der absoluten Vielheit, so dass der Zusammenhang nur als 'Continuität' aufgefasst werden kann. Dadurch ist schon die absolute Einheit aufgehoben, aber sie ist vorausgesetzt, und die Vermittelung der Einzelnen mit einander ist nur so zu erklären, dass es 'Gott' ist, der die Harmonie in den Veränderungen der Einzelnen bestimmt. Dies ist ein künstliches System, das auf der Verstandeskategorie des Absolutseins der abstracten Einzelnheit begründet ist. Das Wichtige bei Leibniz liegt in den Grundsätzen, in dem Princip der 'Individualität' und dem Satze der 'Ununterscheidbarkeit'.

2. *Wolf.*[1]

Unmittelbar an Leibniz schliesst sich nun die wolfische Philosophie an, denn

[1] *Kant im Jahre 1787 (3:28): „der berühmte Wolf, der grösste unter allen*

die besteht eigentlich darin, dass sie ein pedantisches Systematisieren der leibnizischen ist [1]), daher sie auch die leibnizisch-wolfische heisst. [2]) Wolf hat sich in der Mathematik sehr berühmt gemacht und ebenso durch seine Philosophie, welche in Deutschland lange herrschend gewesen ist. Mit Wolf als dem Lehrer des 'Verstandes' ist eine systematische Ausführung des vorhandenen philosophischen Stoffes der menschlichen Vorstellungen überhaupt gegeben. [3]) Wolf hat sich also vorzüglich um die allgemeine Verstandesbildung der Deutschen grosse, unsterbliche, Verdienste erworben; er darf vor allen als Lehrer der Deutschen genannt werden und man kann sagen, dass erst Wolf das Philosophieren in Deutschland einheimisch gemacht hat. [4]) Tschirnhausen und Thomasius haben zugleich an diesem Ruhme teilgenommen, besonders dadurch, dass sie über die Philosophie in deutscher Sprache schrieben. Von Tschirnhausens und Thomasius' Philosophie ist aber ihrem Inhalte nach nicht viel zu sagen; es ist sogenannte 'gesunde Vernunft', — eine Oberflächlichkeit und leere Allgemeinheit, die immer da stattfindet, wo mit dem [5]) Denken der Anfang gemacht wird. Die Allgemeinheit des Gedankens befriedigt dann, weil 'alles darin' ist, wie in einem Sittenspruch, der aber in seiner Allgemeinheit eben keinen bestimmten Inhalt hat. Wolf ist es dann erst, welcher nicht gerade die Philosophie, aber den Gedanken in der Form des Gedankens, zum allgemeinen Eigentum gemacht und ihn an die Stelle des Sprechens aus dem Gefühl, aus dem sinnlichen Wahrnehmen und in der Vorstellung, in Deutschland gesetzt hat. Dies ist für die Seite der Bildung höchst wichtig; doch geht sie eigentlich uns hier nichts an, sondern vielmehr nur insofern, als sich der Inhalt in dieser Form des Gedankens als Philosophie geltend macht. Diese Philosophie wurde als Verstandesphilosophie zur allgemeinen Bildung; das bestimmte, verständige Denken ist darin Grundprincip,

---

dogmatischen Philosophen." Gœthe: „Gott sprach: die Sónne sei. — Die Wélt fiel ins Gesicht. Gott sprach: Wólf sei. Es ward in allen Séélen licht." (B.)

[1]) *Kant a. a. O.: „Diejenigen, welche seine Lehrart und doch zugleich auch das Verfahren der Kritik der reinen Vernunft verwerfen, können nichts anderes im Sinne haben, als die Fesseln der 'Wissenschaft' gar abzuwerfen, Arbeit in Spiel, Gewissheit in Meinung und Philosophie in Philodoxie zu verwandeln."* (B.)

[2]) *Kuno Fischer: „Wolf hat sich gegen diesen Ausdruck gewehrt, um seine Originalität zu retten, und allerdings findet sich zwischen der leibniz-wolfischen Philosophie, wie man sie nennt, und der leibnizischen ein sehr bemerkenswerter Unterschied." ('Leibniz und seine Schule', zw. Aufl. 1867 S. 749.)* (B.)

[3]) *Weshalb Leibniz gerade von ihm schwerlich hätte sagen können, was er von Jakob Bœhme sagte, den er als „le fameux cordonnier de la Lusace" erwähnt, „dont les écrits... ont en effet quelque chose de grand et de beau pour un homme de cette condition." (Erdm. 408 b—409 a.) Leibniz, Wolf und Kant verhalten sich wie Gemüt, Verstand und Vernunft — im philosophischen Räsonnement, und der 'französische' Leibnizianismus hat noch mit der Bœhme'schen Phantasie eine Verwandtschaft, die sich gerade in der wolfisch deutschen Verständigkeit zunächst verlieren musste.* (B.)

[4]) *Kuno Fischer: „Leibniz hätte in seinem Zeitalter nie ein europäischer Schriftsteller werden können, wenn er kein französischer geworden wäre; er ist es in Paris geworden." (A. a. O. S. 159.) „Er hat den deutschen Geist in die neuere Philosophie eingeführt und von der Herrschaft Descartes' unabhängig gemacht, aber seine Sprache blieb noch unter dem fremden Einfluss. Wolf löst diese Fessel: er führt die deutsche Sprache in die neuere Philosophie ein und verhilft dem deutschen Geiste zu seinem natürlichen Ausdruck, zu seiner selbsteigenen Æusserung." (S. 748.)*

[5]) *eindringlicheren*

und breitet sich über den ganzen Umkreis der Gegenstände, die in das Gebiet des Wissens fallen, aus. Für Deutschland, und auch allgemeiner, hat Wolf die Welt des Bewusstseins definiert [1]), wie man es auch von Aristoteles sagen kann. Was ihn von Aristoteles unterscheidet, ist, dass er sich 'nur' verständig dabei verhalten hat, während Aristoteles den Gegenstand speculativ auffasste. Die wolfische Philosophie ist also zwar erbaut auf der leibnizischen Grundlage, so jedoch, dass daraus das 'speculative' Interesse ganz entfernt ist. [2]) Die geistige höhere 'substantiale' Philosophie, die wir bei Böhme in einer eigenen noch barbarischen Gestalt auftreten sahen, ist ganz ausgelöscht und ohne Wirkung in Deutschland verschwunden; selbst seine Sprache wurde vergessen.

In Christian Wolf's Lebensumständen ist dies am merkwürdigsten, dass er, geboren 1679 zu Breslau, eines Bäckers Sohn, Anfangs Theologie dann Philosophie studierte, und 1707 Professor der Mathematik und Philosophie zu Halle wurde. Hier machten ihm die pietistischen Theologen, besonders Lange, die niederträchtigsten Händel. Die Frömmigkeit traute diesem Verstande nicht; ist sie wahrhaft, so geht sie auf einen Inhalt, der speculativer Natur ist und — über den Verstand hinausgeht. Als die Gegner durch ihre Schriften kein Oberwasser erhielten, griffen sie zu Intriguen. Sie liessen es bei König Friedrich Wilhelm I, dem Vater Friedrich's II, einem barbarischen Soldatenfreunde, anbringen, dass nach Wolf's Determinismus der Mensch keinen freien Willen habe und die Soldaten daher auch nicht aus freiem Willen desertierten, sondern durch eine besondere Einrichtung Gottes (die prästabilierte Harmonie), — eine Lehre, die, wenn sie unter das Militär verbreitet würde, höchst gefährlich sein würde. Der König, hierüber höchst aufgebracht, erliess sogleich eine Cabinettsordre, dass Wolf binnen zweimal vier und zwanzig Stunden bei Strafe des Stranges Halle und die preussischen Staaten verlassen sollte. Wolf verliess also Halle, den 23. November 1723. Die Theologen fügten das Skandal hinzu, dass sie gegen Wolf und seine Philosophie predigten, und der fromme Franke dankte Gott in der Kirche auf den Knien für diese Entfernung Wolf's. Allein die Freude dauerte nicht lange. Wolf war nach Kassel gegangen, ward sogleich als erster Professor der philosophischen Facultät in Marburg angestellt, um dieselbe Zeit von den Akademien der Wissenschaften zu London, Paris und Stockholm zum Mitgliede angenommen, von Peter I in Russland aber zum Vicepräsidenten seiner neu errichteten Akademie in Petersburg ernannt. Er wurde auch nach Russland berufen, was er aber ablehnte, erhielt jedoch ein Ehrengehalt, wurde von dem Kurfürsten von Baiern in den Freiherrnstand erhoben, — kurz mit äusserlichen Ehren überhäuft, die besonders damals (auch noch jetzt) vor dem allgemeinen Publicum sehr viel galten [3]) und zu gross waren, als dass sie nicht

---

[1]) *„Wir finden, dass wir uns alsdann der Dinge bewusst sind, wenn wir sie von einander unterscheiden." ('Vern. Ged.' I § 729.) In einer Logik und einer Ontologie, einer allgemeinen Kosmologie, einer rationalen und einer empirischen Psychologie, einer Ethik und einer allgemeinen praktischen Philosophie hat Wolf dieses verständige Bewusstsein so zu sagen 'wissenschaftlich philosophisch' bewährt.* (B.)

[2]) *Kuno Fischer: „Die systematische oder formale Ausbildung, welche sie hier empfängt, ist die verstandesmässige, die nur dem Beweisbaren folgt, das Unbewiesene beweist und das Nichtbeweisbare fallen lässt." (A. a. O. S. 749.)* (B.)

[3]) *Eine geistige Grösse, welche zur offenbaren und öffentlichen Anerkennung gelangt, ist nimmer eine bloss angemaasste und selten die rechte: jedenfalls wird*

hätten in Berlin das grösste Aufsehen machen müssen. Es wurde dann in Berlin eine Commission niedergesetzt, die über die wolfische Philosophie (denn diese hatte nicht vertrieben werden können) ein Gutachten zu stellen hatte, und die sie für unschädlich erklärte, namentlich von aller Gefahr für Staat und Religion frei sprach, und den Theologen das Streiten verbot und überhaupt den Mund stopfte. Friedrich Wilhelm erliess nun sehr ehrende Rückberufungsschreiben an Wolf, der jedoch den Ruf anzunehmen Bedenken trug, weil er nicht traute. Von Friedrich II ward er gleich nach dessen Thronbesteigung 1740 sehr ehrenvoll zurückgerufen, — Lange war unterdessen gestorben, — und erst jetzt nahm er den Ruf an. Wolf wurde Vicekanzler der Universität; er hatte aber seinen Ruf überlebt und sein Auditorium war am Ende völlig leer. Er starb 1754.[1])

Einen grossen Teil seiner Schriften verfasste Wolf wie Tschirnhausen und Thomasius in seiner Muttersprache, wogegen Leibniz meist nur lateinisch oder französisch schrieb. Dies ist wichtig; man kann, wie schon erinnert worden, erst dann sagen, dass eine Wissenschaft einem Volke angehört, wenn es sie in seiner eigenen Sprache besitzt, und dies ist bei der Philosophie am Notwendigsten. Denn der Gedanke hat eben dieses Moment an ihm, dem Selbstbewusstsein anzugehören oder sein Eigenstes zu sein; in der eigenen Sprache ausgedruckt, z. B. 'Bestimmtheit' statt 'Determination', das 'Wesen' statt 'Essenz' u. s. f., ist es unmittelbar für das Bewusstsein, dass diese Begriffe sein Eigenstes sind, mit dem es immer zu tun hat, nicht mit einem Fremden. Die lateinische Sprache hat eine Phraseologie, einen bestimmten Kreis und Stufe des Vorstellens; es ist einmal angenommen, dass man, wenn lateinisch geschrieben wird, — platt sein dürfe; es ist unmöglich lesbar oder schreibbar, was man sich erlaubt, lateinisch zu sagen. Der Titel der deutschen philosophischen Schriften Wolfs ist immer: „Vernünftige Gedanken von den 'Kräften des menschlichen Verstandes' und ihrem richtigen Gebrauche in der Erkenntnis der Wahrheit" (Halle, 1712); „Vernünftige Gedanken von 'Gott', der 'Welt' und der 'Seele' des Menschen, auch allen 'Dingen' überhaupt" (Frankfurt und Leipzig, 1719); „Von der Menschen Tun und Lassen" (Halle, 1720); „Von dem gesellschaftlichen Leben" (Halle, 1721); „Von den Wirkungen der Natur" (Halle, 1723) u. s. f. Ueber alle Teile der Philosophie, bis zur Œkonomie hinaus, hat er deutsche und lateinische Quartanten geschrieben, drei und zwanzig dicke Bände lateinisch, zusammen bei vierzig Quartanten. Seine mathematischen Schriften machen noch viele besondere Quartanten. Leibnizens Differential- und Integralrechnung hat er besonders in allgemeinen Gebrauch gebracht.

Wolf's Philosophie ist nur ihrem allgemeinen Inhalte nach und im Ganzen leibnizische Philosophie, nämlich nur in Bezug auf die Hauptbestimmungen der

---

an derselben etwas geschätzt und bewundert, was an ihr nicht das eigentliche Grosse ist. Das gemeine Allgemeine wird nicht gefeiert, aber das noch gemeine Besondere und Ungemeine; was künstlerisch, wissenschaftlich und philosophisch über das Durchschnittliche wirklich und wahrhaft emporragt, entzieht sich eben dadurch dem Blick auch der 'Akademien' und wird deshalb von Königen und Ministern nicht mehr mit sichtbaren Zeichen der Excellenz ausgestattet. Auf der Höhe muss es einmal einsam sein. (B.)

[1]) Buhle: 'Geschichte der neueren Philosoph.' Bd. IV, Abt. II, SS. 571—582; Tiedemann: 'Geist der speculativen Philos.' Bd. VI, SS. 511—518; Rixner. 'Handbuch der Geschichte der Philosophie' Bd. III, § 79, SS. 195—196.

'Monaden' und der 'Theodicee', denen er treu geblieben ist: der sonstige Inhalt aber ist empirisch, aus unserer Empfindung, Neigung aufgenommen; ebenso hat Wolf alle cartesische und sonstige Bestimmungen der allgemeinen Begriffe vollständig aufgenommen. So finden wir bei ihm abstracte Sätze und ihre Beweise mit Erfahrungen vermischt, auf deren unbezweifelter Wahrheit er einen grossen Teil seiner Sätze baut und bauen (und die Gründe daraus hernehmen) muss, wenn ein Inhalt herauskommen soll. Bei Spinosa dagegen ist kein Inhalt als die absolute Substanz und das beständige Rückgehen in sie. Die grossen Verdienste Wolf's um die Verstandesbildung Deutschlands, welche jetzt ganz für sich ohne Zusammenhang mit früherer tiefer metaphysischer Anschauung hervortrat, stehen in gleichem Verhältnisse mit der Dürre und inneren Gehaltlosigkeit, in welche die Philosophie versank, die er in ihre förmlichen Disciplinen 'abteilte', in verständigen Bestimmungen mit pedantischer Anwendung der geometrischen Methode ausspann, und gleichzeitig mit englischen Philosophen den Dogmatismus der Verstandesmetaphysik, nämlich ein Philosophieren, welches das Absolute und Vernünftige, durch sich gegenseitig ausschliessende Gedankenbestimmungen und Verhältnisse, z. B. 'Eins' und 'Vieles' oder 'Einfachheit' und 'Zusammensetzung', 'Endliches' und 'Unendliches', 'Causalverhältnis' u. s. f. bestimmt, zum allgemeinen Ton erhob. Wolf hat die scholastisch aristotelische Philosophie vollends gründlich verdrängt, und die Philosophie zur allgemeinen, der Deutschen Nation angehörigen, Wissenschaft gemacht; sonst aber hat er der Philosophie die systematische und gehörige 'Einteilung' in Fächer gegeben, die noch bis auf die neuesten Zeiten als eine Art von Autorität gegolten hat.

In der 'theoretischen' Philosophie handelt Wolf zuerst die 'Logik' ab, gereinigt von der scholastischen Ausführung; es ist die Verstandeslogik, die er systematisiert hat. Das Zweite ist die 'Metaphysik', die vier Teile enthält: erstens die 'Ontologie', die Abhandlung von den abstracten ganz allgemeinen Kategorien des Philosophierens, z. B. des Seins (ὄν), dass es das Eine, das Gute ist; ferner kommt in dieser abstracten Metaphysik das 'Accidens', die 'Substanz', 'Ursach und Wirkung', das 'Phänomen' u. s. f. vor. Die nächste Lehre ist die 'Kosmologie', eine allgemeine Körperlehre, die Lehre von der Welt; da giebt es abstract metaphysische Sätze über die Welt, 'dass es keinen Zufall gebe', 'keinen Sprung in der Natur', sowie das Gesetz der Continuität. Die 'Naturlehre' und 'Naturgeschichte' schliesst Wolf aus. Der dritte Teil der Metaphysik ist die rationale Psychologie oder Pneumatologie, die Philosophie der Seele, welche von der 'Einfachheit', 'Unsterblichkeit', 'Immaterialität' der Seele handelt. Das Vierte endlich ist die 'natürliche Theologie', welche die Beweise vom Dasein Gottes aufstellt.[1] Auch schiebt er (Cap. 3) eine empirische Psychologie ein. — Die 'praktische Philosophie' teilt er in 'Naturrecht', 'Moral', 'Völkerrecht' oder 'Politik', und 'Oekonomie'.

Das Ganze wird nun vorgetragen in geometrischen Formen, wie 'Definitionen' 'Axiome', 'Theoreme', 'Scholien', 'Corollarien' u. s. f. In der Mathematik ist der

---

[1]) Wolfs 'Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen' (Halle, 1741): T. I, Cap. II, §§ 114. 120, SS. 59—60. 62—63; Cap. IV, §§ 575—581. 686, SS. 352—359. 425; Cap. V, § 742, S. 463; § 926, S. 573; Cap, VI, § 928, S. 574, flg.

Verstand an der Stelle, denn das Dreieck muss Dreieck bleiben. Wolf ging einerseits auf einen grossen ganz allgemeinen Umfang, und andererseits auf Strenge der Methode in Ansehung der Sätze und ihrer Beweise. Es ist dieses Erkennen in der Manier, wie es schon bei Spinosa vorkommt, nur noch hölzerner und bleierner als bei diesem. Solche Behandlungsweise hat Wolf auf allen möglichen Inhalt (auf das ganz Empirische ebenso gut) angewendet, z. B. in seiner sogenannten angewandten Mathematik, worin er viele nützliche Künste hineinbringt und die gemeinsten Gedanken und Anweisungen in die geometrische Form bringt, was seinem Vortrage dann allerdings zum Teil ein sehr pedantisches Ansehen giebt, vorzüglich wenn der Inhalt sich dem Vorstellen sogleich auch ohne diese Form rechtfertigt. Wolf verfährt nämlich so, dass er Definitionen zu Grunde legt, die im Ganzen auf unseren gewöhnlichen Vorstellungen beruhen, indem er diese in die leere Form von Verstandesbestimmungen übersetzt. Die Definitionen sind also nur Nominaldefinitionen und wir wissen nur, ob sie richtig sind, wenn sie solchen Vorstellungen entsprechen, die auf ihre einfachen Gedanken zurückgeführt werden. Der Schluss ist bei dieser Methode die Hauptform und hat bei Wolf oft seine ganze Steifheit gewonnen.

In der Mathematik, die vier kleine Bände ausmacht, behandelt Wolf auch 'Baukunst', 'Kriegskunst'. In der Baukunst heisst z. B. ein Lehrsatz: „Die Fenster müssen für zwei Personen sein." Einen Abtritt zu machen, wird auch als Aufgabe und Auflösung vorgetragen. — Das nächste beste Beispiel sei aus der Kriegskunst. Der „vierte Lehrsatz. Das Anrücken an die Festung muss dem Feinde immer saurer gemachet werden, je näher er derselben kommet." Statt zu sagen, 'weil die Gefahr desto grösser ist', was selbst schon trivial, folgt der „Beweis. Je näher der Feind der Festung kommet, je grösser ist die Gefahr; je grösser aber die Gefahr ist, je mehr muss man ihm Widerstand tun können, umb seine Anschläge zu zernichten und sich von der Gefahr zu befreien, so viel wie möglich ist. Derowegen je näher der Feind an die Festung kommet, desto saurer muss ihm das Anrücken gemachet werden. W. z. e. w."[1] Da als Grund angegeben wird, 'weil die Gefahr grösser', so ist das Ganze auch falsch und kann — das Gegenteil gesagt werden. Denn leistet man dem Feinde anfangs allen möglichen Widerstand, so kann er ja der Festung nicht näher kommen, also die Gefahr nicht grösser werden. Der grössere Widerstand hat eine 'Ursache', nicht diesen albernen 'Grund'; nämlich weil die Besatzung jetzt naher und somit in einem engen Terrain operiert, kann sie einen grösseren Widerstand leisten. Auf diese höchst triviale Weise verfährt Wolf mit allem möglichen Inhalt. Diese Barbarei des Pedantismus oder dieser Pedantismus der Barbarei[2], so in seiner ganzen Ausführlichkeit und Breitheit dargestellt, hat notwendig sich selbst um

---

[1] Wolfs 'Anfangsgründe aller mathematischen Wissenschaften'. Teil 1: 'Anfangsgründe der Baukunst', der andre Teil, Lehrsatz 8, S. 414; Aufgabe 22, SS. 452—453; T. II: 'Anfangsgründe der Fortification', der erste Teil, S. 570.

[2] *Hier vergleiche man die Wortverbindung „eine unsinnliche Sinnlichkeit und eine sinnliche Unsinnlichkeit", S. 317 der Encyklopädie, sowie „die Verbildlichung des Allgemeinen und die Verallgemeinerung des Bildes", a. a. O. S. 956, und so sagt Hegel noch von der kantischen Philosophie, es sei in derselben „ein anschauender Verstand oder verständiges Anschauen" enthalten. Man lasse es sich nicht entgehen, dass solche Umkehrungen bei behutsamer Anwendung ein geeignetes Mittel sind, die Identität in der Differenz und die Differenz in der Identität aller Rede unmittelbar sprachlich zum Bewusstsein zu bringen.* (B.)

allen Credit gebracht und ist, ohne bestimmtes Bewusstsein, 'warum' die geometrische Methode nicht die einzige und letzte Methode des Erkennens ist, durch den Instinct und das unmittelbare Bewusstsein der Albernheit dieser Anwendungen aus der Mode gekommen.

2. *Deutsche Popularphilosophie.*

Die Popularphilosophie redet unserem gewöhnlichen Bewusstsein zu Munde, legt es als den letzten Maassstab an.

Wird z. B. bei Spinosa von vorausgesetzten Definitionen angefangen, so ist doch der Inhalt tiefer speculativer Natur und nicht aus dem gewöhnlichen Bewusstsein genommen. Bei Spinosa ist das Denken nicht bloss die Form, sondern der Inhalt gehört dem Denken selbst an; er ist der Inhalt des Gedankens in sich selber. Bei dem speculativen Inhalt befriedigt sich der Instinct der Vernunft für sich, weil dieser Inhalt als sich an sich selbst integrierende Totalität sich dem Denken sogleich in sich rechtfertigt. Der Inhalt ist bei Spinosa nur insofern grundlos, als er keinen äusseren Grund hat, sondern Grund in sich selber ist; ist der Inhalt aber endlich, so weist er auf die Forderung eines äusseren Grundes hin, denn wir wollen dann einen anderen Grund als dieses Endliche. Ihrem Gehalt nach ist die wolfische Philosophie also schon selber Popularphilosophie, wenn sie auch der Form nach das Denken noch gelten lässt; die wolfische Philosophie hat so bis auf Kant geherrscht. Baumgarten, Crusius, Moses Mendelssohn sind einzelne Bearbeiter der wolfischen Philosophie; der letzte hat in popularerer, geschmackvollerer Form philosophiert. Die wolfische Philosophie wurde so fortgesetzt, obgleich sie ihre pedantische Methode abgestreift hatte; doch kam sie darum nicht weiter. Es handelt sich da von der 'Vollkommenheit', von dem, was 'möglich sei zu denken' und nicht; die Metaphysik war auf ihr Dünnstes reduciert und zur letzten Leerheit heruntergebracht, so dass an ihr kein fester Faden blieb. Mendelssohn hielt sich und wurde gehalten für den grössten Philosophen, und von seinen Freunden gelobt; seine 'Morgenstunden' sind aber trockene wolfische Philosophie, so sehr auch diese Herren ihren strohernen Abstractionen eine heitere platonische Form zu geben sich bemühten. 1)

Die Gestaltungen der Philosophie, die wir betrachtet haben, haben den Charakter, Metaphysik zn sein, von allgemeinen Verstandesbestimmungen auszu-

---

1) *Der holländische Leser wird hier gleich an den noch etwas später gekommenen Ph. W. van Heusde (1778—1839) denken, der einen gesunden Menschenverstand vertreten hat, welcher bis zum 'Empirismus' noch nicht vorgedrungen war, bei seinen zahlreichen Schülern præceptor Hollandiæ geheissen hat und einen ganz anständigen, officiel gehörig honorierten, 'Platonismus' cultivierte. Die Plattheit einer eigentlichen 'Erfahrungsphilosophie' ist in Utrecht, wo van Heusde gewirkt hatte, durch C. W. Opzoomer (1821—'92) zu Tage getreten, der wieder gehörig 'berühmt' und 'officiell anerkannt' gewesen ist, — obgleich er noch nicht die 'Experimentalphilosophie' vertrat, welche jetzt in Gröningen gründlich 'wissenschaftlich' und begrifflos ihr Wesen treibt. Ueber van Heusde lässt sich jetzt die von Herrn A. J. Lakke vor kurzem in Leiden veröffentlichte Amsterdamm'sche Doctordissertation zu Rate ziehen.* (B.)

gehen, damit aber zu verbinden 'Erfahrung', 'Beobachtung', überhaupt die 'empirische' Weise. Bei dieser Metaphysik ist die eine Seite die, dass die Gegensätze des Gedankens zum Bewusstsein gebracht und das Interesse auf die Auflösung des Widerspruchs gerichtet ist. 'Denken' und 'Sein' oder 'Ausdehnung', 'Gott' und die 'Welt', 'Gutes' und 'Böses', 'Gottes Macht und Præscienz' auf der einen und 'das Uebel in der Welt' und 'die menschliche Freiheit' auf der anderen Seite, diese Widersprüche, die Gegensätze von Geist und Seele, von vorgestellten und materiellen Dingen und die gegenseitige Beziehung derselben haben das Interesse beschäftigt. Die Auflösung dieser Gegensätze und Widersprüche ist annoch zu geben, und Gott ist gesetzt als dasjenige, in welchem alle diese Gegensätze aufgelöst sind. Dies ist das Gemeinschaftliche aller dieser Philosophien nach der Hauptseite. Dabei ist jedoch zu bemerken, dass diese Gegensätze nicht an ihnen selbst aufgelöst sind, d. h. dass die Richtigkeit der Voraussetzung nicht an ihr selbst aufgezeigt worden und damit eine wahrhaft concrete Auflösung nicht zu Stande gekommen ist. Wenn auch Gott anerkannt wird als alle Widersprüche auflösend, so ist dann Gott und die Auflösung jener Widersprüche mehr genannt als gefasst und begriffen worden. Wenn Gott nach seinen Eigenschaften gefasst wird, die 'Præscienz', 'Allgegenwart', 'Allwissenheit', 'Macht', 'Weisheit', 'Güte'. 'Gerechtigkeit' u. s. f. als Eigenschaften Gottes selbst betrachtet werden, so führen sie selbst auf Widersprüche, und diese Widersprüche hat Leibniz so aufzuheben gesucht, dass er sagte, diese Eigenschaften 'temperierten' einander, d. h. sie seien so zusammengestellt, dass sie einander aufhöben. Das ist aber kein Begreifen solcher Widersprüche.

Diese Metaphysik contrastiert sehr mit der alten Philosophie eines Plato, eines Aristoteles. Zur alten Philosophie können wir immer wieder zurückkehren und sie anerkennen: sie ist befriedigend — auf ihrer Stufe der Entwickelung, ein concreter Mittelpunkt, welcher der Aufgabe des Denkens, wie sie gefasst ist, Genüge leistet; in dieser modernen 'Metaphysik' aber sind die Gegensätze nur zu absoluten Widersprüchen entwickelt. Es ist zwar auch ihre absolute Auflösung angegeben, Gott, aber nur als eine abstracte, jenseits stehende; diesseits bleiben alle Widersprüche, ihrem Inhalte nach, unaufgelöst. 'Gott' ist nicht gefasst als die Vernunft, in der sich die Widersprüche ewig auflösen; er ist nicht gefasst als Geist, als der Dreieinige. Nur in ihm als Geist und dreieinigem Geist ist dieser Gegensatz seiner selbst und seines Anderen, des Sohnes, in ihm selbst enthalten und auch damit die Auflösung; diese concrete Idee von 'Gott' als der 'Vernunft' ist noch nicht in die Philosophie aufgenommen.

Um nun jetzt auf die philosophischen Bestrebungen anderer Völker einen Rückblick zu tun, wenden wir uns zum 'Fortgang' der Philosophie. Auf diese dürre Verstandesphilosophie sehen wir wieder wie ehemals den Skepticismus eintreten, aber eigentlich in der Form des 'Idealismus', nämlich dass die Bestimmungen subjective des Selbstbewusstseins sind. An die Stelle des Denkens sehen wir hiermit den Begriff eintreten. Wie bei den Stoikern die Bestimmtheit als gedachte gilt, so haben wir in der modernen Zeit dieselbe Erscheinung des Denkens als der unbewegten Form der Einfachheit, nur dass jetzt das Bild oder das innere Bewusstsein der Totalität vorschwebt, der absolute Geist, den die Welt als ihre Wahrheit vor sich hat und auf dessen Begriff sie geht, — eine andere innere Grundlage, ein anderes Ansich des Geistes, das er heraus zu gebären bestrebt ist, aus sich und für sich, so dass die

Vernunft ein Begreifen desselben ist, oder die Gewissheit hat,[1] alle Realität zu sein. Bei den Alten hatte die Vernunft (λόγος) als Insich- und Fürsichsein des Bewusstseins nur die ätherische formale Existenz als Sprache, hier aber die Gewissheit als seiende Substanz; daher bei Descartes die Einheit des Begriffes und Seins, ebenso bei Spinosa die allgemeine Realität. Das Hervortreten des Begriffes der Bewegung der fixen Gedanken an ihnen selbst ist dies, dass die Bewegung, die nur als Methode ausser ihrem Gegenstande fällt, an ihn selbst komme, oder das Selbstbewusstsein in den Gedanken komme. 'Gedanke' ist[2] das Ansichsein ohne Fürsichsein, eine 'gegenständliche' Weise, nicht wie ein sinnliches Ding, aber doch ein anderes als die Wirklichkeit[3] des Selbstbewusstseins; dieser Begriff[4], den wir jetzt in das Denken eintreten sehen, hat nun überhaupt die dreierlei Formen, die wir noch zu betrachten haben. Erstens als einzelnes Selbstbewusstsein, die formale Vorstellung überhaupt; zweitens als allgemeines Selbstbewusstsein, das sich an alle Gegenstände wendet, es seien Gedachte, bestimmte Begriffe, oder sie haben die Form der Wirklichkeit, — an das überhaupt im Gedanken Festgesetzte, an die intellectuale Welt mit dem Reichtum ihrer Bestimmungen, die als ein Jenseits gilt, oder die intellectuale Welt, insofern sie ihre Verwirklichung, die diesseitige Welt ist. In diesen beiden Weisen nur ist in dem nächstfolgenden Capitel der wirkliche Begriff vorhanden, noch nicht drittens als der in den Gedanken zurückgenommene, oder der 'sich selbst denkende' oder 'gedachte' Begriff Während jenes allgemeine Selbstbewusstsein ein begreifendes Denken überhaupt ist, ist diese dritte Weise der Begriff selbst als 'Wesen' erkannt, d. h. der 'Idealismus'. Diese drei Seiten verteilen sich wieder, wie bisher, an die drei Nationen, die in der gebildeten Welt allein zählen. Den Engländern kommt die empirische ganz endliche Form des Begriffes zu, den Franzosen die Form desselben als sich an allem versuchend, sich in seine Realität setzend, alle Bestimmung aufhebend, und darum als allgemeines unbeschränktes reines Selbstbewusstsein, den Deutschen wieder das Insichgehen dieses Insichseins, das Denken des absoluten Begriffes.

ZWEITES KAPITEL.

Uebergangsperiode.

Das Verkommen des Denkens bis zur kantischen Philosophie zeigt sich denn in dem, was sich jetzt gegen jene Metaphysik erhoben hat und allgemeine Popularphilosophie, 'reflectierender Empirismus' genannt werden kann, der selbst mehr oder weniger 'Metaphysik' wird, wie umgekehrt jene Metaphysik, insofern sie sich zu besonderen Wissenschaften ausbreitet, 'Empirismus' wird. Gegen jene Widersprüche der Metaphysik, gegen die Künstlichkeiten der metaphysischen Zusammenstellung, gegen Gottes 'Assistenz', 'die præstabilierte Harmonie', 'die beste Welt' u. s. f., gegen diesen nur künstlichen Verstand sind nämlich behauptet und gerichtet worden feste dem Geist inne-

1) *in Weise der Idealität*
2) *als Undurchdachtes und Unmittelbares*
3) *und Wahrheit*
4) *der allmählichen Selbstergreifung und Selbsterfassung*

wohnende Grundsätze von dem, was in der gebildeten Menschenbrust gefühlt, angeschaut und verehrt wird; und dagegen, dass wir nur jenseits in Gott die Auflösung finden, sind diese concreten Principien festen Inhalts eine diesseitige Versöhnung und Selbstständigkeit, ein verständiger Halt, gefunden aus dem was man im Allgemeinen 'gesunden Menschenverstand' genannt hat. Dergleichen Bestimmungen können nun wohl gut sein und geltend gemacht werden, wenn das Gefühl, die Anschauung, das 'Herz' des Menschen, sein Verstand sittlich und intellectual gebildet ist, denn dann können bessere, schönere, Empfindungen und Neigungen im Menschen herrschen und ein allgemeinerer Inhalt in diesen Grundsätzen ausgedrückt sein. Wenn man aber das, was wir gesunde Vernunft nennen, das, was dem natürlichen Menschen in's Herz gepflanzt ist, zum Inhalt und Princip macht, so findet sich der gesunde Menschenverstand als ein natürliches Empfinden und Wissen. Die Indier, die eine Kuh verehren, die neugeborenen Kinder aussetzen oder umbringen und alle möglichen Grausamkeiten verüben, die Ægypter, die einen Vogel, den Apis u. s. f. anbeten, und die Türken haben auch solch' einen 'gesunden' Menschenverstand. Der 'gesunde' Menschenverstand und das natürliche Gefühl roher Türken zum Maassstab genommen, giebt aber abscheuliche Grundsätze. Wenn 'wir' aber von 'gesundem' Menschenverstand sprechen, von 'natürlichem' Gefühl, so hat man dabei immer im Sinn einen 'gebildeten' Geist und die, welche die 'gesunde' Menschenvernunft, das 'natürliche' Wissen, die 'unmittelbaren' Gefühle und Offenbarungen in ihnen zur Regel und Maassstab machen, wissen nicht, dass, wenn Religion, das Sittliche, Rechtliche sich in der Menschenbrust als Inhalt findet, dieses der Bildung und Erziehung verdankt werde, die nur erst solche Grundsätze zu natürlichen Gefühlen gemacht haben. Hier sind nun also natürliche Gefühle, gesunder Menschenverstand zum Princip gemacht und darunter finden sich viele anerkennbare. Dieses ist denn die Gestalt der Philosophie im achtzehnten Jahrhundert. Hier haben wir im Allgemeinen drei Seiten zu betrachten: erstens Hume für sich, zweitens die schottische Philosophie, drittens die französische Philosophie. Hume ist 'Skeptiker', die schottische Philosophie macht zum Hume'schen Skepticismus einen Gegensatz; die französische Philosophie hat in der deutschen Aufklärung, — mit welchem Ausdrucke man diejenige Gestaltung der deutschen Philosophie bezeichnet, welche nicht wolfische Metaphysik ist, — ein Anhängsel matterer Form. Weil aus dem metaphysischen Gott concret nicht weiter gegangen werden kann, gründet Locke seinen Inhalt auf 'Erfahrung'. Dass aber der Empirismus das Denken zu keinem festen Standpunkte führt, zeigt Hume, indem derselbe alles Allgemeine negiere; die Schotten stellen dagegen zwar allgemeine Sätze und Wahrheiten auf, aber nicht durch's Denken. In dem Empirischen selbst ist daher nunmehr der feste Standpunkt anzunehmen; so finden die Franzosen in der Wirklichkeit, die sie 'réalité' nennen [1]),

---

[1]) *Das eigentliche Wort wäre 'actualité', welches aber im tatsächlichen Gebrauch die 'actualité présente' als eine 'actualité du moment' bezeichnet, obgleich auch unter den Franzosen die wahre Actualität eine 'actualité éternelle' zu heissen hätte; so heisst auch in der von B. Croce in Neapel geleisteten italienischen Uebersetzung der Hegel'schen Encyklopädie 'die wirkliche Seele' „l'anima reale". Wer in solchen Wortverbindungen philosophieren muss, kann den Begriff nicht rein vertreten, wie sich denn überhaupt auf französisch oder italienisch die Wahrheit nur notdürftig sagen lässt.* (B.)

das Allgemeine, aber nicht seinen Gehalt in und aus dem Denken, sondern als die lebendige Substanz, als Natur und Materie. Alles dieses ist eine Fortbildung des reflectierenden Empirismus, und es sind nun einige nähere Bestimmungen davon anzugeben.

A. IDEALISMUS UND SKEPTICISMUS.

Das Denken überhaupt ist das einfache allgemeine Sichselbstgleichsein, aber als die negative Bewegung, wodurch das Bestimmte sich aufhebt. Diese Bewegung des Fürsichseins ist jetzt wesentliches Moment des Denkens selbst, während sie bisher ausser ihm war, und sich so fassend als Bewegung an ihm selbst, ist das Denken Selbstbewusstsein, und zwar zuerst formal, als 'einzelnes' Selbstbewusstsein. Diese Form hat es im 'Skepticismus', aber mit dem Unterschiede gegen den 'alten' Skepticismus, dass jetzt 'die Gewissheit der Realität' zu Grunde liegt, bei den Alten dagegen der Skepticismus das Rückkehren in das einzelne Bewusstsein war, so dass ihm dieses nicht die Wahrheit ist, oder dass er sein Resultat nicht ausspricht und keine positive Bedeutung gewinnt. Da aber in der modernen Welt diese absolute Substantialität, diese Einheit des Ansich und des Selbstbewusstseins zu Grunde liegt, dieser Glaube an 'die Realität' überhaupt, hat hier der Skepticismus die Form, 'Idealismus' zu sein, d. h. das Selbstbewusstsein oder die Gewissheit seiner selbst als alle Realität und Wahrheit auszusprechen. Die schlechteste Form dieses Idealismus ist, dass das Selbstbewusstsein als einzelnes oder formal weiter nicht gehe als zu sagen, alle Gegenstände seien unsere Vorstellungen. Diesen subjectiven Idealismus treffen wir [1]) bei Berkeley, und eine andere [2]) Wendung desselben bei Hume. [3])

1. *Berkeley.* [4])

Dieser Idealismus, dem alle äussere Realität verschwindet [5]), hat den Locke'schen Standpunkt vor sich, und geht unmittelbar von ihm aus. [6]) Bei Locke

---

1) *als dogmatischen Vorstellungsidealismus*

2) *begrifflich auflösende, wennschon nicht zum Begriffe gelangende*

3) Berkeley wurde von Hegel in den Vorlesungen von 1825—1826 und 1829—1830 übergangen; in beiden folgt Hume erst auf die schottische und französische Philosophie und steht also unmittelbar vor Kant; in der Vorlesung von 1825—1826 geht auch noch die französische Philosophie der schottischen voraus. (C. L M.)

4) *Schopenhauer: „der Urheber des eigentlichen und wahren Idealismus" (4 : 26), „gegen dessen Verdienst Kant nicht gerecht ist." (1 : 555.) Kant im Jahre 1781: „Das Reale äusserer Erscheinungen ist wirklich nur in der Wahrnehmung." (3 : 602.) „Weit gefehlt, dass wenn man die Materie wegnähme, dadurch alles Denken und selbst die Existenz denkender Wesen aufgehoben würde, wird vielmehr klar gezeigt, dass wenn ich das denkende Subject wegnehme, die ganze Körperwelt wegfallen muss, die nichts ist als die Erscheinung in der Sinnlichkeit unseres Subjectes und eine Art Vorstellungen derselben." (3 : 606.) Kant im Jahre 1783: „Kann man dieses wohl 'Idealismus' nennen? Es ist ja gerade das Gegenteil davon." (4 : 37.) Und später: „Berkeley läugnet das Dasein aller Dinge ausser dem des Behauptenden." (4 : 502.)* (B.)

5) *M. Mendelssohn (1729—'86): „Der Anhänger des Idealismus hält alle Phänomena unserer Sinne für Accidenzen des menschlichen Geistes." ('Morgenstunden' 1 : 7.) Chr. Wolf (1679—1754): „Idealistæ dicuntur qui non nisi idealem corporum in animis nostris existentiam concedunt, adeoque realem mundi et corporum existentiam negant." ('Psychol. Rat.' § 36.)* (B.)

6) *A. C. Fraser in the year 1871: „The contents and language of the 'Prin-*

hatten wir nämlich gesehen, dass ihm die Quelle der Wahrheit die 'Erfahrung' oder das wahrgenommene Sein ist. Da nun dieses sinnliche Sein, als Sein, die Bestimmtheit an ihm hat, für das Bewusstsein zu sein, so sahen wir notwendig dieses daran hervortreten, dass wenigstens einiges von Locke so bestimmt wurde, dass es nicht 'an sich' sondern nur 'für Anderes' sei, Farbe, Figur u. s. w. nur im Subject, in seiner besonderen Organisation seinen Grund habe. Dieses Sein für Anderes aber wurde von ihm ebenso nicht als Begriff aufgenommen, sondern so, dass es in das Selbstbewusstsein fiel, in das Selbstbewusstsein nicht als allgemeines, nicht in den Geist, sondern in das dem Ansich entgegengesetzte.

George Berkeley nun war 1685 geboren zu Killerin bei Thomastown in der Grafschaft Kilkenny in Irland; 1753 starb er als englischer Bischof. Er schrieb u. A. 'a Theory of vision'[1] 1709, 'a Treatise concerning the principles of human knowledge' 1710[2], Three dialogues between Hylas and Philonous, 1713.[3] Seine gesammelten Werke erschienen 1784 zu London in zwei Bänden in Quart.

Berkeley trug einen Idealismus vor, der dem Malebranche'schen sehr nahe kam. Der Verstandesmetaphysik gegenüber tritt die Ansicht auf, dass alles Seiende und dessen Bestimmungen ein Empfundenes und vom Selbstbewusstsein Gebildetes sind. Berkeley's originaler Hauptgedanke ist sonach der: „Das Sein von allem, was wir ein Ding nennen, ist allein sein Wahrgenommenwerden," d. h. das, von dem wir wissen, sind unsere Bestimmungen. „Alle Gegenstände der menschlichen Erkenntnis sind Ideen," wie Berkeley es mit Locke nennt[4], „die entweder aus Eindrücken der äusseren Sinne entspringen oder aus Wahrnehmungen der inneren Zustände und Tätigkeiten des Geistes hervorgehen, oder endlich solche, die mittelst des Gedächtnisses und der Imagination durch Trennung und neue Zusammensetzung jener gebildet werden. Eine Vereinigung verschiedener Empfindungen der Sinne erscheint uns als ein besonderes 'Ding', z. B. Empfindung der Farbe, des Geschmacks, Geruchs, der Figur u. s. f.; denn unter Farben, Gerüchen, Tönen versteht man immer nur das Empfundene. Dies ist der Stoff und Gegenstand der Erkenntnis; das Erkennende ist das wahrnehmende Ich, das sich in Beziehung auf jene Empfindungen in verschiedenen Tätigkeiten, wie Einbilden, Erinnern, Wollen, äussert.

Berkeley giebt also zwar den Unterschied des Fürsichseins und Andersseins zu, der bei ihm aber selbst in's Ich fällt. Von dem Stoffe, worauf das Tätige gerichtet ist, ist es in Ansehung einesteils wohl zugegeben, dass er ausser dem Geiste nicht existiert, nämlich unsere 'Gedanken', inneren 'Gefühle' und 'Zustände' oder Erzeugnisse der Einbildungskraft, aber ebenso können die mannigfaltigen

---

ciples of Human Knowledge prove that Berkeley had been a careful student of Locke's 'Essay', published twenty years previously and dedicated, like the 'Principles', to the earl of Pembroke." ('The works of George Berkeley', 1: 117.)

[1] *Von Helmholtz 1867 in seinem 'Handbuch der physiologischen Optik' als eine im Wesentlichen richtige anerkannt.* (B.)

[2] *Berkeley's Abhandlung über die Principien der menschlichen Erkenntnis ist in Ueberweg's Uebersetzung bei Dürr in Leipzig deutsch zu haben.* (B.)

[3] *Fraser: „the gem of British metaphysical literature." (A. a. O. 1: 241.) Die 'Drei Dialoge zwischen Hylas und Philonous' sind, von Dr. R. Richter übersetzt, bei Dürr in Leipzig zu haben.* (B.)

[4] *Fraser: „The 'Principles' are proposed as a refutation of leading doctrines in the 'Essay'; the term 'idea' is as characteristic of the former as of the latter. In both it stands for the immediate object of consciousness." (A. a. O. 1: 117.)* (B.)

'sinnlichen' Vorstellungen und Empfindungen nur in einem Geiste existieren.[1]) Locke zwar hatte z. B. Ausdehnung und Bewegung als Grundeigenschaften unterschieden, d. h. als solche, die den Gegenständen an sich zukommen. Berkeley aber bemerkt sehr gut die Inconsequenz von dieser Seite, dass Gross und Klein, Schnell und Langsam als etwas Relatives gelten; sollen also Ausdehnung und Bewegung an sich sein, so können sie weder gross noch klein, weder schnell noch langsam sein, d. h. gar nicht, denn diese Bestimmungen liegen im Begriffe jener Eigenschaften. Es wird so bei Berkeley nur von der Beziehung der Dinge auf das Bewusstsein gesprochen, aus welcher sie ihm nicht herauskommen. Es folgt nun daraus, nur das Selbstbewusstsein hat sie, denn eine Wahrnehmung, die nicht in einem Vorstellenden ist, ist nichts, ist ein unmittelbarer Widerspruch. Es kann keine nicht vorstellende nicht wahrnehmende Substanz sein, welche das Substrat von Wahrnehmungen und Vorstellungen wäre. Wenn sich vorgestellt wird, dass etwas ausser dem Bewusstsein sei, das den Vorstellungen ähnlich sei, so ist dies ebenso widersprechend: eine Vorstellung kann nur einer Vorstellung, die Idee nur der Idee ähnlich sein.[2])

Während also das Letzte, worauf es bei Locke ankommt, die abstracte Substanz, das Sein überhaupt mit der realen Bestimmung eines Substrats der Accidenzien ist, erklärt Berkeley sie für das Unverständlichste von allem; aber die Unverständlichkeit macht dieses Sein nicht zu einem absolut Nichtigen oder an sich Unverständlichen, sondern Berkeley hält dem Dasein äusserer Gegenstände nur die Unbegreiflichkeit der Beziehung eines Seins auf den Geist entgegen. Diese Unbegreiflichkeit scheitert aber eben am Begriffe, denn dieser ist das Negative 'der' Dinge, und dieses bewog Berkeley und Leibniz beide Seiten in sich einzuschliessen. Nichtsdestoweniger bleibt aber ein Verhältnis von Anderem zu uns vorhanden; diese Empfindungen entwickeln sich nicht aus uns, wie Leibniz es vorstellt, sondern sind durch Anderes bestimmt. Es ist ein leeres Wort, wenn Leibniz von der Entwickelung innerhalb der Monade spricht, denn die Reihen haben in sich keinen Zusammenhang. Jedes Einzelne ist also durch ein Anderes bestimmt, nicht durch uns, und dann ist es gleich, was dieses Äussere sei, da es ein Zufälliges bleibt. In Beziehung nun auf das leibnizische Gedoppelte, das gleichgültig gegeneinander ist, sagt Berkeley, dass ein solches Anderes ganz überflüssig sei. Berkeley nennt das Andere Objecte; diese können aber nicht das sein, was wir Materielles nennen, weil Geist und Materie nicht zusammenkommen können. Unmittelbar widerspricht aber diesem Insichselbstsein des Vorstellenden die 'Notwendigkeit' der Vorstellungen, denn das Insichsein ist die Freiheit des Vorstellenden, das sie aber nicht mit Freiheit erzeugt, son-

---

[1]) „*That neither our thoughts nor passions nor ideas formed by the imagination exist without a mind, is what every body will allow. And to me it is no less evident that the various sensations or ideas imprinted on the sense, however blended or combined together (that is, whatever objects they compose), cannot exist otherwise than in a mind perceiving them.*" *('Principles' § 3.)* (B.)

[2]) „*As to what is said of the absolute existence of unthinking things without any relation to their being perceived, that is to me perfectly unintelligible; their 'esse' ist 'percipi', nor is it possible they should have any existence out of the minds or thinking things which perceive them.*" *(A. a. O.)* „*The absolute existence of unthinking things are words without a meaning, or which include a contradiction.*" *(A. a. O. § 24,)* „*Extension, figure, and motion are only ideas existing in the mind, and an idea can be like nothing but another idea.*" *(A. a. O. § 9.)*

dern dem sie die Gestalt und Bestimmtheit eines Anderen für es haben. Berkeley nimmt auch den Idealismus nicht in diesem subjectiven Sinne, sondern nur, dass Geister es sind, die sich mitteilen (das Andere ist selbst vorstellend), mithin nur 'Gott' es ist, welcher solche Vorstellungen hervorbringe, so dass ebenso die Einbildungen oder Vorstellungen, die mit Selbsttätigkeit überhaupt aus uns erzeugt sind, unterschieden bleiben von jenen, — dem Ansich. 1)

Diese Vorstellung ist eine Einsicht der Schwierigkeiten, die bei dieser Frage vorkommen, und denen Berkeley auf originelle Weise abhelfen wollte. Die Inconsequenz in diesem System hat wieder 'Gott' zu übernehmen, — die Gosse; ihm wird die Lösung des Widerspruchs anheimgestellt. Kurz, bei diesem Idealismus bleibt die gemeine sinnliche Ansicht des Universums und die Vereinzelung der Wirklichkeit, sowie das System der Gedanken und der begrifflosen Urteile vollkommen dasselbe nach wie vorher; es ändert sich schlechthin nichts an dem Inhalt als jene abstracte Form, dass alles 'nur Wahrnehmungen' sind. 2) Solcher Idealismus betrifft bloss den Gegensatz des Bewusstseins und seines Objectes und lässt übrigens die Ausbreitung der Vorstellungen und die Gegensätze des empirischen und mannigfaltigen Inhalts ganz unberührt; und wenn nun gefragt wird, 'was ist denn das Wahre dieser Wahrnehmungen und Vorstellungen', wie vorhin der Dinge, so ist keine Antwort darauf. Es ist ziemlich gleichgültig, ob man eine Ansicht von 'Dingen' oder von 'Wahrnehmungen' habe, wenn das Selbstbewusstsein ein mit Endlichkeiten Erfülltes bleibt; den Inhalt empfängt es auf die gewöhnliche Weise und er ist von der gewöhnlichen Beschaffenheit. Es taumelt in seiner Einzelnheit in den Vorstellungen des ganz empirischen Daseins herum, ohne sonst vom Inhalt etwas zu erkennen und zu begreifen, oder in diesem formalen 'Idealismus' hat die Vernunft keinen eigentümlichen Inhalt.

Auf was sich nun in Ansehung des empirischen Inhalts Berkeley weiter einlässt, woher der Gegenstand seiner Untersuchung ganz psychologisch wird, bezieht sich vornehmlich auf den Unterschied der Empfindungen des Gesichts und Gefühls, auszumitteln, welche Art von Empfindungen dem einen und dem anderen angehören. Diese Art Untersuchungen halten sich ganz an das Erscheinende und unterscheiden nur darin mancherlei; oder das Begreifen kommt bloss bis zu Unterschieden. Es ist allein interessant, dass sie dabei vornehmlich auf den Raum verfallen sind 3) und sich darüber herumstritten, ob wir die Vorstellung der Ent-

---

1) *„All the choir of heaven and furniture of the earth, in a word all those bodies which compose the mighty frame of the world, have not any subsistence without a mind... so long as they are not actually perceived by me or do not exist in my mind or that of any other created spirit, they must either have no existence at all, or else subsist in the mind of some Eternal Spirit." (A. a. O. § 6.) „But whatever power I may have over my own thoughts, I find the ideas actually perceived by sense have not a like dependence on my will; when in broad daylight I open my eyes, it is not in my power to choose whether I shall see or no, or to determine what particular objects shall present themselves to my view, and so likewise as to the hearing and other senses. The ideas imprinted on them are not creatures of my will; there is therefore some other Will or Spirit that produces them." (A. a. O. § 29.)* (B.)

2) *Schopenhauer: „Diese sehr richtige und tiefe Einsicht macht aber auch eigentlich Berkeley's ganze Philosophie aus: er hatte sich daran erschöpft." (2 : 11.)* (B.)

3) *Vornehmlich. Denn „die Zeit, auf die" nach Kant (4 : 122) „Berkeley nicht Acht hatte," wird z. B. § 98 der Abhandlung über die Principien der menschlichen Erkenntnis besprochen.* (B.)

fernung und so fort, kurz alle Vorstellungen, die sich auf den Raum beziehen, durch's Gesicht oder Gefühl erhalten. Der Raum ist eben dieses sinnliche Allgemeine, dieses in der Einzelnheit selbst Allgemeine, was bei empirischer Betrachtung der empirischen Zerstreuung zum Denken einladet und führt (denn es ist selbst der Gedanke), und womit eben dieses sinnliche Wahrnehmen und Räsonnieren über die Wahrnehmung in seinem Tun verwirrt wird, und da es hier einen gegenständlichen Gedanken hat, eigentlich zum Denken oder Haben eines Gedankens eingeladen würde, aber damit nicht fertig werden kann, weil es ihm um den Gedanken oder Begriff nicht zu tun ist, und es schlechthin nicht zum Bewusstsein des Wesens kommen kann. Als einen Gedanken denken sie nichts, sondern als ein Æusseres, dem Gedanken Fremdes.

2. *Hume.*

Es ist hier der Hume'sche Skepticismus anzufügen, der mehr sich historisch merkwürdig gemacht hat, als er an sich ist; seine historische Merkwürdigkeit besteht darin, dass Kant eigentlich den Anfangspunkt seiner Philosophie von ihm nimmt. [1])

David Hume wurde 1711 zu Edinburg geboren und ist 1776 zu London gestorben. Er lebte in Edinburg als Bibliothekar; dann war er Gesandtschaftssecretär in Paris, wie er denn überhaupt lange Zeit in diplomatischen Verhältnissen lebte. In Paris lernte er Jean Jacques Rousseau kennen und lud ihn nach England

---

[1]) *Kant im Jahre 1783: „Ich gestehe frei, die Erinnerung des David Hume war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach und meinen Untersuchungen im Felde der speculativen Philosophie eine ganz andere Richtung gab." (4 : 8.) „Wie ist es möglich, sagte der scharfsinnige Mann, dass, wenn mir ein Begriff gegeben ist, ich über denselben hinausgehen und einen anderen damit verknüpfen kann, der in jenem gar nicht enthalten, und zwar so, als wenn dieser notwendig zu jenem gehöre?" (4 : 25.) Hume in his 'Enquiry': „The mind can never possibly find the effect in the supposed cause by the most accurate scrutiny and examination. For the effect is totally different from the cause, and consequently can never be discovered in it." Fr. Staudinger im Jahre 1900: „Der Causalgedanke ist in seinem Kerne (sic) nichts als die Festhaltung der identischen Beziehung trotz der Verschiedenheit der Merkmale." ('Kantstudien' 4 : 175.) Kant im Jahre 1762: „Die Welt ist voll unerweislicher Urteile." (2 : 68.) 1763: „Wie soll ich es verstehen, dass weil etwas ist, etwas Anderes sei?" (2 : 104; vgl. 4 : 5.) 1766: „Wie etwas könne eine Ursache sein oder eine Kraft haben, ist unmöglich jemals durch Vernunft einzusehen; diese Verhältnisse müssen lediglich aus der Erfahrung genommen werden." (2 : 378.) 1781: „Daher sind auch alle Versuche, den Satz des zureichenden Grundes zu beweisen, nach dem allgemeinen Geständnisse der Kenner vergeblich gewesen." (3 : 518.) Ego: dass sich wirkliche Einheit gründlich und wirksam oder ursächlich unterscheidet, an sich zu Grund und Ursache nicht ohne Folgen und Wirkungen zergeht, damit sich das Verlassen des Anfangs als eine Annäherung zum Princip erweise, dass Beweisen oder Ableiten und Zurückführen oder Erklären die Identität des Denkbaren und Denkenden differenzieren, damit sich die Differenz zur begreiflichen und begreifenden Identität aufheben könne, — dass dieses Wirkliche und Wahre oder Vernünftige als einseitige Beweisbarkeit oder Erklärlichkeit selbstverständlich nicht zu erhalten ist, eben weil das Wahre und Wirkliche in der Verkehrung beharrt, — das hat Kant ebensowenig wie Hume jemals bedacht und ausgesprochen.* (B.)

ein, doch Rousseau's ungeheueres Misstrauen entzweite sie bald.[1]) Hume ist mehr berühmt als Geschichtschreiber als durch seine philosophischen Werke.[2]) Er schrieb A Treatise on human nature'[3]), III Vols 1739, übersetzt von Jacob, Halle 1790, 8; ferner 'Essays and Treatises on several subjects', II Vols (Vol. I. containing 'Essays moral, political and literary', zuerst gedruckt Edinburg, 1742; Vol. II. containing an 'Enquiry concerning human understanding', eine Umarbeitung des Treatise, zuerst besonders gedruckt London 1748, 8). In seinen 'Versuchen', die ihn nach der philosophischen Seite am berühmtesten gemacht haben, hat er philosophische Gegenstände wie ein gebildeter, denkender Weltmann behandelt, nicht in einem systematischen Zusammenhang, auch nicht in dem Umfange, den seine Gedanken eigentlich hätten gewinnen können; vielmehr hat er in einigen Abhandlungen nur besondere Seiten herausgenommen.

Die Hauptsache in seiner Philosophie ist kurz zu erwähnen. Er geht unmittelbar von dem Locke-Bacon'schen Standpunkte der Philosophie aus, welcher unsere Begriffe aus der 'Erfahrung' schöpft, und sein Skepticismus hat ebenso den Berkeley'schen Idealismus zum Gegenstande. Die Fortbildung in Ansehung des Gedankens ist die: Berkeley lässt alle Begriffe stehen; in Hume hat sich der Gegensatz des Sinnlichen und Allgemeinen gereinigt[4]) und schärfer ausgesprochen,

---

1) „*Hume began by describing Rousseau as a man whose modesty proceeded from ignorance of his own excellence, and ended by declaring him to be the blackest and most atrocious villain beyond comparison that then existed in the world.*" *James McCosh, 'The Scottish Philosophy': New York 1875 p. 129.* (B.)

2) *Schopenhauer: „Aus jeder Seite von David Hume ist mehr zu lernen als aus Hegels, Herbarts und Schleiermachers sämtlichen philosophischen Werken zusammengenommen!" (2 : 685.)*

3) „*By far the most important of all his philosophical works." (McCosh a. a. O. S. 121.) Kant: „Der berühmte David Hume... hielt sich vornehmlich bei dem Grundsatze der Causalität auf." (3 : 505; vgl. 4 : 5.) „Wenn er, wie es doch auch fast überall geschieht, die Gegenstände der Erfahrung für Dinge an sich selbst nahm." (5 : 56.) „Hätte er unsere Aufgabe in ihrer Allgemeinheit vor Augen gehabt, so hätte er eingesehen, dass es nach seinem Argumente auch keine reine Mathematik geben könnte, vor welcher Behauptung ihn dann sein guter Verstand schon bewahrt hätte." (3 : 46; vgl. 4 : 20.) „Da würde er z. B. den Grundsatz der 'Beharrlichkeit' als einen solchen gefunden haben, der ebensowohl als der der Causalität die Erfahrung anticipiert." (3 : 509.) Hume in his Treatise: „The idea of substance, as well as that of a mode, is nothing but a collection of simple ideas that are united by the imagination." (Green and Grose 1 : 324.) „We have therefore no idea of substance." (1 : 518.) „I never can catch myself." (1 : 534.) „The identity we ascribe to the mind of man, is only a fictitious one." (1 : 540.) „In a perpetual flux and movement." (1 : 534.) „Geometry, though it much excels both in universality and exactness, the loose judgments of the senses and imagination, yet it never attains a perfect precision and exactness." (1 : 373.) Hume in his Enquiry: „The chief objection against all abstract reasonings is derived from the ideas of space and time, ideas which in common life and to a careless view, are very clear and intelligible, but when they pass through the scrutiny of the profound sciences, — and they are the chief object of these sciences, — afford principles that seem full of absurdity and contradiction." (Section XII, part II.) — Ego: Kant hatte wohl das frühere und ausführlichere Werk gar nicht, und das kürzere spätere Werk nur flüchtig, gelesen; es fragt sich sogar, ob er seinen kritischen Gedanken wohl eigentlich bei Hume geholt hat.* (B.)

4) „*I rather restore the word idea to its original sense, from which Mr Locke had perverted it in making it stand for all our perceptions." ('Treatise', Green and Grose 1 : 312, note.)*

indem er das Sinnliche als leer an Allgemeinheit bestimmt. Berkeley machte diesen Unterschied nicht, ob in seinen Empfindungen notwendiger Zusammenhang sei oder nicht. Vorher war die Erfahrung eine Vermischung davon. Alle unsere Vorstellungen, sagt nun Hume, sind teils Impressionen, d. h. sinnliche Empfindungen, teils Begriffe oder Ideen; die letzteren sind derselbe Inhalt als jene, nur weniger stark und lebhaft.[1] Alle Gegenstände der Vernunft sind somit entweder Beziehungen der Begriffe, wie die mathematischen Sätze, oder Tatsachen der Erfahrung. Indem Hume diese zum Inhalt macht, verwirft er natürlich die angeborenen Ideen.[2]

Indem Hume dann dies, was man unter die Erfahrung subsumiert, näher betrachtet, findet er darin Verstandeskategorien und besonders die Bestimmung des Allgemeinen und der allgemeinen Notwendigkeit; am meisten hat er die Kategorie von Ursach und Wirkung betrachtet und in ihr das Vernünftige gesetzt, indem die Notwendigkeit besonders in diesem Causalitätsverhältnisse enthalten ist. Hier vollendete nun Hume den Lockeanismus, indem er consequent darauf aufmerksam gemacht hat, dass, wenn man sich auf diesem Standpunkt hält, die Erfahrung zwar die Grundlage ist von dem, was man weiss, die Wahrnehmung selbst alles enthält, was geschieht, dass aber in der Erfahrung nicht enthalten sind noch uns 'gegeben' werden die Bestimmungen der 'Allgemeinheit' und 'Notwendigkeit'. So hat Hume die Objectivität, oder das Anundfürsichsein der Gedankenbestimmungen aufgehoben. Unsere Ueberzeugung von einer Tatsache beruht auf Empfindung, Gedächtnis und den Schlüssen aus dem Causalzusammenhang, d. h. dem Verhältnis von Ursach und Wirkung. Die Kenntnis dieser Causalverbindung entsteht nicht aus Schlüssen a priori, sondern lediglich aus Erfahrung, und wir schliessen, indem wir ähnliche Folgen von ähnlichen Ursachen erwarten, aus dem Princip der 'Gewohnheit' der Verknüpfung verschiedener Erscheinungen, d. h. aus dem Princip der Association der Vorstellungen.[3] Es giebt daher keine Erkenntnis ausser der Erfahrung, keine Metaphysik.[4]

Der einfache Gedanke ist eigentlich dieser, dass wir nach Locke den Begriff

---

[1] *„All the perceptions of the human mind resolve themselves into two distinct kinds, which I shall call impressions and ideas. — Those perceptions which enter with most force and violence we may name impressions, and under this name I comprehend all our sensations, passions and emotions, as they make their first appearance in the soul; by ideas I mean the faint images of these in thinking and reasoning." ('Treatise' 1: 311.)*

[2] *„For what is meant by 'innate'? If innate be equivalent to 'natural', then all the perceptions and ideas of the mind must be allowed to be innate or natural, in whatever sense we take the latter word." ('Inquiry', section II, note.)*

[3] *„Custom, then, is the great guide of life; it is that principle alone which renders our experience useful to us." — „We have no argument to convince us, that objects which have in our experience been frequently conjoined, will likewise in other instances be conjoined in the same manner; and nothing leads us to this inference but 'custom', which it is indeed difficult to resist, but which like other instincts may be fallacious and deceitful." (Hume in his 'Enquiry'.)*

[4] *„When we run over libraries persuaded by such principles, what havoc must we make! If we take in our hand any volume of divinity or school-metaphysics, for instance, let us ask: Does it contain any abstract reasoning concerning quantity or number? No. Does it contain any experimental reasoning concerning matter of fact and existence? No. Commit it then to the flames, for it can contain nothing but sophistry and illusion." ('Enquiry', the end.)*

von Ursache und Wirkung, also von notwendigem Zusammenhang, aus der Erfahrung erhalten sollen, allein die Erfahrung, als sinnliche Wahrnehmung, keine Notwendigkeit, keinen Causalzusammenhang enthält. Denn in dem, was wir so bestimmen, ist dasjenige, was wir eigentlich wahrnehmen, nur, dass jetzt etwas geschieht und dann etwas darauf folgt. Die unmittelbare Wahrnehmung bezieht sich nur auf einen Inhalt von Zuständen oder Dingen, die nebeneinander und nacheinander vorhanden sind, aber nicht auf das, was wir Ursach und Wirkung heissen; in der Succession der Zeit ist also keine Beziehung von Ursach und Wirkung, folglich auch keine Notwendigkeit. Wenn wir sagen, der Druck des Wassers sei die Ursache des Umsturzes dieses Hauses, so ist das keine 'reine Erfahrung'. Wir haben da nur das Wasser gesehen hierher drücken oder sich bewegen, und dann das Haus umfallen u. s. f. Die Notwendigkeit ist also nicht durch die Erfahrung bezeugt, sondern wir tragen sie in die Erfahrung hinein; sie ist zufällig von uns erdacht, nur subjectiv. Diese Art von Allgemeinheit, die wir mit der Notwendigkeit verbinden, nennt Hume dann eben 'Gewohnheit'. Weil wir die Folge oft sahen, sind wir 'gewohnt', den Zusammenhang als einen notwendigen anzusehen; die 'Notwendigkeit' ist ihm also eine ganz... 'zufällige' Ideenassociation, die 'Gewohnheit' ist.

Ebenso ist es in Ansehung des 'Allgemeinen'. Was wir wahrnehmen, sind einzelne Erscheinungen, Empfindungen, wo wir sehen, dass dies jetzt so, dann anders ist. Es kann nun auch sein, dass wir dieselbe Bestimmung öfter, vielfach, wahrnehmen. Aber dies ist immer noch weit von der Allgemeinheit entfernt; sie ist eine solche Bestimmung, die uns nicht durch die Erfahrung gegeben ist. Man kann sagen, dass dies eine ganz richtige Bemerkung Hume's ist, wenn man unter 'Erfahrung' die 'äusserliche' Erfahrung versteht. Dass etwas existiert, empfindet die 'Erfahrung', aber so ist noch nicht das Allgemeine in derselben. In der Tat, das sinnliche Sein als solches ist eben dasjenige, was gleichgültig, nicht different auf Anderes gesetzt ist, aber — das sinnliche Sein ist zugleich 'Allgemeines an sich', oder die Indifferenz seiner Bestimmtheit ist nicht seine einzige Bestimmtheit. Indem aber Hume die Notwendigkeit, die Einheit Entgegengesetzter[1], ganz subjectiv in der Gewohnheit sieht, kann man im Denken nicht... tiefer herunterkommen. Die Gewohnheit ist wohl einerseits eine notwendige im Bewusstsein und insofern sehen wir das Princip des Idealismus überhaupt darin, zweitens aber ist diese Notwendigkeit als etwas ganz Gedanken- und Begriffloses vorgestellt.

Diese 'Gewohnheit' findet nun statt sowohl bei unserer Einsicht, die sich auf die sinnliche Natur bezieht, als in Beziehung auf 'Recht' und 'Moralität'. Die rechtlichen und moralischen Begriffe beruhen auf einem 'Instinct', einem subjectiven, aber der Täuschung vielfach unterworfenen, moralischen Gefühl.[2] Skeptischerweise könnte das Gegenteil auch aufgezeigt werden. Von dieser Seite hat nun Hume das Rechtliche, Sittliche, die religiösen Bestimmungen betrachtet und ihre absolute Gültigkeit bestritten. Wenn nämlich vorausgesetzt wird, unsere Erkenntnis 'stammt aus der Erfahrung' und nur was wir daraus haben,

---

[1]) *Als Möglichkeit in doppelter (oder relativ absoluter) Verkehrung, als Einheit der Möglichkeit und Unmöglichkeit, was freilich Hegel nie gesagt hat.* (B.)

[2]) Hume: 'Essays and Treatises on several subjects', Vol. IV, containing an 'Enquiry concerning the principles of morals', Sect. I, p. 4; Appendix I, p. 170.

müssen wir für 'wahr' halten, so finden wir zwar in unserem Gefühl z. B. die 'Empfindung', dass der Mörder, der Dieb u. s. w. bestraft werden müssen, und indem dies auch andere empfinden, wird es allgemein geltend. Aber Hume beruft sich, wie die alten Skeptiker, auf die verschiedenen Meinungen der Völker: bei verschiedenen Völkern und in verschiedenen Zeiten habe Verschiedenes für Recht gegolten.[1] Es giebt deren, die für diesen Fall die Empfindung des Unrechts bei'm Diebstahl nicht haben, z. B. die Lakedämonier, die sogenannten 'unschuldigen' Völker der Südsee-Inseln. Was als unsittlich, schändlich, irreligiös bei einem Volke gilt, gilt bei anderen Völkern nicht dafür. Indem also dergleichen auf Erfahrung beruht, macht ein Subject 'diese' Erfahrung, findet z. B. in seinem religiösen Gefühl 'diese' Bestimmung für 'Gott'; ein anderes Subject macht darüber 'andere' Erfahrungen. 'Wir' haben die Gewohnheit 'dies' für Recht und sittlich gelten zu lassen; andere haben 'andere' Gewohnheiten. Wenn daher die Wahrheit auf Erfahrung beruht, kommt die Bestimmung von Allgemeinheit, von Anundfürsichgelten u. s. f. wo anders her, ist nicht durch die Erfahrung gerechtfertigt. Hume hat denn also diese Art von Allgemeinheit, so wie die Notwendigkeit, mehr nur für 'subjectiv' erklärt, nicht für objectiv existierend, denn die Gewohnheit ist eben eine 'subjective Allgemeinheit' der Art. Dies ist eine wichtige und scharfsinnige Bemerkung in Beziehung auf die als Erkenntnisquell angenommene Erfahrung, — und von diesem Anfange ist nun die kantische Reflexion ausgegangen.[2]

Hume ('Essays and Treatises on several subjects', Vol. III, Sect. 8. 11) hat dann seinen Skepticismus weiter ausgedehnt auf die Begriffe und Lehren von der Freiheit und Notwendigkeit, auf die Beweise vom Dasein Gottes, und in der Tat hat hier der Skepticismus ein weites Feld. Solchem Räsonnieren aus Gedanken und Möglichkeiten lässt sich auch wieder ein anderes Räsonnieren entgegenstellen, und es ist keines besser als das andere. Was auf metaphysischem Wege über 'Unsterblichkeit', 'Gott', 'Natur' u. s. f. festgesetzt werden soll, entbehrt eines solchen eigentlichen 'Grundes', wie angegeben wird, dass es auf solchem beruhe, denn die Schlüsse, womit man beweist, sind subjectiv gebildete Begriffe. Wo nun aber eine Allgemeinheit ist, da liegt sie nicht in der Sache, sondern ist nur eine subjective Notwendigkeit, die eben blosse Gewohnheit ist. Das Resultat, was dem Hume daraus entspringt, ist so notwendig eine Verwunderung über den Zustand der menschlichen Erkenntnis, ein allgemeines Misstrauen und eine skeptische Unentschiedenheit — was nun freilich nicht

---

[1] Buhle: 'Geschichte der neueren Philosophie' Band V, Abt. 1, SS. 230—231; cf. Hume, l. l. Vol. III, Sect. XII, P. II, p. 221; Vol. IV, 'An Enquiry' etc., Sect. IV, 62—65: 'A dialogue', pp. 235—236 etc. etc.

[2] *Kant an Garve den 21. Sept. 1798: „Die Antinomie der reinen Vernunft war es, welche mich aus dem dogmatischen Schlummer zuerst aufweckte und zur Kritik der 'Vernunft selbst hintrieb." (Vgl. 4 : 86.) Kant für sich: „Ich sah anfänglich diesen Lehrbegriff nur in einer Dämmerung. Ich versuchte es ganz ernstlich, Sätze zu beweisen und ihr Gegenteil, nicht um eine Zweifellehre zu errichten, sondern (weil ich eine Illusion des Verstandes vermutete) zu entdecken, worin sie stäke. Das Jahr 69 gab mir grosses Licht." (Vierte 'Reflexion' im zweiten Bande bei Benno Erdmann.) Ego: ist dieses Licht das Hume'sche gewesen? Jedenfalls ist in demselben die Lösung der Antilogien für Kant 'jenseits' des menschlichen Verstandes gefallen und also etwas geblieben, worüber sein eigener Verstand nach wie vor im Unklaren war.* (B.)

viel ist. Den Zustand der menschlichen Erkenntnis über den sich Hume verwundert, bestimmt er näher so, dass darin ein Widerstreit zwischen Vernunft und Instinct sei; dieser Instinct aber, der vielerlei Vermögen, Neigungen u. s. f. umfasst, täusche auf mannigfaltige Weise, und die Vernunft zeigt dies auf. Auf der anderen Seite aber ist sie leer, ohne eigenen Inhalt und eigentümliche Principien, und wenn es um einen Inhalt zu tun ist, muss sie sich an jene Neigungen halten. Die Vernunft hat so in sich kein Criterium, die Widerstreite zwischen den einzelnen Trieben und zwischen ihr und den Trieben zu entscheiden. Es tritt so überhaupt alles in der Form eines unvernünftigen, ungedachten Seins auf; das an sich Wahre und Rechte ist nicht im Gedanken, sondern in Form eines 'Triebes', einer 'Neigung'.

B. SCHOTTISCHE PHILOSOPHIE.

Bei den Schottländern hat sich dagegen etwas Anderes aufgetan, und sie sind die ersten Gegner Hume's, während wir in der deutschen Philosophie an Kant einen anderen Gegner Hume's zu erkennen haben.[1]) Zu jenen gehören viele Philosophen; das englische Philosophieren ist jetzt auf Edinburg und Glasgow in Schottland beschränkt, wo eine Menge von Professoren aufeinander gefolgt sind. Was sie dem Hume'schen Skepticismus entgegensetzten, ist eine innere unabhängige Quelle der Wahrheit für das Religiöse, Sittliche. Dieses trifft mit Kant zusammen, der auch der äusserlichen Wahrnehmung eine innere Quelle entgegensetzt; diese hat aber bei Kant eine ganz andere Form als bei den Schotten. Diese innere, unabhängige Quelle ist bei ihnen nicht das 'Denken', die 'Vernunft' als solche, sondern der Inhalt, der aus diesem Inneren zustandekommt ist 'concreter' Art, erfordert für sich auch äusserlichen Stoff der Erfahrung. Das sind populare Grundsätze, die einerseits der Æusserlichkeit der Erkenntnisquelle, andererseits der Metaphysik als solcher, dem für sich abstracten Denken oder Räsonnieren, entgegengesetzt sind. Diese Seite des räsonnierenden Verstandes hat sich auf Moral und Politik gelegt, Wissenschaften, die von deutschen, französischen und vornehmlich schottischen Philosophen sehr ausgebildet worden sind; sie haben die Moral als 'gebildete' Menschen betrachtet, und versucht, die moralischen Pflichten unter ein Princip zu bringen. Viele von ihren Schriften sind in's Deutsche übersetzt; mehrere über Moral z. B. von Garve, der auch Cicero 'De Officiis' übersetzte, und sie sind in der Weise Cicero's geschrieben, wenn dieser sein „Insitum est a natura" ausspricht. Dieses moralische Gefühl und der gemeine Menschenverstand werden hierauf bei einer ganzen Reihe von Schotten, wie Thomas Reid, Oswald, Beattie und andere, allgemein die Principien, und sie haben auf diesem Wege oft feine Bemerkungen gemacht; 'speculative Philosophie' aber verschwindet damit ganz bei ihnen. Bei diesen schottischen Philosophen hat sich besonders die Wendung vorgefunden, dass sie auch versucht haben, das Princip des Erken-

---

[1]) McCosh: *„Kant laboured to oppose the scepticism of the Scotchman, but introduced a more subtle and perilous scepticism than that which he sought to overthrow." (A. a. O. S. 143.) „Hegel's system (indeed) became the reductio ad absurdum of the whole method of procedure inaugurated by Kant." (S. 306.) „All the contradictions which the Kantians, Hegelians, and Hamiltonians are so fond of discovering between our intuitive convictions, will vanish if we but carefully inquire into the nature of those convictions." (S. 447.)*

nens bestimmt anzugeben; im Ganzen aber gehen sie auf dasselbe hinaus, was auch in Deutschland als das Princip aufgefasst ist. Als Grund der Wahrheit haben sie nämlich die sogenannte 'gesunde Vernunft', den 'allgemeinen Menschenverstand' (sensus communis) aufgestellt. Hauptformen sind folgende, da jeder immer eine eigene Wendung hat.

1. *Thomas Reid.* [1])

Thomas Reid, 1710 geboren, ist als Professor zu Glasgow 1796 gestorben; er stellte das Princip des 'Gemeinsinns' auf. [2]) Er hat untersucht [3]), was die Principe des Erkennens seien, und seine Vorstellung ist diese, a) dass es gewisse unbewiesene und unerweisliche Grundwahrheiten gebe, welche der Gemeinsinn erzeuge und als unmittelbar-entscheidend und entschieden anerkenne. Das ist also ein 'unmittelbares' Wissen; darin ist eine innere, unabhängige Quelle gesetzt, die hiermit der geoffenbarten Religion entgegengesetzt ist. b) Diese unmittelbaren Wahrheiten bedürfen keiner Stütze künstlicher Wissenschaft, noch unterwerfen sie sich ihrer Kritik; durch Philosophieren können sie nicht kritisiert werden. c) Die Philosophie hat selbst keine andere Wurzel als eine unmittelbare, durch sich selbst einleuchtende Wahrheit; was solchen Wahrheiten widerspricht, ist für sich selbst falsch, widersprechend und lächerlich. Dieses gilt für Erkenntnis und d) Sittlichkeit. Sittlich handle das Individuum, wenn es nach vollständigen Principien der Vollkommenheit des Ganzen und seiner eigenen erkannten Pflicht handle.

2. *James Beattie.*

James Beattie, 1735 geboren, war Professor der Moral zu Edinburg und Aberdeen, und starb 1802. Er macht ebenfalls den Gemeinsinn zur Quelle alles Erkennens; der Gemeinsinn des schlichten Menschenverstandes heisst die Quelle aller Sittlichkeit, aller Religion und aller Gewissheit. [4]) Zum Zeugnis äusserer

---

[1]) *„The fit representative of the Scottish philosophy." (James McCosh a. a. O. S. 192.) Reid: „It is genius, not the want of it, that adulterates philosophy." (A. a. O. S. 193.)* (B.)

[3]) *McCosh: „He is constantly opposing 'common sense' to reason and philosophy, whereas he admits elsewhere,... that philosophy has no other root but the principles of common sense." (A. a. O., S. 222.) „It is not easy to determine to what the appeal is ultimately to be in the philosophy of Reid. It is to common sense, but in what signification? Because it is 'sense'? Or because it is so constituted as to discern objects and truth? Or because it is common to all men? Or because we must trust to it whether we will or no? It is not easy to ascertain what would have been Reid's, or even Hamilton's, answers to these questions." (A. a. O., SS. 222. 223)* (B.)

[3]) *In an „Inquiry into the human mind on the principles of common sense", published in the year 1763.* (B.)

[4]) *Hume had published his Inquiry in 1764; Beattie followed in 1770 with the 'Essay on the nature and immutability of truth in opposition to sophistry and scepticism'. McCosh: „Beattie, it may be acknowledged, stands higher as a poet than as a philosopher; some of his poems are in the first rank of their kind." (A. a. O. S. 232.) „He argues that if Berkeley's doctrine were true, we should not run out of the way of threatened danger and delights to point out some petty incongruities in Hume; but we see at once that he is not able to meet him face to face and to wrestle with him." (S. 238.)*

Sinne muss die Bestätigung des Gemeinsinns hinzukommen. Wahrheit ist, was mich die Beschaffenheit meiner Natur zu glauben nötigt.[1]) 'Glaube' heisst bei gewissen Wahrheiten Ueberzeugung, bei wahrscheinlichen Beifall. Die gewisse Wahrheit wird durch Beweise erkannt. Solche Ueberzeugungen als ganz gewiss seien die Grundlage zu Handlungen.

3. *James Oswald.*

James Oswald († 1793), ein schottischer Geistlicher, gebraucht[2]) den Ausdruck, dass wir solche Grundsätze als 'Tatsachen' in uns finden; das Dasein des göttlichen Wesens 'ist' (nach ihm) schlechthin 'Tatsache', über alles Räsonnement und allen Zweifel schlechthin erhaben und für den sittlichen Gemeinsinn unmittelbar gewiss.[3]) Es ist dasselbe, was in Deutschland auch zu jener Zeit als Princip gesetzt ist: eine innere Offenbarung, ein Wissen vom Gewissen, besonders von Gott und seinem Sein.

4. *Dugald Stewart.*

Dahin gehören auch Dugald Stewart (1753—1828), Edward Search, Ferguson (1723—1816), Hutcheson (1694—1746), die meist über Moral geschrieben haben. Auch der Staatsœkonom Adam Smith (1723—1790) ist in diesem Sinne Philosoph und der bekannteste von ihnen.[4]) Diese schottische Philosophie wird jetzt in Deutschland als etwas Neues ausgegeben; es ist eine Popularphilosophie, die freilich einerseits das grosse Recht hat, im Menschen, in seinem Bewusstsein die Quelle für das aufzusuchen, was ihm überhaupt gelten soll, die Immanenz dessen, was für ihn Wert haben soll. Der Inhalt ist zugleich concreter Inhalt; er ist insofern der eigentlichen Metaphysik, dem Herumirren in abstracten Verstandes-

---

[1]) *He starts the question: „By what criterion shall we know a sentiment of nature from a prejudice of education, a dictate of common sense from the fallacy of an inveterate opinion?" And „he takes that for an ultimate principle which forces our belief by its own intrinsic evidence, and which cannot by any reasoning be rendered more evident." (McCosh, p. 237.)* (B.)

[2]) *In 'An appeal to common sense in behalf of religion', the first volume of which appeared at Edinburgh in 1766 and reached a second edition in 1768; the second volume was published in 1772.* (B.)

[3]) *McCosh: „One feels it a dreary task to go through his platitudes; — Oswald cannot be represented as grappling with the deeper problems of metaphysics." (A. a. O., S. 230.) In 1774 Joseph Priestley published 'An examination of Reid's Inquiry, Beattie's Essay, and Oswald's Appeal', and speaking of „a set of pretended philosophers of whom the most conspicuous and assuming is Reid," he says of Oswald that he wonders how his performance should have excited any other feeling but that of contempt. McCosh in his turn says of Priestley's book that we see in it the beginning of the feud which culminated in John Stuart Mill's 'Examination of Hamilton's Philosophy' (p. 220), a book, by the way, which did not appear before 1865.* (B.)

[4]) *McCosh: „His is perhaps the most illustrious name appearing in these sketches." (P. 162.) „His Inquiry into the nature and causes of the wealth of nations," published in 1776, „is the work that made political economy a science" (P. 166.) Yet „in speaking of soil, labour, money, rent, and other external agents there is no searching estimate of the internal motives which impel men to the acquisition and distribution of wealth." (P. 173.) Ego: the fault systematized in Marxism.* (B.)

bestimmungen, entgegengesetzt. Von diesen Schotten scheint Dugald Stewart (1753—1828), der noch lebt [1]), der letzte und unbedeutendste zu sein. [2]) Es ist in ihnen allen im Ganzen derselbe Boden, derselbe Kreis der Reflexion, nämlich eine apriorische Philosophie, aber nicht auf speculative Weise zu suchen. Die allgemeine Vorstellung ihres Princips ist 'der gesunde Menschenverstand'; zu diesem haben sie wohlwollende Neigungen, Sympathie, moralischen Sinn genommen, und von solchen Gründen aus sehr vorzügliche moralische Schriften verfasst. Das ist nun wohl schon ganz gut um bis zu einem gewissen Grade der 'Bildung' zu wissen, was so ungefähr die allgemeinen Gedanken seien, um sie historisch zu erzählen, sich auf Beispiele zu berufen und sie zu erläutern; aber weiter reicht es nicht.

In neueren Zeiten ist diese schottische Philosophie nach Frankreich übergegangen, und der Professor Royer-Collard, jetziger Präsident der zweiten Kammer [3]), so wie sein Schüler Jouffroy [4]), gehen nach ihr von den Tatsachen des Bewusstseins durch gebildetes Räsonnement und Erfahrung zu weiterer Entwickelung fort. — Hieran knüpt sich auch das, was die Franzosen 'Ideologie' nennen; abstracte Metaphysik ist es, insofern es ein Aufzählen und Analysieren der einfachsten Denkbestimmungen ist. Sie werden nicht dialektisch behandelt, sondern aus unserer Reflexion, aus unsern Gedanken wird der Stoff genommen und an diesem werden die Bestimmungen, die darin enthalten sind, aufgezeigt.

C. FRANZÖSISCHE PHILOSOPHIE.

Wir gehen zur französischen Philosophie über. Ihr Verhältnis zur Metaphysik ist, dass, während der Mensch Laie gegen sich selbst ist als Metaphysiker, sie den Laienstand, den politischen, religiösen und philosophischen, aufhebt. Es sind zweierlei Gestalten zu erwähnen, die vornehmlich wichtig sind in Rücksicht auf die Bildung: die französische Philosophie und die 'Aufklärung'. Bei den Engländern sahen wir nun diesen Idealismus entweder formal, als die blosse allgemeine Uebersetzung des Seins in Füranderessein, d. h. in Wahrgenommenwerden, oder das Ansich dieses Wahrgenommenwerdens seien Instincte, Triebe, Gewohnheiten u. s. f., blinde, bestimmte Kräfte, — der Rückgang in das Selbstbewusstsein, das selbst als natürliches Ding erscheint. In jenem ersten Idealismus bleibt die ganze Endlichkeit, Ausbreitung des Erscheinens, des Empfindens, ebenso der Gedanken, bestimmten fixen Begriffe, dieselbe, als in dem unphilosophischen Bewusstsein. Der Hume'sche Skepticismus lässt alles Allgemeine in die Gewohn-

---

[1]) Vorlesungen von 1825—26. (C. L. M.)

[2]) *McCosh: „He looks on a high abstraction with as great a terror as some men do on ghosts." (Sic, p. 282.) „I regret that Stewart should have entered on a criticism of Kant without a deeper acquaintance with his system... And I admit that a further acquaintance with Kant's works would have raised Kant in his estimation, would have kept him from describing his nomenclature as 'jargon' and his philosophy as incomprehensible, from affirming that Kant had thrown no new light on the laws of the intellectual world." (P. 304.)*

[3]) Vorlesungen von 1829—30.

[4]) *Pierre Paul Royer Collard hat 1763—1845 und Théodore Simon Jouffroy 1796—1842 gelebt; in Frankreich sind diese beiden mit Cousin und Maine de Birün zu einer 'psychologischen' Schule gerechnet worden.* (B.)

heiten und Instincte versinken; d. h. er ist ein einfacheres Zusammennehmen der erscheinenden Welt, aber dieses Einfachere, diese Instincte, Triebe und Kräfte sind ebenso ein geistloses unbewegtes bestimmtes Dasein des Selbstbewusstseins. Lebhafter, bewegter, geistreicher ist die französische Philosophie, oder vielmehr sie ist 'das Geistreiche' selbst. Sie ist der absolute Begriff, welcher sich gegen das ganze Reich der bestehenden Vorstellungen und fixierten Gedanken kehrt, alles Fixe zerstört, und sich das Bewusstsein der reinen Freiheit giebt. Dieser idealistischen Tätigkeit liegt die Gewissheit zu Grunde, dass was ist, was als an sich gilt, alles Wesen des Selbstbewusstseins ist, dass weder die Begriffe (einzelne Wesen, die das wirkliche Selbstbewusstsein regieren) von Gut und Böse, noch von Macht, Reichtum, noch die fixen Vorstellungen des Glaubens von Gott und seinem Verhältnisse zur Welt, seiner Regierung und wieder der Pflichten des Selbstbewusstseins gegen ihn, — dass dieses alles keine an sich seiende Wahrheit ist, die ausser dem Selbstbewusstsein wäre. Alle diese Formen, das reale Ansich der wirklichen Welt, das Ansich der übersinnlichen Welt, heben sich also in diesem seiner selbst bewussten Geiste auf. Er hält nicht nach der ehrlichen Weise auf sie, welche diese Vorstellungen, wie sie einmal eben sind, gelten lässt und sie für wahr annimmt, für unabhängig und frei ausser dem Selbstbewusstsein verehrt, sondern spricht 'geistreich' von ihnen, d. h. dass das Selbstbewusstsein durch seine Tätigkeit erst etwas daraus macht, und zwar etwas anderes als wofür sie sich unmittelbar geben, und ihm nur das 'geistreiche' Verhalten, eben diese Formation und Bewegung durch sein Selbstbewusstsein gilt und sein Interesse ist. Es ist der Charakter des Begriffes in seiner Wirklichkeit, was diesem 'alles einsehenden und begreifenden' Selbstbewusstsein das Wesen ist oder gilt.

Es ist nun zu sehen, wie diesem absolut begreifenden Selbstbewusstsein das Wesen ist. Zunächst ist dieser Begriff so fixiert als nur die negative Bewegung des Begriffes; das Positive, Einfache oder Wesen fällt ausserhalb dieser Bewegung. Es bleibt ihm keine Unterscheidung, kein Inhalt, denn aller bestimmte Inhalt geht in jener Negativität verloren. Dieses leere 'Wesen' ist für uns überhaupt das reine Denken, was die Franzosen 'être suprême' nennen, oder gegenständlich als seiend vorgestellt, dem Bewusstsein überhaupt gegenüber, 'die Materie'.[1]) Als Materie also, als leere Gegenständlichkeit ist das absolute

[1]) *Schopenhauer: „Wollen die Herren absolut ein Absolutum haben, so will ich ihnen eins in die Hand geben, welches allen Anforderungen an ein solches viel besser genügt als ihre erfaselten Nebelgestalten: es ist die Materie." (1:616.) „Denn wirklich ist die Materie für unsere Erkenntnis bloss das Vehikel der Qualitäten und Naturkräfte, welche als ihre Accidenzien auftreten... Von diesen sämtlichen Qualitäten aber entblösst, bleibt die Materie zurück als das Eigenschaftslose, das 'caput mortuum' der Natur, daraus sich ehrlicherweise nichts machen lässt." (2:372.) Hegel: „Gott als das abstracte 'jenseitige' Wesen, ausserhalb dessen der Unterschied und die Bestimmtheit fällt, ist in der Tat ein blosser Name, ein blosses 'caput mortuum' des abstrahierenden Verstandes." (Enc. S. 153.) Schopenhauer: „die absolute Identität des Subjectiven und Objectiven oder Idealen und Realen zu verkündigen, — alles, was seltene Geister wie Locke und Kant mit unglaublichem Aufwand von Scharfsinn und Nachdenken gesondert haben, nur wieder zusammenzugiessen in den Brei der absoluten Identitat!" (4:116.) „Der Gegensatz zwischen Geist und Materie ist falsch." (5:118.) „Denn beide sind nur Abstractionen. 'Ein' Wesen ist es im Grunde, das sich selbst anschaut und von sich selbst angeschaut wird." (2:28.) „Ich bin nun einmal redlich." (Br. 168.)* (B)

Wesen bestimmt durch den Begriff, der allen Inhalt und Bestimmung zerstört, und nur dieses Allgemeine zu seinem Gegenstande hat; es ist der Begriff, der sich nur zerschlagend verhält, nicht wieder sich ausbildet aus dieser Materie oder reinem Denken oder reiner Substantialität heraus. Wir sehen so hier frei den sogenannten 'Materialismus' und 'Atheismus' auftreten, als das notwendige Resultat des reinen begreifenden Selbstbewusstseins. Einesteils geht in dieser negativen Bewegung alle Bestimmung zugrunde, die den Geist als ein Jenseits des Selbstbewusstseins vorstellt, und vornehmlich alle Bestimmungen in ihm, auch diejenigen welche ihn als Geist aussagen, wesentlich alle Vorstellungen des Glaubens von ihm, dem er als ein seiendes Selbstbewusstsein ausser dem Selbstbewusstsein gilt, kurz alles Ueberlieferte, durch Autorität Auferlegte. Es bleibt nur das gegenwärtige wirkliche Wesen, denn das Selbstbewusstsein anerkennt das Ansich nur als ein solches, das für es als Selbstbewusstsein ist, worin es sich wirklich weiss, die 'Materie' und sie als tätig sich in der Vielheit ausbreitend und verwirklichend, die 'Natur'. In der Gegenwart bin ich mir meiner Wirklichkeit bewusst, und consequenterweise findet das Selbstbewusstsein sich selbst als 'Materie', — die Seele als materiell, die Vorstellungen als Bewegungen und Veränderungen im inneren Organe des Gehirns, die auf die äusseren Eindrücke der Sinne folgen. Eine Weise des Seins der Materie ist mithin — Denken. Es vollbringt sich hier eigentlich in diesem Gegenstande im Ganzen als das Letzte die eine spinosistische Substanz, welcher der französische Materialismus als Naturalismus parallel ist; während wir aber diese Kategorie bei Spinosa 'haben' und 'vorfinden', erscheint sie hier als das 'Resultat' der vom Empirismus ausgehenden Abstraction des Verstandes. — Die andere Form der Aufklärung ist dagegen, wenn das absolute Wesen so als ein Jenseits des Selbstbewusstseins gesetzt wird, dass von ihm selbst, von seinem Ansich gar nichts erkannt werde; es führt den leeren Namen 'Gott'. Denn Gott mag 'bestimmt' werden, wie er will, so fallen alle diese 'Bestimmungen' hinweg; er ist gleich X, das schlechthin Unbekannte.[1] Diese Ansicht heisst darum nicht Atheïsmus, erstens weil sie noch den leeren nichts sagenden Namen gebraucht, zweitens weil sie die notwendigen Verhältnisse des Selbstbewusstseins, Pflichten u. s. f. nicht als an und für sich notwendig ausspricht, sondern als notwendig durch die Beziehung auf ein Anderes, nämlich 'das Unbekannte', — ob es gleich zu einem Unbekannten kein positives Verhältnis giebt, als sich als Einzelnes aufzuheben. 'Materie' aber ist es nicht, weil dieses Einfache, Leere, negativ bestimmt ist als nicht seiend für das Selbstbewusstsein. Damit ist aber dasselbe geschehen, denn die Materie ist das Allgemeine, das Fürsichsein als aufgehoben vorgestellt. Aber die wahre Reflexion auf jenes Unbekannte ist ebenso, dass es eben für das Selbstbewusstsein als ein Negatives desselben ist, d. h. Materie, Wirklichkeit und Gegenwart; es ist dieses Negative für mich, dieses ist sein Begriff. Der Unterschied hierin von solchem, das vollkommen etwas Anderes zu sein scheint und worin sich der einen Partei nicht nachsagen liesse, dass das was sie meint dieses sei, ist der Unterschied, der auf dieser letzten Abstraction beruht.[2]

---

[1] *„Deus est incognitum," sagt irgendwo schon Thomas, womit aber dieser Gott 'das bekannte Unerkannte' nennt. Seneca: „nemo novit Deum." (Ep. 31 : 10.)* (B.)

[2] *'Deismus' und 'Materialismus' bilden einen leeren Gegensatz.* (B.)

Weil nun der Begriff bloss in seiner 'negativen' Form vorhanden ist, bleibt die positive Ausbreitung ohne Begriff; sie hat die Form der 'Natur', eines Seienden, wie im Physischen so im Moralischen. Die Erkenntnis der 'Natur' bleibt die gewöhnliche wissenschaftlich unspeculative und ihrem Wesen nach, insofern sie Philosophie sein soll, ein allgemeines Reden, das mit den Worten 'Kräfte', 'Verhältnisse', 'mannigfaltige Verbindungen' sich herumtreibt, aber zu nichts Bestimmtem kommt. Ebenso im Geistigen ist teils die Metaphysik des Geistes so beschaffen, dass diese eben eine besondere Organisation ist, wodurch die Kräfte, welche Empfindung, Wahrnehmung u. s. f. heissen, entstehen, ein langweiliges Gerede, das nichts begreiflich machen kann, die Erscheinungen und Wahrnehmungen aufnimmt und über sie räsonniert, ihr Ansich aber ebenso zu gewissen bestimmten Kräften macht, deren Inneres wir weiter nicht näher kennen. Die Bestimmung und Erkenntnis der moralischen Seite geht ebenso darauf, den Menschen auf seine sogenannten natürlichen Triebe zurückzubringen; das Ansich hat die Form eines Natürlichen, dieses Natürliche heisse nun Selbstliebe, Eigennutz oder wohlwollende Neigung. Man soll der Natur gemäss leben, wird verlangt; diese Natur bleibt aber bei allgemeinen Redensarten und Schilderungen stehen, wie z. B. der Rousseau'sche 'Naturzustand'. Was die 'Metaphysik der Vorstellungen' genannt wird, ist der Locke'sche Empirismus, der ihren Ursprung im Bewusstsein, insofern es einzelnes Bewusstsein ist, aufzuzeigen sucht und aus der Bewusstlosigkeit herausgeboren in die Welt tritt, um als sinnliches Bewusstsein zu lernen. Diese äusserliche Entstehung verwechseln sie mit dem Werden und dem Begriffe der Sache. Wenn man unbestimmt fragt 'Was ist der Ursprung, das Werden des Wassers?', und es wird geantwortet, es komme aus den Bergen heraus, oder vom Regen, so ist dies eine Antwort im Geiste jenes Philosophierens. Kurz, es ist nur das Negative interessant, und von 'dieser' positiven französischen Philosophie kann nicht die Rede sein. Aber jenes Negative selbst gehört eigentlich mehr der Bildung, die uns hier nicht angeht, und auch die 'Aufklärung' gehört dazu. Was in den französischen philosophischen Schriften, die in dieser Rücksicht wichtig sind, bewundernswürdig ist, ist die erstaunliche Energie und Kraft des Begriffes gegen die Existenz, gegen den Glauben, gegen alle Macht der Autorität seit Jahrtausenden. Es ist einerseits merkwürdig der Charakter des Gefühls der tiefsten Empörung gegen alles Geltende, welches dem Selbstbewusstsein ein fremdes Wesen ist, was ohne es sein will, worin es nicht sich selbst findet, eine Gewissheit von der Wahrheit der Vernunft, die es mit der ganzen entfernten Intellectualwelt aufnimmt und ihrer Zerstörung gewiss ist. Der französische Atheismus, Materialismus und Naturalismus hat die Vorurteile alle zerschlagen, und den Sieg davon getragen über die begrifflosen Voraussetzungen und Gültigkeiten des positiv Bestehenden in der Religion, das den Gewohnheiten, Sitten, Meinungen, den rechtlichen und moralischen Bestimmungen und der bürgerlichen Einrichtung vergesellschaftet ist; mit dem gesunden Menschenverstand und einem geistreichen Ernst, nicht frivolen Declamationen, hat er sich gegen den Weltzustand in gesetzlicher Ordnung, gegen Staatsverfassung, Rechtspflege, Regierungsweise, politische Autorität, ebenso gegen Kunst gekehrt.

Die andere Seite aber zu dieser leeren ist die 'erfüllte' Seite. Das Positive sind andererseits sogenannte unmittelbar einleuchtende Wahrheiten des gesunden Menschenverstandes, der nichts enthält als nur diese Wahrheit und Forderung,

sich selbst zu finden, und in dieser Form stehen bleibt. Es entsteht dabei aber das Streben, das Absolute als ein Gegenwärtiges und als Gedachtes zugleich und als absolute Einheit zu erfassen, — ein Bestreben, welches mit Läugnung des Zweckbegriffes sowohl im Natürlichen, also des Begriffes vom Leben, als im Geistigen, des Begriffes vom Geiste [1]) und von Freiheit nur zum Abstractum einer in sich unbestimmten Natur, des Empfindens, des Mechanismus, der Eigensucht und Nützlichkeit kommt. Das ist es dann, was wir an der positiven Richtung der französischen Philosophie werden herauszuheben haben. In ihren Staatsverfassungen sind die Franzosen zwar von Abstractionen ausgegangen, aber als allgemeinen Gedanken, welche das Negative gegen die Wirklichkeit sind; die Engländer entgegengesetzt von concreter Wirklichkeit, dem unförmlichen Gebäude ihrer Verfassung, wie sich denn auch ihre Schriftsteller nicht zu allgemeinen Grundsätzen erhoben haben. Was Luther nur im Gemüt und im Gefühl angefangen, — die Freiheit des Geistes, die ihrer einfachen Wurzel unbewusst nicht sich erfasst, aber doch schon das Allgemeine selber ist, dem aller Inhalt im sich mit sich selbst erfüllenden Gedanken verschwindet, — diese allgemeinen Bestimmungen und Gedanken haben die Franzosen aufgestellt und daran festgehalten: allgemeine Grundsätze, und zwar als die Ueberzeugung des Individuums in ihm selbst. Die Freiheit wird Weltzustand, verbindet sich mit der Weltgeschichte und macht in derselben Epoche; es ist die concrete Freiheit des Geistes, eine concrete Allgemeinheit, es sind Grundsätze über das Concrete, die jetzt an die Stelle der abstracten Metaphysik des Cartesius treten. Bei den Deutschen finden wir Quäkeleien; sie wollen 'auch dies noch' erklärt haben, bringen eine miserable Erscheinung und Einzelnheit herbei. Die Franzosen vom Denken der Allgemeinheit aus, die deutsche Gewissensfreiheit vom Gewissen aus, welches lehrt „Prüfet alles und das Gute behaltet", sind sich aber begegnet oder haben dieselbe Bahn. Nur haben die Franzosen, gleichsam 'gewissenlos', alles geradezu abgemacht und systematisch einen bestimmten Gedanken festgehalten, — das physiokratische System; die Deutschen wollen sich den Rücken frei halten, vom Gewissen her untersuchen, ob sie auch 'dürfen'. Die Franzosen haben 'mit Geist', die Deutschen 'mit Verstand' gegen den speculativen Begriff gekämpft. Wir finden bei den Franzosen ein tiefes allumfassendes philosophisches Bedürfnis, ganz anders als bei den Engländern und Schotten und selbst als bei den Deutschen, voller Lebendigkeit, eine allgemeine concrete Ansicht des Alls, mit voller Unabhängigkeit ebenso von aller Autorität als von aller abstracten Metaphysik. Die Methode ist dabei die, aus der Vorstellung, aus dem Gemüt zu entwickeln; es ist eine grosse Anschauung, die immer das Ganze vor Augen hat und dieses zu erhalten und zu gewinnen sucht.

Dieser gesunde Menschenverstand, diese gesunde Vernunft, mit dem Inhalt genommen aus der Menschenbrust, dem natürlichen Gefühle, hat sich nun gerichtet gegen die religiöse Seite in verschiedenen Momenten, und zwar einerseits und zunächst als französische Philosophie gegen die katholische Religion, die Fesseln

---

[1]) *Schopenhauer: „Geist? Wer ist denn der Bursche und woher kennt ihr ihn?" (4 : 200.) Hegel: „Der Geist ist nur für den Geist." (11 : 276.) Schopenhauer: „Alle Geister sind dem unsichtbar, der keinen hat." (4 : 500.) „Wenn ich mich besinne, so ist es der Weltgeist der zur Besinnung kommen will." (N. 4 : 95.) „Ich bin nun einmal redlich." (Br. 168.)*

des Aberglaubens und der Hierarchie; auf der andern Seite, in matter Gestalt, als deutsche Aufklärung [1]), gegen die protestántische Religion, — insofern sie einen Inhalt hat, den sie aus der Offenbarung, der kirchlichen Bestimmung überhaupt erhalten hat. Die eine Richtung ist gegangen gegen die Form der Autorität überhaupt, die andere gegen den Inhalt. Mit dem Inhalt kann diese Form des Denkens etwa leicht fertig werden, indem sie nicht das ist, was unter 'Vernunft' verstanden, sondern was 'Verstand' genannt werden muss; dem Verstande ist es leicht, gegen die letzte Grundlage dessen, was nur durch Speculation gefasst werden kann, Widersprüche aufzuzeigen. [2]) Der Verstand hat so seinen Maassstab an den religiösen Inhalt angelegt und ihn für nichtig erklärt; der Verstand verfährt gegen eine concrete Philosophie auf dieselbe Weise. Was denn nun von Religion in vielen Theologien jetzt sehr allgemein übrig geblieben ist, ist das, was 'Theismus' genannt wird, Glaube überhaupt; dies ist derselbe Inhalt, der sich auch im — Muhamedanismus findet. Es ist aber bei dieser Richtung des räsonnierenden Verstandes gegen die Religion auch zum Materialismus, Atheismus und Naturalismus fortgegangen. Man soll zwar mit der Begriffsbestimmung des 'Atheismus' nicht leicht umgehen, denn es ist etwas sehr Gewöhnliches, dass man einem Individuum, das mit seinen Vorstellungen über Gott von denen abweicht, die andere haben, einen Mangel an Religion oder gar Atheismus vorwirft. Hier ist es aber in der Tat der Fall, dass diese Philosophie zum Atheismus fortgegangen ist und das, was als das Letzte, Tätige, Wirkende zu fassen ist, als 'Materie', 'Natur' u. s. f. bestimmt hat. Einige Franzosen sind jedoch nicht dahin zu rechnen, z. B. Rousseau; eine Schrift von ihm, 'Glaubensbekenntnis eines Vicars' [3]), enthält ganz den Theismus, den man bei deutschen Theologen finden kann. So ist die französische Metaphysik nicht nur mit Spinosa, sondern auch mit deutscher wolfischer Metaphysik parallel. Andere Franzosen sind ausdrücklich zum Naturalismus fortgegangen; hier ist Mirabeau, dem das 'Système de la Nature' zugeschrieben wird, besonders zu erwähnen. [4])

---

1) *Chr Wolf: „Fecundo lumine fulsit."*

2) *Schelling: „Der bloss reflectierende Verstand begreift nur einfache Reihen, und die Idee als Synthesis Entgegengesetzter, als Widerspruch." (I, 5: 267: vgl. 7: 151 und Heg. Enc. § 214 Anmerkung.)* (B.)

3) 'Émile ou de l'éducation', T. II (Paris 1813, éd. stéréotype), Livre IV, Profession de foi du vicaire savoyard, p. 215 suiv.

4) *„Das (1770 erschienene) zweibändige Buch trug ursprünglich den Namen des schon im Jahre 1760 als Secretär der französischen Akademie verstorbenen Mirabeau auf dem Titel, und zum Ueberflusse war noch eine Skizze über das Leben und die Schriften dieses Mannes vorausgeschickt, welcher sich sicher vor Schrecken noch im Grabe gewälzt haben würde, hätte er ahnen können, dass er für den Verfasser eines solchen Buches gelten solle. Niemand glaubte auch an diese Autorschaft; merkwürdigerweise jedoch kam auch niemand auf den wahren Verfasser, und selbst als es längst feststand, dass dasselbe aus dem gesellig-gelehrten Kreise des Barons Holbach hervorgegangen sei, wollte man die Urheberschaft bald dem Mathematiker Lagrange, der in Holbach's Familie als Hauslehrer gewirkt hatte, bald dem Freigeiste Diderot, dem Meister des Stils, bald einem gemeinschaftlichen Zusammenwirken mehrerer zuschreiben. Seit der Veröffentlichung der literarischen Correspondenz des Barons Grimm unterliegt es keinem Zweifel mehr, dass Holbach selbst der wahre Verfasser ist, obwohl bei der Ausführung einzelner Abschnitte auch der Fachmann Lagrange und der Buchhändler Naigeon, Holbach's und Diderot's literarischer Gehülfe, und Diderot selbst beteiligt war,*

An dem,* was man französische Philosophie genannt hat, repräsentiert durch Voltaire, Montesquieu, Rousseau, d'Alembert, Diderot, und was alsdann als Aufklärung in Deutschland aufgetreten, auch als Atheismus verpönt ist, können wir hiernach drei Seiten unterscheiden: erstens ihre negative Seite, welche ihr am meisten übelgenommen wurde, zweitens die positive, drittens die philosophische, metaphysische.

1. *Die negative Richtung.*

Auch dieser negativen Seite ist, wie allem, ihr Recht zu widerfahren; ihr Substantiales ist der Angriff des vernünftigen Instinctes gegen den Zustand einer Ausartung, ja allgemeinen vollkommenen Lüge, z B. gegen das Positive der verhölzerten Religion. 'Wir' nennen Religion festen Glauben, Ueberzeugung von Gott; ob das Glaube an christliche Lehre sei, davon wird mehr oder weniger abstrahiert. Bei 'diesem' Angriff gegen das Religiöse müssen wir uns aber ganz etwas anderes denken: dieses 'Positive' der Religion ist das 'Negative' der Vernunft. Den religiösen Zustand, mit seiner Macht und Herrlichkeit, der Verdorbenheit der Sitten, der Habsucht, dem Ehrgeiz, der Schwelgerei, vor dem doch Ehrfurcht gefordert wurde, — diesen Widerspruch, der in der Existenz vorhanden war, müssen wir vor Augen haben, wenn wir das Gefühl der Empörung verstehen wollen, das diese Schriftsteller zeigen. Wir erblicken den ungeheuersten Formalismus und Tod, in den die positive Religion, ebenso wie die Bande der menschlichen Gesellschaft, die Rechtseinrichtungen, die Staatsgewalt übergegangen war. Die französische Philosophie ging also auch gegen den Staat; sie hat die Vorurteile und den Aberglauben, besonders die Verdorbenheit der bürgerlichen Gesellschaft, der Sitten der Höfe und der Regierungsbeamten angegriffen, das Schlechte, Lächerliche, Niederträchtige aufgefasst und dargestellt, und die ganze Heuchelei und ungerechte Macht dem Gelächter, der Verachtung, dem Hasse der Welt preisgegeben, und so den Geist und das Gemüt zur Gleichgültigkeit gegen die Idole der Welt und zur Empörung des Gefühls und Geistes dagegen gebracht. Die alten Institutionen, die in dem entwickelten Gefühle selbstbewusster Freiheit und Menschheit keinen Platz mehr und sonst auf gegenseitigem Gemüt und in der Dumpfheit und Selbstlosigkeit des Bewusstseins ihren Grund und Haltung hatten, die dem Geiste, der sie etabliert hatte, nicht mehr entsprachen und nun durch die hervorgegangene wissenschaftliche Bildung auch der Vernunft als etwas Heiliges und Gerechtes gelten sollten, — diesen Formalismus haben jene Philosophen gestürzt. Ihre Angriffe sind teils mit Räsonnement, teils mit Witz, teils mit gesundem Menschenverstand geschrieben und gingen nicht gegen das, was 'wir' Religion nennen: das wurde vielmehr unangetastet gelassen und mit der schönsten Beredsamkeit empfohlen. Diese Seite verhielt sich also nur zerstörend gegen das in sich Zerstörte. Wir haben gut, den Franzosen Vorwürfe über ihre Angriffe der Religion und des Staats zu machen; man muss ein Bild von dem horriblen Zustande der Gesellschaft, dem Elend, der Niederträchtigkeit in Frankreich haben, um das Verdienst zu erkennen, das sie hatten. Jetzt kann die Heuchelei,

---

in dessen nachgelassenem 'Gespräch mit d'Alembert' sich einige auch im 'System der Natur' vorkommenden Stellen finden." (L. Noack, 'Philosophiegeschichtliches Lexikon', Lpz. 1879, S. 397 b.)

die Frömmelei, die Tyrannei, die sich ihres Raubes beraubt sieht, der Schwachsinn können sagen, sie haben die Religion, den Staat und die Sitten angegriffen. Aber welche Religion! Nicht die durch Luther gereinigte, sondern den schmählichsten Aberglauben, das Pfaffentum, die Dummheit, die Verworfenheit der Gesinnung, vornehmlich das Reichtum-Verprassen und Schwelgen in zeitlichen Gütern, beim öffentlichen Elend. Welchen Staat! Die blindeste Herrschaft der Minister und ihrer Dirnen, Weiber, Kammerdiener, so dass ein ungeheures Heer von kleinen Tyrannen und Müssiggängern es für ein göttliches Recht ansahen, die Einnahme des Staats und den Schweiss des Volkes zu plündern. Die Schamlosigkeit, Unrechtlichkeit ging in's Unglaubliche; die Sitten waren nur entsprechend der Verworfenheit der Einrichtungen. Wir sehen Rechtlosigkeit der Individuen in Ansehung des Bürgerlichen und Politischen, ebenso Rechtlosigkeit in Ansehung des Gewissens, des Gedankens.

Was das praktische Staatsleben betrifft, so haben diese Schriftsteller gar nicht an eine 'Revolution' gedacht[1]), sondern wünschten und forderten nur Verbesserungen, aber hauptsächlich subjectiv, — dass die Regierung die Missbräuche abschaffe, rechtschaffene Männer als Minister anstelle. Dergleichen Weisen waren das Positive, von dem sie sprachen, was geschehen solle; den Prinzen sollte eine gute Erziehung gegeben werden, die Fürsten sparsam sein u. s. f. Die französische Revolution ist durch die steife Hartnäckigkeit der Vorurteile, hauptsächlich den Hochmut, die völlige Gedankenlosigkeit, die Habsucht erzwungen worden. Jene Philosophen haben nur einen allgemeinen Gedanken dessen haben können, wie es sein soll, nicht die Weise der Ausführung angeben können. Sache der Regierung wäre es gewesen, Einrichtungen und Verbesserungen in concreter Form zu befehlen; dies hat sie jedoch nicht verstanden. Was die Philosophen gegen diese greuliche Zerrüttung setzten und behaupteten, ist im Allgemeinen, dass die Menschen nicht mehr 'Laien' sein sollten, weder in Bezug auf Religion, noch auf Recht, so dass es im Religiösen nicht eine Hierarchie, eine geschlossene, auserwählte Anzahl von Priestern, und ebenso im Rechtlichen nicht eine ausschliessende Kaste und Gesellschaft sei (auch nicht ein juristischer Stand), in der die Erkenntnis dessen liege und eingeschränkt sei was ewig, göttlich, wahr und recht ist, und den anderen Menschen von dieser anbefohlen und angeordnet werden könne, sondern die Menschenvernunft das Recht habe, ihre Zustimmung und ihr Urteil abzugeben. 'Barbaren' als 'Laien' zu behandeln, ist in der Ordnung, — eben die Barbaren sind' Laien; denkende Menschen aber als 'Laien' behandeln, ist das Härteste. Dieses grosse Menschenrecht der subjectiven Freiheit, Einsicht und Ueberzeugung haben jene Männer heldenmütig mit ihrem grossen Genie, mit Wärme, Feuer, Geist und Mut erkämpft: das eigene Selbst, der Geist des Menschen sei die Quelle für das, was er respectiren solle. Es zeigt sich so in ihnen der.... Fanatismus des abstracten Gedankens. Wir Deutschen sind passiv erstens gegen das Bestehende, haben es ertragen; zweitens,

---

[1]) *Leibniz: „Je trouve que des opinions approchantes s'insinuant peu à peu dans l'esprit des hommes du grand monde, qui règlent les autres et dont dépendent les affaires, et se glissant dans les livres à la mode, disposent toutes choses à la révolution générale dont l'Europe est menacée et achèvent de détruire ce qui reste encore dans le monde des sentiments généreux des anciens Grecs et Romains." (Erdm. 387 a.) Rousseau: „Nous approchons de l'état de crise et du siècle des révolutions." (Émile III.)* (B.)

ist es umgeworfen worden, so sind wir ebenso passiv. Durch Andere ist es umgeworfen worden; wir haben es uns nehmen lassen, haben es geschehen lassen.

Auch Friedrich II schliesst sich in Deutschland an diese Bildung an, in damaligen Zeiten ein seltenes Beispiel. Französische Hofsitten, Opern, Gärten, Kleider waren wohl, aber nicht 'Philosophie' in Deutschland verbreitet; freilich in Form von Geist, Witz, ist doch viel davon unter diese hohe Welt gedrungen und viel Schlechtes und Barbarisches verscheucht worden. Friedrich II, ohne erzogen zu sein in den trübsäligen Psalmen, ohne alle Tage ein Paar auswendig zu lernen, ohne barbarische wolfische Metaphysik und Logik (was fand er in Deutschland anderes als — Gellert?), kannte nun die grossen, obzwar formalen und abstracten, Grundsätze der Religion und des Staats und regierte in seinen Verhältnissen darnach. Es war kein anderes Bedürfnis in seinem Volke vorhanden; man kann nicht verlangen, dass er der Reformator, der Revolutionär desselben hätte werden sollen, da noch kein Mensch Landstände, Œffentlichkeit der Gerichte forderte. Er führte ein, was Bedürfnis war: religiöse Toleranz, Gesetzgebung, Verbesserung der Gerechtigkeitspflege, Sparsamkeit mit der Staatskasse; von dem elenden deutschen Recht ist in seinen Staaten nicht einmal mehr ein Gespenst geblieben. Er stellte den Staatszweck auf und hat damit alle Privilegien, die deutschen particularen Rechte, das bloss positive Recht im Staate über den Haufen geworfen. Es ist albern, wenn die Frömmelei und die falsche Deutschheit jetzt über ihn herfallen, und diese grosse Erscheinung, die so unendlich gewirkt hat, klein machen und gar zur Eitelkeit oder Verruchtheit herabsetzen wollen; was Deutschheit sein soll, muss eine Vernünftigkeit sein.

2. *Die positive Seite.*

Der affirmative Inhalt dieses Philosophierens befriedigt allerdings nicht die Gründlichkeit. Eine Hauptbestimmung in dem, was gelehrt worden ist, sind, wie bei den schottischen Philosophen und wie bei uns, Voraussetzungen von ursprünglichen Gefühlen des Rechts, die der Mensch in sich habe, wie z. B. Wohlwollen und sociale Neigungen, die ausgebildet werden sollen. Die positive Quelle des Wissens überhaupt und des Rechts ist in die Menschenvernunft gesetzt und das allgemeine Bewusstsein des Menschen, den gesunden Menschenverstand, nicht in die Form des Begriffes. Es ist allerdings bewundernswürdig, Wahrheiten in der Form allgemeiner Gedanken ausgesprochen zu sehen, die es unendlich wichtig ist, dass sie 'Vorurteile' des Menschen seien: dass der Mensch in seinem Herzen das Gefühl des Rechts, der Menschenliebe habe, Religion, Glaube nicht erzwungen werde, Verdienst, Talent, Tugend der ware Adel sei u. s. f. Ein Hauptgesichtspunkt, unter den Deutschen vornehmlich, war, was 'die Bestimmung des Menschen' sei, womit man die Natur des Geistes meinte, und allerdings ist über's Geistige auf diese zurückzugehen Aber um diese Natur des Geistes, diese Bestimmung zu finden, wurde auf Wahrnehmung, Beobachtung, Erfahrung zurückgegangen: es gebe solche und solche Triebe. Das sind zwar Bestimmungen in uns selbst; aber wir haben sie deshalb nicht gleich in ihrer Notwendigkeit erkannt. Solcher Trieb ist ohnehin als natürlicher genommen; so ist er hier unbestimmt in sich, seine Begrenzung hat er nur als Moment des Ganzen. In Ansehung der Erkenntnis sind sehr abstracte Gedanken zu finden, —

freilich immer so gut und geistreicher als unsere, — die ihrem Inhalte nach concret sein sollten und auch waren, aber so oberflächlich aufgefasst wurden, dass sie sich auch bald sehr ungenügend für das Abzuleitende zeigen. So: dass die Natur ein Ganzes sei, alles durch Gesetze bestimmt sei, durch ein Zusammenkommen verschiedener Bewegungen, durch eine Kette von Ursachen und Wirkungen und dergleichen; die verschiedenen Eigenschaften, Materien, Verbindungen der Dinge bringen alles hervor. Das sind allgemeine Redensarten, mit denen man Bücher anfüllen kann.

Dahin gehört das 'Système de la Nature', das Hauptbuch, von einem Deutschen, Baron von Holbach, in Paris geschrieben, welcher der Mittelpunkt aller jener Philosophen war. Montesquieu, d'Alembert, Rousseau waren eine Zeit lang in seinem Cirkel; so sehr freilich diese sich gegen das Bestehende empörten, waren sie doch sonst sehr verschieden von einander. Das 'Système de la Nature' wird man bald langweilig finden, weil es sich in allgemeinen Vorstellungen herumwirft, die sich oft wiederholen; es ist kein französisches Buch, denn die Lebhaftigkeit fehlt und die Darstellung ist matt.

Das 'grosse Ganze der Natur' (le grand tout de la nature) ist das Letzte; „Das Universum zeigt nicht anderes als eine unermessliche Sammlung von Materie und Bewegung" (wie bei Descartes), „eine ununterbrochene Kette von Ursachen und Wirkungen, von welchen Ursachen einige unmittelbar unsere Sinne rühren, andere uns unbekannt sind, weil ihre Wirkungen, die wir wahrnehmen, von ihren Ursachen zu entfernt sind. Die verschiedenen Eigenschaften jener Materien, ihre mannigfaltigen Verbindungen und die Wirkungen, welche die Folgen davon sind, machen für uns die 'Wesen' (essences) aus. Aus der Verschiedenheit dieser Wesen entspringen die verschiedenen Ordnungen, Gattungen, Systeme, welche die Dinge einnehmen und deren Totalsumme, das grosse Ganze, das ist, was wir 'Natur' nennen." [1]) Es ist wie was Aristoteles von Xenophanes sagt, er habe so in 's Blaue hineingeschaut, d. h. in das Sein. Alles ist nach Holbach Bewegung: die Materie bewegt sich selbst, das Bier gärt, das Gemüt bewegt sich in den Leidenschaften. [2]) „Die Mannigfaltigkeit der Naturerscheinungen und ihr unaufhörliches Entstehen und Verschwinden hat einzig seinen Grund in der Mannigfaltigkeit der Bewegungen und ihrer Materie." Durch verschiedene Combinationen und Modificationen, durch ein verschiedenes Arrangement entsteht ein anderes Ding. „Die Materien sind entweder geneigt, sich mit einander zu vereinigen, oder sind zu einer Vereinigung unfähig. Hierauf gründen die Physiker 'Anziehung' und 'Abstossung', 'Sympathie' und 'Antipathie', 'Verwandtschaft' und 'Beziehung', die Moralisten 'Hass' und 'Liebe', 'Freundschaft' und 'Feindschaft'." Geist, Unkörperliches, widerspricht der Bewegung, einer Veränderung der Verhältnisse eines Körpers im Raume. [3])

Ein anderes Hauptbuch ist das noch 'gefährlicherere' „De la Nature" von

---

[1]) Buhle: 'Lehrbuch der Geschichte der Philosophie', Teil VIII, SS. 62—63; 'Système de la Nature par Mirabaud' (Londres, 1770), T. I, Chap. 1, p. 10; Chap. 2, p. 28.

[2]) Buhle, 'Lehrbuch der Geschichte der Philosophie', SS. 63—64; 'Système de la Nature', T. I, Chap. 2, pp. 18. 16. 21 et 15.

[3]) Buhle, a. a. O., SS. 64—65. 70; 'Système de la Nature', T. I. Chap. 2, pp. 30—31; Chap. 3, pp. 39—40; Chap. 4, pp. 45—46; Chap. 7, pp. 90—91.

Robinet (1735—1820).[1] Darin herrscht ein ganz anderer, gründlicher Geist; häufig wird man vom tiefen Ernst ergriffen, der sich in dem Menschen zeigt. Er fängt so an: „Es ist ein Gött, d. h. eine Ursache der Phänomene des Ganzen, was wir die Natur nennen. Wer ist Gott? Wir wissen es nicht und sind dazu bestimmt, es für immer nicht zu wissen, in welche Ordnung der Dinge wir auch gestellt seien. Wir können ihn nicht vollkommen erkennen, weil uns immer die Mittel dazu fehlen werden. Wir könnten noch über die Türe unserer Tempel die Worte schreiben, welche man auf dem Altar las, den ihm der Areopag errichten liess: 'Dem unbekannten Gott'."[2] Das ist dasselbe was man heutigestages sagt: Es soll kein Uebergang vom Endlichen zum Unendlichen sein. „Die Ordnung, die im Universum herrscht, ist ebenso wenig der sichtbare Typus seiner Weisheit, als unser Schwachsinn das Bild seiner Intelligenz." Diese erste Ursache aber, Gott, ist nun nach Robinet wirkend, hat die Natur erzeugt, so dass ihm die einzig mögliche Erkenntnis die der Natur ist. „Es giebt nur Eine Ursache. Die ewige Ursache, welche die Begebenheiten eine in die andere, so zu sagen, eingesamt (engrainé) hatte, damit sie unfehlbar nach ihrem Willen auf einander folgten, berührte am Anfang die unendliche Kette der Dinge; durch diesen dauernden Eindruck lebt, bewegt und pflanzt sich (perpétue) das Universum fort. Aus der Einheit der Ursache folgt die Einheit der Tätigkeit, die nicht einmal ein Mehr oder Weniger zuzulassen scheint. Kraft dieses einzigen Actes geschieht alles. Seitdem man die Natur studiert, hat man noch kein abgesondertes Phänomen, noch keine unabhängige Wahrheit gefunden, weil es keine giebt und keine geben kann. Das Ganze erhält sich durch das gegenseitige Entsprechen seiner Teile."[3] Die Tätigkeit der Natur ist Eine, wie Gott Einer ist.

Was nun näher als diese Tätigkeit gefasst wird, ist, dass sich in allem Keime entfalten: überall sind organische Wesen, die sich hervorbringen; nichts ist einzeln, alles ist verbunden, zusammenhängig und in Harmonie. Robinet geht hier die Pflanzen, die Tiere, auch die Metalle, die Elemente, Luft, Feuer, Wasser u. s. w. durch, und sucht von ihnen aufzuzeigen, wie im Lebendigen der Keim sei und wie auch die Metalle in sich organisiert seien. „Das Beispiel des Polypen ist schlagend für das Belebtsein (animalité) der kleinsten organischen Teile, denn der Polyp ist eine Gruppe von versammelten Polypen, deren jeder ein so wahrer Polyp ist als er. Es bleibt bewiesen, dass aus demselben Gesichtspunkte das Lebendige nur aus Lebendigen, das Tier aus kleinen Tieren, jedes bestimmte Tier aus Tierchen derselben Art, ein Hund aus kleinen Hundekeimen, der Mensch aus Menschenkeimen besteht." Zum Beweise führt Robinet in einer 'Recapitulation' an, dass „die tierischen Samen von Samentieren wimmeln."[4] Indem er dann jede eigentlich sogenannte Zeugung an die Mitwirkung beider Geschlechter knüpft, behauptet er, dass jedes Individunm innerlich oder auch

---

1) *Zu vergleichen K. Rosenkranz über „Robinet von der Natur": Michelet's Zeitschrift 'Der Gedanke' 1861, 1: 126—146.* (B.)

2) Βωμοὶ θεῶν ἀγνώστων. *„Invenio plane ignotis dis aras prostitutas, sed attica idololatria est." Tertull. adv. Marc. 1:9; cf. Paus. 1:1. 4, Philostr. v. Apoll. Tyan. 6:3. 5, Apg. 17:23. „Dass der mir unbekannte Gott sich besänftige," heisst es in einem babylonischen Busspsalm.* (B.)

3) Robinet: 'De la Nature' (Troisième édition, Amsterdam, 1766), T. I, P. I, Chap. 3—4, pp. 16—17.

4) *Hier zu vergleichen... Plat. Tim. 91 d.* (B.)

in den äusseren Organen 'Hermaphrodit' sei. Von den Mineralien sagt er: „Ist man nicht gezwungen, als organische Körper alle diejenigen anzusehen, worin man eine solche innere Structur antrifft? Sie setzt durchaus einen Samen, Korner, Keime voraus, deren Entwickelung sie sind." Ebenso soll die Luft ihren 'Keim' haben, der erst zur Wirklichkeit kommt dadurch, dass er sich mit Wasser, Feuer u. s. f. nährt: „Die Duft als Princip ist nur der 'Keim' der Luft; indem sie sich in verschiedenen Graden mit Wasser und Feuer sättigt, wird sie allmählich durch verschiedene Zustände des Wachstums hindurchgehen und wird zuerst Embryo, dann vollkommene Luft sein."[1] Robinet nennt die einfache Form in sich, die substantiale Form, den Begriff, 'Keim'. Obgleich er dieses zu sehr im Sinnlichen nachzuweisen sucht, geht er doch von in sich concreten Principien, der Form an sich selbst, aus.

Vom 'Uebel' und 'Guten' in der Welt spricht er auch. Das Resultat der Betrachtung ist, dass Gutes und Uebel sich die Wage halten; dieses Gleichgewicht mache die Schönheit der Welt aus. Um zu widerlegen, dass des Vorzüglichen in der Welt mehr sei, sagt er, dass alles, worauf wir das Gute reducieren, nur in einem Genuss, einem Angenehmen, einer Befriedigung liege; diesem musse aber ein Bedürfnis, Mangel, Schmerz vorausgehen, dessen Aufhebung die Befriedigung ist.[2] Dies ist nicht nur ein empirisch richtiger Gedanke, sondern er spielt an das Tiefere an, dass alle Tätigkeit nur durch Widerspruch ist.[3]

3. *Idee einer concreten allgemeinen Einheit.*

Das Resultat der französischen Philosophie ist, dass sie darauf drang, eine allgemeine Einheit zu erhalten, doch keine abstracte sondern eine concrete. So setzte schon Robinet eine allgemeine organische Lebendigkeit und gleichförmige Weise des Entstehens; dieses Concrete nannte er Natur, über welche Gott gesetzt wird, aber als 'das Unerkennbare'[4]; alle Prädicate, die von ihm ausge-

---

[1] Robinet: 'De la Nature' T. I, P. II, Chap. 2, pp. 156—157; Chap. 7, pp. 166. 168; Ch. 9—11; Ch. 15, pp 202—203; Ch. 19, p. 217.

[2] Ibidem, T. I, P. I, Chap. 28, p. 138; Chap. 13, p. 70.

[3] *Schopenhauer: „Alle Befriedigung, oder was man gemeinhin 'Gluck' nennt, ist eigentlich und wesentlich immer nur negativ und durchaus nie positiv." (1 : 413.) „Das Gute, d. h. alles Glück und alle Befriedigung, ist das Negative, nämlich das blosse Aufheben des Wunsches und Endigen einer Pein." (5 : 304.) — Damit ist freilich wieder das Wahre verkehrt (weil einseitig) gesagt.* (B)

[4] *Es lässt sich hier bedenken, dass das Einheimische und... Unerkennbare des Göttlichen oder Wahren in Welt und Menschheit, dass 'Immanentismus' und 'Agnosticismus' in der Weise unzertrennlicher Entgegengesetzter die Grund- und Hauptgedanken sind, in denen das speculative Denken der Gegenwart 'differierend identisch' gegen den mittelalterlichen Kirchenglauben hervortritt, die alte Wahrheit auf neue Weise zu sagen — und sie wieder einseitig oder verkehrt zu sagen. Immanentismus und Agnosticismus sind einerseits neue Namen fur die alten Gedanken einer Allgegenwart und Unergründlichkeit Gottes, und andererseits lehrt die Vernunft, dass der wirkliche Geist der Geist dieser Welt ist, um uber dieselbe hinauszugehen und sie in eigener Unendlichkeit aufzuheben, weshalb er sich freilich nicht als ein Endliches oder Bestimmtes erkennen lässt, eben weil er sich in allem erkennt und erkennen lässt. Immanentismus und Agnosticismus sind in neuer Form die alte Selbstentzweiung der Wahrheit und Weisheit zur Einseitigkeit und Torheit, und mit Hegels Logik verglichen sind die 'First Principles' eines Herbert Spencer ein treffendes Beispiel dumm philosophischen Fortschritts.* (B.)

sprochen würden, enthielten Unpassendes. Man muss zugeben, dass grosse Vorstellungen der concreten Einheit vorkommen, den abstracten metaphysischen Verstandesbestimmungen entgegengesetzt, z. B. die Fruchtbarkeit der Natur. Auf der anderen Seite ist aber das Hauptmoment bei diesen Philosophen, dass, was gelten soll, Gegenwart haben und der Mensch bei allem Erkennen dabei sein müsse, indem sie aller jenseitigen Autorität des Staats und der Kirche, in's Besondere dem abstracten Gedanken, der keinen gegenwärtigen Sinn in uns hat, den Krieg machten. Die zwei Bestimmungen sind in aller Philosophie die 'Concretion' der Idee und die 'Præsenz des Geistes' darin; 'mein' Inhalt muss zugleich ein Concretes, Gegenwärtiges sein. Dieses Concrete wurde 'Vernunft' genannt, welche die Edleren dieser Männer mit der grössten Begeisterung und Wärme verfochten; der Gedanke ist zum Panier der Völker erhoben worden, die Freiheit der Ueberzeugung, des Gewissens in mir.[1]) Sie haben dem Menschen gesagt: „In diesem Zeichen wirst du siegen," indem sie nur vor Augen hatten, was im Zeichen des Kreuzes getan worden, zum Glauben, zum Recht, zur Religion gemacht worden war, — indem sie sahen, wie das Zeichen des Kreuzes herabgewürdigt war. Denn in dem Zeichen des Kreuzes hatte die Lüge, der Betrug gesiegt[2]), unter diesem Siegel sich die Institutionen zu aller Niederträchtigkeit verknöchert, so dass dieses Zeichen als der Inbegriff und die Wurzel alles Uebels vorgestellt wurde. Sie haben so in anderer Gestalt die Luther'sche Reformation vollbracht.[3]) Dieses Concrete hatte mancherlei Formen: 'sociale Triebe' im Praktischen, 'Gesetze der Natur' im Theoretischen. Es ist der absolute Trieb vorhanden, einen immanenten Compass in sich zu finden, d. h. im Menschengeiste; für den Menschengeist ist es dringend, solchen festen Punkt zu haben, wenn er einmal in ihm selbst sein soll, wenn er in seiner Welt wenigstens frei sein soll. Dieses Streben aber nach wirklich gegenwärtiger Lebendig-

---

1) *„Hiermit ist das neue, das letzte Panier aufgetan, um welches die Völker sich sammeln, die Fahne des freien Geistes, der bei sich selbst und zwar in der Wahrheit ist, nur in ihr bei sich selbst ist; dies ist die Fahne, unter der wir dienen und die wir tragen." (9:502.) „Es ist die sittliche Macht des Geistes, welche sich in ihrer Energie gefühlt, ihr Panier aufgesteckt und dieses ihr Gefühl als Gewalt und Macht der Wirklichkeit geltend gemacht hat; wir müssen es für unschätzbar halten, dass unsere Generation in diesem Gefühle gelebt, gehandelt und gewirkt hat, worin sich alles Rechtliche, Moralische und Religiöse begegnete." (Hegel in Berlin am 22. Oct. 1818.)* (B.)

2) *Vgl. 9:444 „die Reaction aus dem Widerspruch der unendlichen Lüge, welche das Mittelalter beherrscht und das Leben und den Geist desselben ausgemacht habe."* (B.)

3) *„Die Reformation ist aus dem Verderben der Kirche hervorgegangen; das Verderben der Kirche (wiederum) ist nicht zufällig, nicht nur 'Missbrauch' der Gewalt und Herrschaft." (9:497.) „Die weltliche Wildheit wurde durch die Kirche unterdrückt und gebändigt, aber diese ist dadurch selbst verwirklicht worden und hat den ihr gebührenden Standpunkt verlassen, von welchem Augenblicke an das Insichgehen des weltlichen Princips beginnt." (9:444.) „Der Protestantismus besteht nicht so sehr in einer besonderen Confession, als im Geiste des Nachdenkens und höherer vernünftiger Bildung, nicht eines zu irgend diesen und jenen Brauchbarkeiten zweckmässigen Dressierens." (H. an Nieth. 3. Nov. 1810.) — Bayle soll einmal zum Cardinal Polignac gesagt haben, der wahre Protestant protestiere gegen alle Religion und was nun die unkirchliche 'Reformation' in Frankreich betrifft, so sagt schon Montesquieu in seinen 'Lettres Persanes' (118): „J'ose le dire, dans l'état présent où est l'Europe, il n'est pas possible que la religion catholique y subsiste cinq cents ans."* (B.)

keit nahm Formen an, die als Abwege selbst einseitig wurden; in diesem Bestreben nach Einheit, aber concreter Einheit, liegen auch die näheren Mannigfaltigkeiten des Inhalts.

In der theoretischen Seite ihrer Philosophie sind die Franzosen darum zum Materialismus oder Naturalismus fortgegangen, weil das Bedürfnis des Verstandes als des abstracten Denkens, was aus einem festgehaltenen Princip die ungeheuersten Consequenzen ziehen lässt, sie getrieben hat, Ein Princip als das Letzte zu setzen, aber ein solches, das zugleich Gegenwart habe und der Erfahrung ganz naheliege. So nehmen sie 'die Empfindung' und 'die Materie' als das einzig Wahre an, worauf alles Denken, alles Moralische, als eine blosse Modification des Empfindens, zurückgeführt wird; die Einheiten, welche die Franzosen hervorbrachten, wurden so einseitig.

Zu dieser Einseitigkeit gehört der Gegensatz von 'sentir' und 'penser', oder auch, wenn man will, die 'Identität' derselben, so dass Letzteres nur ein Resultat von jenem heisst, ohne dass jedoch speculativerweise dieser Gegensatz, wie Spinosa und Malebranche taten, in Gott vereinigt würde. Diese Zurückführung alles Denkens auf 'Empfindung', wie in gewisser Rücksicht bei Locke dieses der Fall war, wird eine ausgebreitete Theorie.[1] Robinet ('De la Nature', T. I, P. IV, Chap. 3, pp. 257—259) kommt auch auf diesen Gegensatz und bleibt dabei stehen, dass Geist und Körper ungetrennt seien, die Weise der Einheit aber unerklarlich. Das 'Système de la Nature' (Tom. I, Chap. X, p. 177) zeichnet sich durch eine besonders flache Zurückführung des Denkens auf die Empfindung aus. Der Hauptgedanke ist: „Die abstracten Gedanken sind nur Weisen, wie unser inneres Organ seine eigenen Modificationen ansieht. Die Wörter 'Güte', 'Schonheit', 'Ordnung', 'Intelligenz', 'Tugend' u. s. w. bieten uns keinen Sinn dar, wenn wir sie nicht auf Gegenstände beziehen und anwenden, von denen unsere Sinne uns gezeigt haben, dass sie dieser Eigenschaften fähig sind, oder auf Weisen des Seins und Handelns, die uns bekannt sind." So ging auch die Psychologie in Materialismus über, z. B. bei La Mettrie (1709—'51) in seinem Werke 'L'homme machine': aller Gedanke, alle Vorstellung habe nur Sinn, wenn sie als material gefasst werde; nur die Materie existiere. Dem haben dann grosse Kopfe das Gefühl in der Brust entgegengesetzt, den Trieb sich zu erhalten, wohlwollende Neigungen gegen andere, den Trieb zur Geselligkeit, welchen letzteren auch Pufendorf seinem Rechtssystem zugrundegelegt hatte. Von hier aus haben sie sehr viel Vortreffliches gesagt. So hat Montesquieu (1689—1755) in seinem schönen Buche 'l'Esprit des Lois', wovon Voltaire sagte, es wäre ein 'esprit sur les lois', die Völker in diesem grossen Sinne betrachtet, dass ihre Verfassung, Religion, kurz alles, was sich in einem Staate findet, eine Totalität ausmache.

Diese Zurückführung hat bei Helvetius (1715—'71) diese Gestalt, dass, wenn man im moralischen Menschen ein Eines sucht, er dieses Eine 'Selbstliebe' nannte, und sich durch geistreiche Analyse zu zeigen bemühte, dass alles, was wir als 'Tugend' benennen, überhaupt alle Tätigkeit, Gesetze, Rechtliches zum Grunde seiner Construction nur Selbstliebe, 'Eigennutz' habe, und darein sich auflöse.[2]

---

[1]) *Siehe z. B. Condillac's 'Abhandlung über die Empfindungen', die 1754 in London veröffentlicht wurde und seit 1870 in Eduard Johnson's Uebersetzung deutsch zu haben ist.* (B.)

[2]) Helvetius: 'De l'esprit' (Œuvres complètes T. II, Deux-Ponts 1784), T. I,

Dieses Princip ist einseitig, obgleich das 'Ichselbst' ein wesentliches Moment ist. Was ich will, das Edelste, Heiligste ist 'mein' Zweck; 'Ich' muss dabei sein, 'Ich' es billigen, 'Ich' es für gut finden. Mit aller Aufopferung ist immer eine 'Befriedigung', immer ein 'Sichselbstfinden' verbunden; dieses Moment des Selbstes, die subjective Freiheit muss immer dabei sein. 'Einseitig' dieses genommen, so können Consequenzen daraus gezogen werden, die alles Heilige umstossen, aber ebenso kommt es in einer edlen Moral vor, wie nur eine sein kann. In Betreff auf das Praktische ist noch das Besondere zu bemerken, dass, wenn das Gefühl des Rechts, concreter praktischer Geist, überhaupt Menschlichkeit, Glücksäligkeit zum Princip gemacht wurde, dieses Princip allgemein aufgefasst zwar die Form des Gedankens hatte, aber bei solchem concreten, aus unserem Triebe oder innerem Anschauen geschöpften. Inhalt, z. B. selbst einem religiösen, war der Gedanke selbst nicht der Inhalt. Nun aber kam auch dies zum Vorschein, dass das reine Denken als Princip und Inhalt aufgestellt wird, wenn zwar wieder diesem Inhalte das wahrhafte Bewusstsein seiner eigentümlichen Form fehlte, denn es ward nicht erkannt, dass dieses Princip das Denken sei. Wir sehen es im Felde des 'Willens', des Praktischen, des Rechtlichen hervorgehen und so gefasst, dass das Innerste des Menschen, die Einheit seiner mit sich als Grundlage aufgestellt und in's Bewusstsein gebracht wird, so dass der Mensch eine unendliche Stärke in sich gewann.

Es ist dies das, was Rousseau (1712—'78) dann von einer Seite über den Staat sagte. Er fragte nach dessen absoluter Berechtigung: „Was ist die Grundlage des Staats?" Das Recht der Beherrschung und Verbindung, des Verhältnisses der Ordnung, des Regierens und des Regiertwerdens, fasst er auf der einen Seite so auf, dass es geschichtlich auf Gewalt, Zwang beruhe, Eroberung, Privateigentum u. s. f. [1]) Zum Princip der Berechtigung aber macht Rousseau den freien Willen, und ohne Rücksicht auf das positive Recht der Staaten hat er auf obige Frage geantwortet (Ch. IV, p. 12), dass der Mensch freien Willen hat, indem „die Freiheit das Qualitative des Menschen ist. Auf seine Freiheit Verzicht tun, heisst Verzicht tun darauf, dass man ein Mensch ist. Nicht frei zu sein, ist daher eine Verzichtleistung auf seine Menschenrechte, selbst auf seine Pflichten." Der Sklave hat weder Rechte noch Pflichten. Rousseau sagt also (Chap. VI, p. 21): „Die Fundamentalaufgabe ist, eine Form der Verbindung zu finden, welche mit der ganzen gemeinsamen Macht zugleich die Person und das Eigentum jedes Mitgliedes beschütze und verteidige, und wobei jeder Einzelne, indem er sich dieser Verbindung anschliesst, nur sich selbst gehorcht, und so frei bleibt, als vorher. Die Auflösung giebt der gesellschaftliche Vertrag" — er sei die Verbindung, worin jeder mit seinem Willen sei. Diese Principien, so abstract hingestellt, muss man richtig finden, doch die Zweideutigkeit beginnt dann bald. Der Mensch ist frei; dies ist freilich die substantiale Natur des Menschen und

---

Discours II, Chap. 1, pp. 62—64; Chap. 2, pp. 65, 68—69; Chap. 4, p. 90; Chap. 5, p. 91; Chap. 8, p. 114; Chap. 24, pp. 256—257.

[1]) Rousseau: 'Du contrat social' (Lyon, 1790), Livre I, Chap. III, pp. 8—9; Chap. IV, pp. 10—11. 13—16. — *Es ist hier zu beachten, dass gerade der moderne Socialismus seinen literarischen Ursprung in Rousseau's 'Contrat Social' und von diesem noch immer das Ethos und Pathos hat, obgleich er inhaltlich etwas ganz anderes, die moderne Industrie, voraussetzt. Denn die Geschichte der Industrie ist die Geschichte unseres Socialismus.* (B.)

sie wird im Staate nicht nur nicht aufgegeben, sondern in der Tat erst constituiert Die Freiheit der Natur, die 'Anlage' der Freiheit ist nicht die wirkliche, denn der Staat erst ist die Verwirklichung der Freiheit.

Das Missverständnis über den allgemeinen Willen fängt aber da an, dass der Begriff der Freiheit nicht im Sinne der zufälligen Willkür eines jeden genommen werden muss, sondern im Sinne des vernünftigen Willens, des Willens an und für sich. Der 'allgemeine' Wille ist nicht anzusehen als zusammengesetzt aus den ausdrücklich einzelnen Willen [1]), so dass diese absolut blieben; sonst würde der Satz richtig sein: „wo die Minorität der Majorität gehorchen muss, da ist keine Freiheit." [2]) Der allgemeine Wille muss vielmehr der vernünftige sein, wenn man sich auch seiner nicht bewusst ist; der Staat ist also nicht eine solche Vereinigung, welche von der Willkür der Einzelnen 'beschlossen' wird. Das schiefe Auffassen jener Principien geht uns nicht an. Was uns angeht, ist dies, dass dadurch als Inhalt in's Bewusstsein komme, der Mensch habe in seinem Geiste die Freiheit als das schlechthin Absolute, der freie Wille sei der Begriff des Menschen. Eben die Freiheit ist das Denken selbst; wer das Denken verwirft und von Freiheit redet, weiss nicht, was er sagt. Die Einheit des Denkens mit sich ist die Freiheit, der freie Wille. Das Denken, nur als wollend, ist der Trieb, seine Subjectivität aufzuheben, Beziehung auf Dasein, Realisierung seiner, indem ich mich als Existierendes mir als Denkendem gleich setzen will. Der Wille ist nur als denkender frei. Das Princip der Freiheit ist in Rousseau aufgegangen, und hat dem Menschen, der sich selbst als Unendliches fasste, diese unendliche Stärke gegeben; dieses giebt den Uebergang zur kantischen Philosophie, welche sich in theoretischer Hinsicht dieses Princip zu Grunde legte. Das Erkennen ist auf seine Freiheit gegangen und auf einen concreten Inhalt, den es in seinem Bewusstsein hat.

D. DEUTSCHE AUFKLÆRUNG.

Die Deutschen trieben sich in dieser Zeit in ihrer leibnizisch-wolfischen Philosophie, in deren Definitionen, Axiomen und Beweisen ruhig herum, als sie nach und nach vom Geiste des Auslandes angeweht, in alle Erscheinungen eingingen, die dort erzeugt worden waren, den Locke'schen Empirismus hegten und pflegten und auf der anderen Seite zugleich die metaphysischen Untersuchungen bei Seite legten, sich um die Wahrheiten, wie sie dem gesunden Menschenverstand begreiflich sind, bekümmerten und in die 'Aufklärung' sowie in die Betrachtung

---

1) *Nach Rousseau ist die immer richtige 'volonté générale' von der 'volonté de tous' verschieden und Fichte schreibt: „Alle Einzelnen wollen jeder so viel als möglich für sich behalten und allen übrigen so wenig als möglich lassen, aber eben darum, weil dieser ihr Wille unter sich streitig ist, hebt sich das Widerstreitende gegenseitig auf, und das, was als letztes Resultat bleibt, ist, dass jeder haben solle, was ihm zukommt. Wenn zwei Leute im Handel mit einander begriffen sind, mag man immer annehmen, das jeder den anderen bevorteilen wolle da aber keiner von beiden der Bevorteilte sein will, so vernichtet sich dieser Teil ihres Willens gegenseitig und ihr gemeinsamer Wille ist der, dass jeder erhalte was Recht is." (3 : 107.)*

2) *„L'histoire nous montre qu'on a toujours fondé la tyrannie au nom de la liberté." Funck-Brentano.*

der 'Nützlichkeit' aller Dinge warfen, — eine Bestimmung, die sie von den Franzosen aufnahmen. Die Nützlichkeit als das Wesen der seienden Dinge ist, dass sie bestimmt werden als nicht 'an sich', sondern 'für Anderes' seiend, was ein notwendiges Moment, aber nicht das Einzige ist. Die deutsche Aufklärung bekämpfte mit dem Principe der 'Nützlichkeit' die Ideen. Die philosophischen Untersuchungen hierüber waren zu einer Mattigkeit der Popularität heruntergesunken, die nicht tiefer stehen konnte; sie zeigten eine steife Pedanterie und verständige Ernsthaftigkeit ohne Geist. Die Deutschen sind Bienen, die allen Nationen Gerechtigkeit widerfahren lassen, Trödler, denen alles gut genug ist und die mit allem Schacher treiben. Von fremden Nationen aufgenommen, hatte alles dieses die geistreiche Lebendigkeit, Energie und Originalität verloren, die bei den Franzosen den Inhalt über der Form vergessen machte. Die Deutschen, die ehrlicherweise die Sache recht gründlich machen und an die Stelle des Witzes und der Lebhaftigkeit Vernunftgründe setzen wollten, da ja Witz und Lebhaftigkeit eigentlich doch nichts beweisen, bekamen auf diese Weise einen so leeren Inhalt in die Hände, dass nichts langweiliger als diese gründliche Behandlung sein kann; so bei Eberhard, Tetens u. s. f.

Andere, wie Nicolai, Sulzer und dergleichen, philosophierten vorzüglich auch über den Geschmack und die schönen Wissenschaften; denn die Deutschen sollten auch eine schöne Litteratur und Kunst erhalten. Allein sie gerieten damit nur an die letzte Dürftigkeit des Æsthetischen — Lessing[1]) hatte es ein seichtes Geschwätze genannt, — wie im Ganzen die Gedichte Gellert's, Weisse's, Lessing's nicht viel weniger in die letzte Dürftigkeit der Poesie versanken. Dabei war vor der kantischen Philosophie eigentlich das allgemeine Princip die Glücksäligkeitslehre gewesen, die wir schon bei den Kyrenaikern gesehen haben, und die Gesichtspunkte 'angenehmer' oder 'unangenehmer' Empfindungen galten bei den Philosophen damaliger Zeit als eine letzte wesentliche Bestimmung. Von diesem Philosophieren will ich eine Probe anführen, die Nicolai giebt, indem er ein Gespräch berichtet, das er mit Mendelssohn gehabt habe; es handelt sich darin vom Vergnügen an tragischen Gegenständen, welches sogar vermittelst der unangenehmen Empfindungen erweckt werden soll, die in einem Trauerspiel dargestellt sind.

„Herr Moses: Das Vermögen, zu den Vollkommenheiten eine Zuneigung zu haben und Unvollkommenheiten zu fliehen, ist eine Realität. Daher führt die Ausübung dieses Vermögens ein Vergnügen mit sich, das aber in der Natur comparativè kleiner ist als das Missvergnügen, das aus der Betrachtung des Gegenstandes entspringt. — Ich: Selbst alsdann noch, wenn uns die Heftigkeit der Leidenschaft unangenehme Empfindungen verursacht, hat die 'Bewegung' (was ist diese Bewegung anderes, als das Vermögen, Vollkommenheiten zu lieben u. s. f.?), die sie mit sich führt, noch Annehmlichkeiten für uns. Es ist die Stärke der Bewegung, die wir lieben, auch der schmerzlichen Empfindungen ungeachtet, die wider das Angenehme der Leidenschaft streiten und in Kurzem obsiegen. — Herr Moses: In der Nachahmung hingegen, da der unvollkommene Gegenstand abwesend ist, muss die Lust die Oberhand gewinnen und den geringen Grad der Unlust verdunkeln. — Ich: Eine Leidenschaft also, welche diese Folgen nicht hinterlässt, muss gänzlich angenehm sein. Von dieser Art sind

1) Sämtliche Schriften Bd. XXXIX (Berlin u. Stettin 1828), SS. 111—112.

die Nachahmungen der Leidenschaften, welche das Trauerspiel hervorbringt." [1])

Mit solchem gehaltlosen matten Gewäsche trieben sie sich herum. Sonst waren die 'Ewigkeit der Höllenstrafen', die 'Säligkeit der Heiden', der 'Gegensatz der Rechtschaffenheit und der Frömmigkeit' philosophische Materien, in denen bei den Deutschen viel gearbeitet wurde, während die Franzosen sich wenig darum bekümmert haben. Endliche Bestimmungen wurden geltend gemacht gegen das Unendliche: gegen die Dreieinigkeit, dass Eins nicht Drei sein kann; gegen die Erbsünde, dass jeder selbst seine Schuld tragen, seine Handlungen aus sich selbst getan haben und für sie einstehen muss; ebenso gegen die Erlösung, dass ein anderer nicht die Schuld der Strafe übernehmen kann; gegen Vergebung der Sünde, dass, was geschehen ist, nicht ungeschehen gemacht werden kann; vollends überhaupt die Unverträglichkeit der menschlichen Natur mit der göttlichen. Einerseits sehen wir den 'gesunden Menschenverstand', die 'Erfahrung', die 'Tatsachen des Bewusstseins', andererseits ist aber auch noch das wolfische Metaphysicieren des trockenen, toten Verstandes im Schwange gewesen; so sehen wir sich Mendelssohn am 'gesunden Menschenverstand' orientieren, ihn zur Regel machen.

Was eine Bewegung in diese zur gänzlichen Ruhe und Sicherheit gekommene Autorität, die sich von nichts anderem träumen liess, hineinbrachte, war der zufällige Streit Mendelssohn's mit Jacobi zuerst darüber, ob Lessing ein Spinosist gewesen und dann über die Lehre Spinosa's selbst; es kam bei dieser Gelegenheit zu Tage, wie sehr Spinosa im Allgemeinen vergessen und für welch' einen Greuel der Spinosismus gehalten wurde. Indem Jacobi nun aber auf diese Weise mit dem Spinosismus zunächst unerwartet an einen ganz anderen Gehalt der Philosophie wieder erinnerte [2]), so setzte er zwar für sich dem vermittelnden Erkennen, welches er als blossen Verstand auffasste, den Glauben, d. h. die bloss unmittelbare Gewissheit der äusserlichen endlichen Dinge, so wie des Göttlichen, welches Glauben des Göttlichen er Vernunft nannte, entgegen, — bis Kant der Philosophie, die im übrigen Europa ausgegangen war, in Deutschland einen neuen Lebensanstoss gab.

Was nun diesen 'Uebergang' zur neuesten deutschen Philosophie betrifft, so sind, wie gesagt, Hume und Rousseau die beiden Ausgangspunkte derselben. Descartes setzt die Ausdehnung dem Denken als dem schlechthin mit sich Einen entgegen. Man giebt ihm Dualismus Schuld, aber, wie Spinosa und Leibniz hob er die Selbständigkeit der beiden Seiten auf und setzte ihre Einheit, 'Gott', als das Höchste. 'Gott' ist als diese Einheit aber zunächst nur das Dritte, und er bestimmt sich weiterhin so, dass ihm keine Bestimmung zukomme. Wolf's Verstand des Endlichen, überhaupt dessen Schulmetaphysik und 'verständige Wissenschaft', dieses Ergehen im Beobachten der Natur, nachdem es in seiner Gesetzmässigkeit, in seinem endlichen Wissen erstarkt ist, kehrt sich gegen das Unendliche und die concreten Bestimmungen der Religion, bleibt bei Abstractionen stehen in seiner 'theologia naturalis'; denn das Bestimmte ist seine Domäne. Von nun an tritt aber ein ganz anderer Standpunkt ein. Das Unendliche ist in die Abstraction

---

[1]) Lessing's sämtliche Schriften, Bd. XXIX, SS. 122—123.

[2]) *Von Jacobi sind Bruno Spinosa Leibniz Hume in die deutsche Œffentlichkeit gleichsam hervorgezogen worden, wogegen Kant und Fichte um die Geschichte der Philosophie sich noch wenig gekümmert haben.* (B.)

oder Unbegreiflichkeit verlegt. Eine unbegreifliche Ausrede! Heutzutage gilt sie für das Frömmste, Berechtigtste. Indem wir aber das Dritte, die Einheit der Unterschiede, als ein Nicht-Denkbares, Nicht-Erkennbares bestimmt sehen, ist diese Einheit eine gedankenlose, denn sie ist über allem Denken, Gott nicht das Denken selbst. Dennoch ist diese Einheit als das absolut Concrete bestimmt, nämlich als die Einheit von Denken und Sein. Jetzt sind wir nun so weit gekommen, dass diese Einheit ein solches sei, das schlechthin im Denken sei, dem Bewusstsein angehöre, so dass die Objectivität des Denkens, die Vernunft, als Eins und Alles erscheint. Dieses schwebt den Franzosen vor. Das höchste Wesen, dieses Bestimmungslose, kann auch über der Natur schweben, oder die Natur, die Materie kann die höchste Einheit sein; immer ist das Setzen eines Concreten vorhanden, das zugleich dem Denken angehört. Indem die Freiheit des Menschen als ein schlechthin Letztes aufgestellt worden ist, ist das Denken selbst als Princip aufgestellt. Das Princip der Freiheit ist [1]) nicht nur 'im' Denken, sondern die 'Wurzel' des Denkens; dieses Princip der Freiheit ist auch ein in sich Concretes, wenigstens dem Princip nach 'an sich' concret. So weit ist die Bildung überhaupt und die philosophische Bildung fortgeschritten. Indem nun so ganz im Bereich des Bewusstseins herein das gesetzt worden ist, was erkennbar ist, und die Freiheit des Geistes als ein Absolutes gefasst worden, so kann man dies zugleich so nehmen, dass das Wissen ganz in das Endliche hineingetreten ist. Der Standpunkt des Endlichen wurde zugleich für ein Letztes, 'Gott' als ein Jenseits ausser dem Denken genommen; Pflichten, Rechte, Erkenntnis der Natur sind endlich. Der Mensch hat sich damit ein Reich der Wahrheit geschaffen, ausser welchem Gott gesetzt ist; so ist es 'das Reich der endlichen Wahrheit'. Die Form der Endlichkeit kann hier die 'subjective' Form genannt werden; die Freiheit, Ichheit des Geistes, als das Absolute erkannt, ist wesentlich subjectiv, — in der Tat die Subjectivität des Denkens. [2]) Je mehr die menschliche Vernunft sich in sich gefasst hat, desto mehr ist sie von 'Gott' abgekommen und hat das Feld des Endlichen erweitert. Die Vernunft ist Eins und Alles, das zugleich Gesamtheit Endlicher ist; dieses Verhalten der Vernunft ist endliches Wissen und Wissen von Endlichem. Die Frage ist, da dieses Concrete festgesetzt ist, — nicht die metaphysischen Abstractionen, — wie es sich in sich ausbilde, und dann, wie es wieder zur Objectivität komme, oder seine Subjectivität aufhebe, d. h. wie Gott durch das Denken wieder herbeizuschaffen ist, der früher und im Anfang dieser Periode als das allein Wahre anerkannt wurde. Dieses haben wir in der letzten Periode zu betrachten, und zwar bei Kant, Fichte und Schelling.

---

[1]) *als Selbstverkehrung und Selbstbestimmung, als Selbstbezweckung und Selbstvermittlung, bzw. als Selbstermittlung,*

[2]) *Das Denken erkennt alles Andere im Ich, im Ich aber wieder das Andere, — und diese Einheit Entgegengesetzter ist das eigentliche oder wahre und wirkliche Erkennen, kurz, das Erkennen selbst, in dem alles relativ und die Relativität absolut ist. Ed. von Hartmann: „Die Beziehung oder Relation ist die Urkategorie, die Kategorie κατ' ἐξοχήν." ('Kategorienlehre' S. 191.) Ego: absoluter Relativismus ist die wahre Lehre.* (B.)

DRITTER ABSCHNITT.

Neueste deutsche Philosophie.

In der Kant'schen, Fichte'schen und Schelling'schen Philosophie ist die Revolution als in der Form des Gedankens niedergelegt und ausgesprochen, zu welcher der Geist in der letzteren Zeit in Deutschland fortgeschritten ist; die Folge dieser Philosophien enthält den Gang, welchen das Denken genommen hat. An dieser grossen Epoche der Weltgeschichte, deren innerstes Wesen in der Philosophie der Geschichte begriffen wird, haben nur zwei Völker teilgenommen, das deutsche und das französische, so sehr sie entgegengesetzt sind, oder gerade 'weil' sie entgegengesetzt sind. Die anderen Nationen haben 'innerlich' keinen Teil daran genommen, wohl aber politisch, sowohl ihre Regierungen als auch die Völker. In Deutschland ist dieses Princip als Gedanke, Geist, Begriff, in Frankreich in die Wirklichkeit, hinausgestürmt; was dagegen in Deutschland von Wirklichkeit hervorgetreten ist, erscheint als eine Gewaltsamkeit äusserer Umstände und eine Reaction dagegen. Die Aufgabe der neuesten deutschen Philosophie bestimmt sich aber dahin, die Einheit des Denkens und Seins, welche die Grundidee der Philosophie überhaupt ist[1]), jetzt selbst zum Gegenstande zu machen und sie zu begreifen, d. h. das Innerste der Notwendigkeit, den Begriff, zu erfassen. Die kantische Philosophie stellt das Formale der Aufgabe zunächst auf, hat aber nur die abstracte Absolutheit der Vernunft im Selbstbewusstsein zum Resultate und einerseits eine Seichtigkeit und eine Mattheit zur Folge gehabt, die im Kritischen und Negativen bleibt und für etwas Positives sich an 'Tatsachen des Bewusstseins' und an das 'Ahnen' hält, auf den Gedanken aber Verzicht tut und zum 'Gefühl' zurückkehrt; andererseits jedoch entsprang aus ihr die 'Fichte'sche' Philosophie, welche das Wesen des Selbstbewusstseins als concrete Ichheit speculativ erfasst, aber über diese subjective Form des Absoluten nicht hinauskommt, von welcher die 'Schelling'sche' Philosophie ausgeht, sie dann hinwegwirft, und die Idee des Absoluten, das Wahre an und für sich aufstellt. [2])

---

1) *Eduard von Hartmann: „Die Identitätsphilosophie ist für jedes unbefangene Denken die einleuchtendste Sache von der Welt." ('Religion des Geistes' 1882 S. 142.) Richtig verstanden ist nämlich der in Rede stehende Gedanke die Idee der Wahrheit und des Wahren selbst.* (B.)

2) *Genau genommen hat Fichte nur den Subjectivismus der kantischen Apperception rein herausgehoben und durchgeführt, damit im Gegensatze zu demselben von Schelling das Wahre mit einem Nachdruck auf das Objective, mithin in Weise vernünftiger Phantasie, ausgesprochen werden könnte, die sich unmittelbar nicht eben in durchgebildeter Logik vernehmen liess. Eine Vereinigung der*

A. JACOBI.

In Verbindung mit Kant müssen wir hier vorher auch noch von Jacobi sprechen, dessen Philosophie mit der Kant'schen gleichzeitig ist, und in beiden zeigt sich dieses Hinausgehen über die vorige Periode. Auch das Resultat ist im Ganzen bei beiden dasselbe; nur ist teils der Ausgangspunkt teils der Gang ein anderer. Die äusserliche Anregung kam bei Jacobi mehr von der französischen Philosophie, mit der er sehr vertraut war, und von der deutschen Metaphysik, während Kant mehr von der englischen Seite, eben dem Hume'schen Scepticismus, anfing. Jacobi, in seinem, wie wir es auch bei Kant sehen, negativen Verhalten, hat mehr das Objective der Erkenntnisweise vor sich gehabt und betrachtet, denn er erklärte die Erkenntnis ihrem 'Inhalt' nach für unfähig, das Absolute zu erkennen; das Wahre müsse concret, præsent, nicht aber endlich sein. Kant betrachtet nicht den Inhalt, sondern 'erkannte das Erkennen' als subjectiv, und erklärte es 'aus diesem Grunde' für unfähig, das an und für sich Seiende zu erkennen. Bei Kant ist das Erkennen also nur ein Erkennen von Erscheinungen, nicht weil die Kategorien nur 'beschränkt' und 'endlich', sondern weil sie 'subjectiv' seien; bei Jacobi ist hingegen dies die Hauptsache, dass die Kategorien nicht nur 'subjectiv' sind, sondern dass sie selber 'bedingt' sind. Dies ist ein wesentlicher Unterschied beider Ansichten, wenn sie auch im Resultat übereinkommen. [1]

Friedrich Heinrich Jacobi, 1743 zu Düsseldorf geboren, stand in bergischen und nachmals in baierschen Diensten. In Genf und Paris hat er sich ausgebildet,

---

Fichte'schen Wissenschaftslehre und der Schelling'schen Naturphilosophie enthält gerade Hegels begrifflich durchgebildete und encyklopädisch gehaltvolle Lehre des absoluten Geistes. Ihren geschichtlichen Voraussetzungen gemäss bewährt deren absolute Idee die transcendentale Synthesis der kantischen Apperception, zugleich eine nicht bloss logisch reine sondern eben auch herrlich phantasievolle Sprache zu reden, in der zum ersten Mal der kantische Kriticismus, der, mit Kant selbst (8 : 534) zu reden, weder blosse 'Wissenschaftslehre' noch einseitige 'Zweifellehre' sondern wirkliche 'Weisheitslehre' zu Tage fördern sollte, mit den Mitteln des Zeitalters den Sinn seiner und anderer, den Sinn auch der vorhergegangenen Philosophien, in methodischer Durchbildung offenbart. Erlöser des Gedankens oder Chrestus der Philosophie ist schliesslich Hegel; die Wahrheit der verworrenen kantischen Vernunftkritik ist methodisch hegelische Vernunftlehre. (B.)

[1]) *Jacobi: „Ich verstehe unter dem Wahren etwas, welches vor und ausser dem Wissen ist." (3 : 32.) Kant: „Hieraus fliesst nun unwidersprechlich, dass die reinen Verstandesbegriffe niemals von transcendentalem sondern jederzeit nur von empirischem Gebrauche sein können." (3 : 215.) „Was es für eine Bewandtnis mit den Gegenständen an sich und abgesondert von aller Receptivität unserer Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt." (3 : 72.) „Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen." (3 : 25.) Hegel: „In der Tat aber ist durch Kant und Jacobi die ganze Weise der vormaligen Metaphysik und damit ihre Methode über den Haufen geworfen worden." (3 : 307—308.) „Innerhalb dieser gemeinschaftlichen Sphäre freilich bildet die Jacobi'sche Philosophie den entgegengesetzten Pol zur Kant'schen." (1 : 51.) „Es ergiebt sich, . . dass die Kant'sche Philosophie der Jacobi'schen entgegengesetzt ist." (1 : 107.) Ego: erkenntnistheoretisch nämlich, indem Jacobi Unmittelbarkeitslehrer und Kant Reflexionslehrer ist. Als Lehrer der Selbstvermittlung des Unendlichen im Endlichen vertritt Hegel wieder erkenntnistheoretisch oder formal die Synthesis von Jacobi und Kant, wie er inhaltlich die Lehren Fichte's und Schelling's vereinigt.* (B.)

dort mit Bonnet, hier mit Diderot Umgang gehabt. Jacobi ist vom edelsten Charakter, ein tief gebildeter Mann [1], der lange in Geschäften des Staats gelebt hat. In Düsseldorf trat er in ein öffentliches Amt, welches zur Administration der œkonomisch-finanziellen Partie gehörte; mit der französischen Revolution wurde er ausser Activität gesetzt. Als baierscher Beamter ging er nach München und wurde dort 1804 Præsident der Akademie der Wissenschaften, welche Stelle er jedoch 1812 niederlegte; denn in napoleontischen Zeiten wurden die Protestanten als 'demagogisch' verschrieen. Bis an's Ende seines Lebens lebte er in München, woselbst er 1819 am 10. März starb. [2]

Im Jahre 1785 gab Jacobi Briefe über Spinosa heraus, die 1783 geschrieben wurden, aus der äusseren Veranlassung des schon oben angedeuteten Streits mit Mendelssohn, wie Jacobi denn überhaupt in allen seinen Schriften nicht systematisch, sondern nur in Briefen philosophiert hat. Als Mendelssohn nämlich eine Lebensbeschreibung Lessing's machen wollte, liess ihm Jacobi sagen, ob es ihm bekannt sei, dass „Lessing ein Spinosist gewesen" (Jacobi's Werke B. IV, Abt. 1, SS. 39—40). Mendelssohn wurde darüber ungehalten und dies veranlasste eben den Briefwechsel. Im Verfolg des Streites zeigte es sich, dass diejenigen, welche sich für Männer vom Fach der Philosophie und vom Monopol der Freundschaft Lessings hielten, wie Nicolai, Mendelssohn u. s. f., nichts vom Spinosismus wussten; es zeigte sich bei ihnen nicht nur Flachheit der philosophischen Einsicht, sondern sogar Ignoranz, bei Mendelssohn z. B. selbst über das äusserlich Historische der spinosistischen Philosophie, wie viel mehr noch über das Innere. (Jacobi's Werke B. IV, Abt. 1, S. 91.) Dass Jacobi Lessing für einen Spinosisten ausgab und die Franzosen heraushob, — dieser Ernst kam den Herren wie ein Donnerschlag vom blauen Himmel herunter. Sie — selbstgefällig, fertig, obenauf — waren ganz verwundert, dass er auch etwas wissen wolle, und von solchem „toten Hund" wie Spinosa. (Vergl. ebendas., S. 68.) Bei dieser Gelegenheit kam es nun zu Erklärungen, in denen Jacobi seine philosophischen Ansichten näher entwickelte.

Mendelssohn stand Jacobi so gegenüber, dass Mendelssohn auf dem 'Erkennen' bestand, in's Denken und Begreifen unmittelbar das wahre Wesen setzte, und

---

[1]) *In Beziehung auf Kants Kriticismus hat Hegel Jacobi 1802 falsches Citieren, Schmähen und Gallimathisieren (1:82), Gepolter, Gezänk, Verunglimpfung (1:91) und ungebärdiges Zetergeschrei (1:98) vorgeworfen, und „Jacobi selber muss die Richtigkeit und Schärfe der Hegel'schen Kritik hin und wieder eingeleuchtet haben, denn mehrere der von Hegel angegriffenen Stellen hat er in der Ausgabe seiner gesamten Werke fortgelassen." (C. L. Michelet im Jahre 1832.) Später (1816) hat ihn Hegel in den Heidelberger Jahrbüchern 'geistreich' (17:28) genannt und „des tiefen Denkers" (17:35) Erwähnung getan, um „dem edlen Greise" (17:3) zu der Fortsetzung einer Ausgabe seiner gesamten Werke Glück zu wünschen; es wurde ihm nämlich jetzt von Hegel als ein grosses angerechnet, dass er gegen die spinosistische Substanz den Geist hervorgehoben habe. Jacobi seinerseits hat es (3:386) in Schellings Naturphilosophie gerügt, dass sie lehre, alles sei Natur und über der Natur sei nichts, worauf Schelling 1812 das bekannte Denkmal (1, 8:19—136) gesetzt hat, welches auch ihn wieder nicht abgehalten hat, von Jacobi (10:168) zu schreiben, er sei vielleicht die lehrreichste Persönlichkeit in der ganzen Geschichte der neueren Philosophie.* (B)

[2]) Tennemann's 'Grundriss' von Wendt, § 406, S. 531; Rixner: 'Handbuch der Geschichte der Philosophie' B. III, § 145, S. 317; Jacobi's Werke B. IV, Abt. 1, S. III.

behauptete: „Was ich als wahr nicht denken kann, macht mich als Zweifel nicht unruhig; eine Frage, die ich nicht begreife, kann ich auch nicht beantworten, ist für mich so gut als keine Frage." [1]) Damit trieb er sich herum. So enthält sein Beweis vom Dasein Gottes [2]) eben diese Notwendigkeit des Denkens, dass die Wirklichkeit schlechthin gedacht werden müsse und ein Denkendes voraussetze, oder die Möglichkeit des Wirklichen im Denkenden sei. „Was kein denkendes Wesen als möglich vorstellt, ist auch nicht möglich; und was von keinem denkenden Wesen als wirklich gedacht wird, kann auch in der Tat nicht wirklich sein. Man hebe von irgend einem Etwas den Begriff eines denkenden Wesens auf, dass jenes Etwas möglich oder wirklich sei, so ist dieses Etwas selbst aufgehoben." Der Begriff der Sache ist ihm also das Wesen. „Kein endliches Wesen kann die Wirklichkeit eines Dinges auf das Vollkommenste als wirklich denken, und noch weniger kann es die Möglichkeit und Wirklichkeit aller vorhandenen Dinge einsehen. Es muss also ein denkendes Wesen oder einen Verstand geben, der den Inbegriff aller Möglichkeiten als möglich und den Inbegriff aller Wirklichkeiten als wirklich auf das vollkommenste denkt, d. h. es muss einen unendlichen Verstand geben, und dieser ist Gott." [3]) Wir sehen hier einerseits eine Einheit des Denkens und Seins, andererseits die absolute Einheit als unendlichen Verstand; jenes das Selbstbewusstsein, das nur als endliches begriffen ist. Die Wirklichkeit, das Sein hat seine Möglichkeit im Denken, oder seine Möglichkeit ist' das Denken; es ist nicht ein Herausgehen aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit, sondern die Möglichkeit bleibt in der Wirklichkeit bei sich.

Jacobi steht dieser Forderung des Denkens so gegenüber, — und dieses ist sein philosophischer Hauptgedanke nach einer Seite, — dass jeder Weg der Demonstration zum Fatalismus, Atheïsmus und Spinosismus führe [4]), Gott also als ein Abgeleitetes, in etwas Gegründetes vorstelle; denn Begreifen heisse, seine Abhängigkeit aufzeigen. Jacobi behauptet also, das 'vermittelte Wissen' überhaupt bestehe darin, eine Ursache von etwas anzugeben, welches wieder eine endliche Wirkung habe u. s. w., so dass ein solches 'Erkennen' sich durchaus nur aufs Endliche beziehen könne.

Näher sagt Jacobi hierüber erstens: „Die Vernunft" — später, wo er Vernunft und Verstand unterschied (wovon nachher), setzte er dafür Verstand [5]), — „kann immer nur Bedingungen des Bedingten, Naturgesetze, Mechanismus zu Tage bringen. Wir begreifen eine Sache, wenn wir sie aus ihren nächsten Ursachen herleiten können," nicht aus der entfernten; die entfernteste, ganz allgemeine ist immer Gott. „Oder" wir erkennen die Sache, wenn wir „ihre unmittelbaren Bedingungen der Reihe nach einsehen. So begreifen wir z. B. einen Cirkel, wenn wir uns den Mechanismus seiner Entstehung oder seine Physik deutlich vorzustellen wissen, die syllogistischen Formeln, wenn wir die Gesetze,

---

[1]) Jacobi: 'Briefe über die Lehre des Spinosa' (zweite Ausgabe 1789), SS. 85—86 (Werke B. IV, Abt. 1, S. 110).

[2]) *Nicolai: „Es ist ein Gott; das sagte Moses schon, doch den Beweis gab Moses Mendelssohn."* (B.)

[3]) Buhle: 'Lehrbuch der Geschichte der Philosophie', T. VIII, S. 386—387; Mendelssohn's 'Morgenstunden' (zweite Ausgabe 1786), SS. 293—296. — *Schopenhauer: „Weltgeist, das reine Subject des Erkennens." (N. 4 : 271.)*

[4]) Jacobi: Briefe über die Lehre des Spinoza IV. Satz, S. 225, 223 (S. 223, 216).

[5]) Jacobi's Werke B. II, S. 7 flg.; S. 221 Anmerkung.

welchen der menschliche Verstand im Urteilen und Schliessen unterworfen ist, seine Physik, seinen Mechanismus wirklich erkannt haben. Darum haben wir von Qualitäten als solchen keine Begriffe, sondern nur Anschauungen. Selbst von unserem Dasein haben wir nur ein 'Gefühl', aber keinen 'Begriff'. Eigentliche Begriffe haben wir nur von 'Figur', 'Zahl', 'Lage', 'Bewegung' und den Formen des Denkens; Qualitäten sind erkannt, begriffen, wenn sie darauf zurückgeführt, objectiv vernichtet sind." Dies ist nun allerdings das endliche Erkennen überhaupt, von etwas Bestimmtem seine bestimmten Bedingungen angeben, es als ein von einer anderen Ursache Hervorgebrachtes aufzeigen, so dass jede Bedingung wieder ein Bedingtes, Endliches ist. Jacobi fährt fort: „Das Geschäft der Vernunft überhaupt ist progressive Verknüpfung und ihr speculatives Geschäft Verknüpfung nach erkannten Gesetzen der Notwendigkeit, d. h. des Identischen. Alles, was die Vernunft durch Zergliedern, Verknüpfen, Urteilen, Schliessen und Wiederbegreifen herausbringen kann, sind lauter Dinge der Natur" (d. h. Endlichkeiten), „und die Vernunft selbst gehört als eingeschränktes Wesen mit zu diesen Dingen. Die gesamte Natur aber, der Inbegriff aller bedingten Wesen, kann dem forschenden Verstande mehr nicht offenbaren, als was in ihr enthalten ist, nämlich mannigfaltiges Dasein, Veränderungen, Formenspiel" (Bedingtes), „nie einen wirklichen Anfang" (der Welt), „nie ein reelles Princip irgend eines objectiven Daseins." [1])

Jacobi nimmt aber auch zweitens die Vernunft schon hier in einem umfassenderen Sinne und sagt dann: „Versteht man unter Vernunft das Princip der Erkenntnis überhaupt, so ist sie der Geist, aus dem die ganze lebendige Natur des Menschen gemacht ist; durch sie besteht der Mensch, er ist eine Form, die sie angenommen hat." Damit hängt nun zusammen Jacobi's Ansicht über das Unternehmen, das Unbedingte erkennen zu wollen: „Ich nehme den ganzen Menschen und finde, dass sein Bewusstsein aus zwei ursprünglichen Vorstellungen, der Vorstellung des 'Bedingten' und des 'Unbedingten', zusammengesetzt ist. Beide sind unzertrennlich mit einander verknüpft, doch so, dass die Vorstellung des Bedingten die Vorstellung des Unbedingten voraussetzt und in dieser nur gegeben werden kann; wir haben von seinem Dasein dieselbige, ja eine grössere Gewissheit, als wir von unserem eigenen bedingten Dasein haben. Da unser bedingtes Dasein auf einer Unendlichkeit von Vermittelungen beruht, ist damit unserer Nachforschung ein unabsehliches Feld eröffnet, welches wir schon um unserer Erhaltung willen zu bearbeiten genötigt sind." Ein ganz Anderes aber wäre, abgesehen von diesem praktischen Zwecke, das Unbedingte erkennen zu wollen. Hier bemerkt indessen Jacobi: „Bedingungen des Unbedingten entdecken, dem absolut Notwendigen eine Möglichkeit erfinden und es construieren zu wollen, um es begreifen zu können, — dies ist es, was wir unternehmen, wenn wir uns bemühen, der Natur ein uns begreifliches, d. h. ein bloss natürliches, Dasein auszumachen und den Mechanismus des Princips des Mechanismus an den Tag zu bringen. Denn wenn alles, was auf eine uns begreifliche Weise entstehen und vorhanden sein soll, auf eine bedingte Weise entstehen und vorhanden sein muss, so bleiben wir, so lange wir 'begreifen', in einer Kette bedingter Bedingungen: wo diese Kette aufhört, hören wir auf zu begreifen, und da hört auch der

---

[1]) Jacobi: 'Briefe über die Lehre des Spinoza', Beilage VII, SS. 419—421 und Anmerkung (Werke B. IV, Abt. 2, SS. 149—151).

Zusammenhang, den wir Natur nennen, selbst auf.[1]) Der Begriff der Möglichkeit des Daseins der Natur wäre also der Begriff eines absoluten Anfangs oder Ursprungs der Natur; es wäre der Begriff des Unbedingten selbst, insofern es die nicht natürlich verknüpfte, unbedingte Bedingung der Natur ist. Soll nun ein Begriff dieses Unbedingten und Unverknüpften — folglich Aussernatürlichen — möglich werden, so muss das Unbedingte aufhören, das Unbedingte zu sein; es muss selbst Bedingungen bekommen und das absolut Notwendige muss anfangen, das Mögliche zu werden, damit es sich construieren lasse."[2]) Dies ist widersprechend.

So geht Jacobi von hier aus zu seinem zweiten Hauptsatze über: „Das Unbedingte wird das Uebernatürliche genannt. Da nun alles, was ausser dem Zusammenhange des Bedingten, des natürlich Vermittelten liegt, auch ausser der Sphäre unserer deutlichen Erkenntnis liegt und durch Begriffe nicht verstanden werden kann, so kann das Uebernatürliche auf keine andere Weise von uns angenommen werden als es uns gegeben ist, nämlich als 'Tatsache'. — 'Es ist!' Dieses Uebernatürliche, dieses Wesen aller Wesen, nennen alle Zungen 'Den Gott'."[3]) Gott als das Allgemeine, Wahre, ist hier genommen in der Bestimmung eines Geistigen überhaupt, nach der Bestimmung der 'Macht', 'Weisheit' u. s. f. Dass Gott 'ist', ist aber bei Jacobi nicht an und für sich wahr, denn zum Erkennen gehört sein objectives Anundfürsichsein, aber er soll nicht erkannt sein. Es ist also nur Tatsache meines Bewusstseins, dass Gott ausser meinem Bewusstsein selbstständig ist; dieses ist aber selbst durch mein Bewusstsein gesetzt, die subjective Haltung des Denkens ist also bei Jacobi Hauptmoment. Das Bewusstsein von Gott, das in unserem Bewusstsein ist, ist aber so beschaffen, dass mit dem Gedanken von Gott unmittelbar verknüpft ist, dass er ist. Das Sein des Uebernatürlichen, Uebersinnlichen, zu dem das Denken des Menschen über das Natürliche und Endliche hinausgeht, ist Jacobi so gewiss als er selbst. Diese Gewissheit ist identisch mit seinem Selbstbewusstsein: so gewiss ich bin, so gewiss ist Gott (Jacobi's Werke Bd. III, S. 35). Indem er so in's Selbstbewusstsein zurückgeht, ist das Unbedingte nur auf unmittelbare Weise für uns; dieses unmittelbare Wissen[4]) hat nun Jacobi (Werke Bd. II, SS. 3—4) 'Glauben',

---

[1]) *E. v. Hartmann: „Mit dem Beziehen hört alles Reden und Denken auf; der Rest ist gedankenloses Schweigen. Dort das Sein suchen wäre Torheit." (Ktgl. S. 178.) — Kein denkbares Sein ohne Denken!* (B.)

[2]) Jacobi: 'Briefe über die Lehre des Spinoza', Beilage VII, SS. 422—426 (SS. 151—155).

[3]) Ebendaselbst, SS. 426—427 (SS. 155—156).

[4]) *„Die Unmittelbarkeit hat die widersprechende Bedeutung, die bewusstlose Ruhe der Natur und die selbstbewusste unruhige Ruhe des Geistes zu sein." ('Phän. d. G.' S. 423.) „Die Unmittelbarkeit überhaupt ist abstracte Beziehung auf sich und somit zugleich 'abstracte' Identität, 'abstracte' Allgemeinheit." (Enc. § 74 Zusatz.) „Es ist nur gewöhnlicher abstracter Verstand, der die Bestimmungen von 'Unmittelbarkeit' und von 'Vermittlung' jede für sich als 'absolut' nimmt und an ihnen etwas Festes von Unterscheidung zu haben meint." (Enc. § 70.) „Es giebt kein 'unmittelbares Wissen'. 'Unmittelbares' Wissen ist, wo wir das Bewusstsein der Vermittlung nicht haben; vermittelt aber ist es." ('Phil. der Rel.' S. 137.) „Beim Unmittelbaren ist man im 'Anfang'." (A. a. O. S. 74.) „Denn der Geist ist als Bewusstsein jedenfalls Unterscheidung seiner von sich selbst und von einem Anderen und hiermit sogleich Vermittlung." (Enc. § 74 Zusatz.) „Dann zeigt es sich auch, dass 'das unmittelbare Wissen' wie 'das vermittelte' vollkommen — einseitig ist: das Wahre ist ihre Einheit: 'unmittelbares Wissen', das ebenso*

innere Offenbarung, genannt — daran kann im Menschen appelliert werden. Gott, das Absolute, Unbedingte, kann nach Jacobi nicht bewiesen werden. Denn 'Beweisen', 'Begreifen', heisst Bedingungen für etwas erfinden, es aus Bedingungen ableiten; aber ein abgeleitetes 'Absolutes', 'Gott' u. s. f. wäre so nicht ein Absolutes, nicht ein Unbedingtes, nicht Gott. (Jacobi's Werke Bd. III, S. 7.) Dieses 'unmittelbare Wissen von Gott' ist hier der Punkt, der in der Jacobi'schen Philosophie festgesetzt ist; Kant's und Jacobi's 'Glauben' sind aber verschieden. Bei Kant ist es ein 'Postulat der Vernunft[1]), die Forderung der Auflösung des Widerspruchs der Welt und des Guten; bei Jacobi ist es für sich als 'unmittelbares' Wissen vorgestellt.

Alles, was nun seit Jacobi's Zeit von Philosophen wie Fries und von Theologen über Gott geschrieben ist, beruht auf dieser Vorstellung vom unmittelbaren intellectualen Wissen, und man nennt dieses auch 'Offenbarung', aber in einem anderen Sinn als die Offenbarung in theologischer Bedeutung. Die Offenbarung als 'unmittelbares Wissen' ist in uns selbst, während die Kirche die Offenbarung als ein Mitgeteiltes von aussen nimmt.[2]) Der Glaube im theologischen Sinne ist Glauben an etwas, was ein Gegebenes ist durch Lehre. So ist es gleichsam ein — Betrug, wenn hier von 'Glauben' und 'Offenbarung' gesprochen und vorgestellt wird, als sei von Glauben und Offenbarung im theologischen Sinne die Rede, da doch hier der philosophisch sein sollende Sinn ein ganz anderer ist, so fromm man auch tut. Dies ist der[3]) Standpunkt Jacobi's und was auch von Philosophen und Theologen dagegen gesagt sein mag, er ist sehr gern aufgenommen und verbreitet. Man findet überall nichts als die Jacobi'schen Gedanken, wobei denn 'das unmittelbare Wissen' dem philosophischen Erkennen, der Vernunft entgegengesetzt wird, — und dann sprechen sie über 'Vernunft', 'Philosophie' u. s. f., wie der Blinde von der Farbe. Man giebt zwar zu, dass einer keinen Schuh machen könne, wenn er nicht Schuhmacher ist, obgleich er das Maass, den Fuss, hat, und auch die Hände. Hingegen von der Philosophie hat 'das unmittelbare Wissen' die Meinung, dass jeder, wie er geht und steht, ein Philosoph ist, absprechen könne, wie er wolle, Bescheid wisse in der Philosophie.[4])

Unter 'Vernunft' versteht man jedoch nur einerseits die vermittelte Erkenntnis und andererseits gerade die intellectuale Anschauung selbst, die von Tatsachen spricht. (S. oben, S. 981—982.) Es ist in dieser Rücksicht ein richtiges Moment, dass 'Vernunft' das Wissen und Offenbaren der anundfürsichseienden Wahrheit ist, da der 'Verstand' das Offenbaren des Endlichen ist. (Jacobi's Werke Bd. II, SS. 8—14, 101.) „Wir bestanden auf der Annahme zweier verschiedener Wahrnehmungsvermögen im Menschen: eines Wahrnehmungsvermögens

---

'vermittelt', 'vermitteltes', das ebenso einfach in sich, unmittelbare Beziehung auf sich ist." ('Ph. der Rel.' S. 50.) „Geist aber kann Gott nur heissen, insofern er als sich in sich selbst mit sich vermittelnd gewusst wird." (Enc. § 74.) (B.)

1) *Ueber „das Dasein Gottes als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft" siehe Kant 5: 130 ff. in der Ausgabe Hartensteins. — 'Gott' als 'Postulat' ist eine Idee, welche nicht ist, aber von uns verwirklicht werden soll; Kant freilich meint es anders.* (B)

2) Vergl. Jacobi's Werke, Bd. III, S. 277. — *Siehe auch oben S. 792.* (B.)

3) *deistische und nicht etwa kirchlich theistische*

4) *Vgl. hier SS. 40, 6, 205 in der Phänomenologie, Encyklopadie, Rechtsphilosophie, Leidner Ausgabe, — sowie Stahl 2: 264.* (B.)

durch sichtbare und greifbare, mithin körperliche, Wahrnehmungswerkzeuge, und eines anderen, durch ein unsichtbares, dem äusseren Sinn auf keine Weise sich darstellendes Organ, dessen Dasein uns allein kund wird durch 'Gefühle'. Dieses Organ, ein geistiges Auge für geistige Gegenstände, ist von den Menschen — allgemein — 'Vernunft' genannt worden. Wen die reinen Gefühle des Schönen und Guten, der Bewunderung und Liebe, der Achtung und Ehrfurcht, nicht überzeugen, dass er in und mit diesen Gefühlen ein von ihnen unabhängig Vorhandenes wahrnehme, welches den äusseren Sinnen und einem auf ihre Anschauungen allein gerichteten Verstande unerreichbar ist, — wider den ist nicht zu streiten." (Jacobi's Werke B. II, SS. 74, 76.) Aber unter 'Glauben' begreift Jacobi dann auch wiederum alles, was für mich die Unmittelbarkeit des Seins hat: „Durch den 'Glauben' wissen wir, dass wir einen Körper haben; wir werden andere wirkliche Dinge gewahr, und zwar mit eben solcher Gewissheit, mit der wir uns selbst gewahr werden. Wir erhalten durch Beschaffenheiten, die wir annehmen, alle Vorstellungen, und es giebt keinen anderen Weg reeller Erkenntnis, denn die Vernunft, wenn sie Gegenstände gebiert, sind es Hirngespinnste. So haben wir denn eine Offenbarung der Natur." [1]) So wird der Ausdruck 'Glauben', der in der Religion hohen Wert hatte, für anderen Inhalt jeglicher Art gebraucht; dies ist der allgemeinste Standpunkt unserer Zeit.

Jacobi lässt hier den Glauben dem Denken gegenüber treten. [2]) Vergleichen wir beide mit einander, ob sie so himmelweit verschieden seien, als diese meinen, die sie so entgegensetzen. — Einerseits ist dem 'Glauben' das absolute Wesen unmittelbar; das glaubende Bewusstsein fühlt sich unmittelbar eins mit ihm. Das Denken denkt das absolute Wesen; es ist ihm das absolute Denken, absoluter Verstand, reines Denken; d. h. aber, es ist ebenso unmittelbar es selbst. Andererseits hat dem Glauben die Unmittelbarkeit des absoluten Wesens zugleich die Bedeutung eines Seins: es ist, und ist ein Anderes als Ich. Ebenso dem Denkenden: es ist ihm absolutes Sein, Wirkliches an sich selbst, und Anderes als das Selbstbewusstsein oder das Denken als endlicher Verstand, wie es genannt wird. Was ist es nun, warum sich 'Glauben' und 'Denken' nicht verstehen, eins sich im anderen nicht erkennt? Erstens hat der 'Glaube' kein Bewusstsein darüber, dass er ein 'Denken' ist, indem er das absolute Bewusstsein eins mit ihm als Selbstbewusstsein setzt und im Inneren unmittelbar von demselben weiss. Aber diese einfache Einheit spricht er aus; nur ist sie in seinem Bewusstsein als die Unmittelbarkeit in der Bedeutung des Seins, eine Einheit seiner bewusstlosen Substanz. Zweitens ist im Denken das Fürsichsein enthalten; diesem setzt der Glaube jene Unmittelbarkeit des Seins entgegen. Das Denken dagegen hat das Unmittelbare als absolute Möglichkeit, als absolut Gedachtes, die Unmittelbarkeit, mit der es in ihm ist, also nicht in der Bestimmtheit des Seins, des Lebens. Auf der Spitze dieser Abstraction stehen sich beide entgegen, wie die 'Aufklärung', die das absolute Wesen als ein Jenseits des Selbstbewusstseins setzt, und der 'Materialismus', der es als gegenwärtige Materie: dort in Glauben und Denken als positives Sein oder Denken, hier als Negatives des Selbstbewusst-

---

[1]) Jacobi: 'Briefe über die Lehre des Spinoza', SS. 216—217 (S. 211).

[2]) *„Der 'Glaube' hat hierdurch den Inhalt, der sein Element erfüllte, verloren und sinkt in ein dumpfes Weben des Geistes in ihm selbst zusammen." 'Phänomenologie des Geistes' S. 518.* (B.)

seins, das entweder so nur als Negatives bestimmt ist, als Jenseits, oder zugleich als seiend für das Selbstbewusstsein.[1]) So sind Glauben und Denken beide 'Wissen'. Das ganz allgemeine Wissen nennen wir 'Denken', das besondere nennen wir 'Anschauung', und das Hineinbringen der äusserlichen Bestimmungen nennen wir 'Verstand'. Das Allgemeine im Menschen ist das Denken; dahin gehört aber auch z. B. das religiöse Gefühl. Das Tier hat es nicht, denn es hat kein 'menschliches' Gefühl.[2]) Sofern dieses Gefühl religiös ist, ist es als Gefühl eines Denkenden, und die Bestimmung dieses Gefühls nicht Bestimmung eines natürlichen Triebes u. s. f., sondern allgemeine Bestimmung. Gott also, wenn er auch nur gefühlt und geglaubt wird, ist doch das Allgemeine, ganz abstract genommen, — selbst in seiner Persönlichkeit die absolut allgemeine Persönlichkeit.

Wie Denken und Glauben so eins sind, verhält es sich auch mit dem Gegensatze des vermittelten und unmittelbaren Wissens. Wesentlich ist vor Augen zu haben, dass das, was in dem unmittelbaren Wissen geoffenbart wird, das — Allgemeine ist. Aber das abstract unmittelbare Wissen ist das 'natürliche', das 'sinnliche' Wissen; der unmittelbare Mensch weiss[3]) in seinem natürlichen Verhalten, in seiner Begierde, nicht das Allgemeine. Die Kinder, die Eskimo's u. s. f. wissen von Gott nichts, oder was der natürliche Mensch davon weiss, ist nicht — wie es sein soll. Die Ægypter haben so 'unmittelbar' gewusst, dass Gott ein Ochs, eine Katze sei, und die Inder wissen noch jetzt mehr dergleichen. Wenn dagegen der Mensch dazu gekommen ist, von Gott zu wissen als nur Gegenstand des Geistes, d. h. als einem Geistigen, so ist leicht einzusehen, dass dieses als 'unmittelbar' behauptete Wissen wesentlich erst ein durch Lehre und lange fortgesetzte Bildung 'vermitteltes' Resultat ist. Erst 'vermittelst' der Erhebung über das Natürliche kommt überhaupt der Mensch zum Bewusstsein des Höheren, zum Wissen des Allgemeinen; dann 'weiss' er zwar 'unmittelbar', aber er ist nur 'durch die Vermittelung' dazu gekommen. Ich denke und 'weiss' so von dem Allgemeinen 'unmittelbar', aber eben dieses Denken ist der — Process in sich selbst, ist Bewegung und Lebendigkeit. Alle Lebendigkeit ist Process in sich, ist vermittelt, — um so mehr die geistige Lebendigkeit, denn sie ist dieses, von Einem zum Anderen überzugehen, namlich vom bloss Natürlichen und Sinnlichen zum Geistigen. Es ist so ein Mangel

---

[1]) *Vgl. hier überhaupt SS. 470—519 in der 'Phänomenologie des Geistes'.* (B.)

[2]) *Schopenhauer: „Die Fähigkeit, sich zu besinnen, zu sich zu kommen, ist eigentlich die Wurzel aller seiner theoretischen und praktischen Leistungen, durch welche der Mensch das Tier so sehr übertrifft." (3 : 118.) „Der Mensch hat vermöge seiner Fähigkeit nicht anschaulicher Vorstellungen, vermittelst deren er denkt und reflectiert, einen unendlich weiteren Gesichtskreis, welcher das Abwesende, das Vergangene, das Zukünftige begreift." (3 : 413.) Hegel: „Man beruft sich häufig auf das Gefühl, wenn die Gründe ausgehen; so einen Menschen muss man stehen lassen." ('Religionsphilosophie', S. 109 der Leidener Ausgabe) „Wenn es richtig ist, und es wird wohl richtig sein, dass der Mensch durchs 'Denken' sich vom Tiere unterscheidet, so ist alles Menschliche dadurch und allein dadurch menschlich, dass es durch das Denken bewirkt wird." (Enc. § 2.) „Gott ist wesentlich im Denken. Der Verdacht, dass er durch das Denken nur im Denken ist, muss uns schon dadurch aufsteigen, dass nur der Mensch Religion hat, nicht das Tier." ('Relph.' SS. 109—110.) „Gott ist in seiner Wahrheit nur 'im' und 'als' Denken, ... die einzige Weise, in der das Ewige und an und für sich Seiende gefasst werden kann." (Enc. § 19 Zusatz 2.)*

[3]) *als anfangender*

an der einfachsten Reflexion, nicht zu wissen, dass das 'Allgemeine'[1]) nicht im 'unmittelbaren[2]) Wissen' ist, sondern eine Folge ist der Bildung, der Erziehung, der Offenbarung des Menschengeschlechts. Wenn man 'das unmittelbare Wissen' gelten lässt, so hat es jeder nur mit sich zu tun: dieser weiss dieses, jener jenes; alles ist dann gerechtfertigt und gebilligt, selbst das Schlechteste, Irreligiöseste u. s. f. Dieser Gegensatz von 'Unmittelbarkeit' und 'Mittelbarkeit' ist so eine sehr dürftige und ganz leere Bestimmung; es ist eine der letzten Flachheiten, so etwas für einen wahrhaften Gegensatz zu halten und es ist der trockenste Verstand, der da meint, dass eine 'Unmittelbarkeit' etwas sein könne für sich, ohne 'Vermittelung in sich'. Wenn die Bestimmung der Philosophie darauf hinausliefe, so wäre sie sehr arm; diese Bestimmungen sind nur Formen, deren keine für sich Wahrheit hat. Die letzte Form, zu der die Philosophie bei Jacobi herabgefallen ist, dass nämlich 'die Unmittelbarkeit' als 'das Absolute' gefasst wird, zeigt den Mangel aller Kritik, aller Logik. Die kantische Philosophie ist die 'kritische' Philosophie, aber man hat es aus ihr vergessen, dass man das Unendliche nicht mit endlichen Kategorien (und 'die Unmittelbarkeit' ist eine solche) ausmachen kann. Was den Gegensatz näher anbetrifft, so kann alles Wissen 'unmittelbar' sein, — aber alles 'unmittelbare' Wissen ist auch 'in sich vermittelt'. Dieses wissen wir in unserem Bewusstsein, und können es an den allgemeinsten Erscheinungen sehen. Ich weiss z. B. 'unmittelbar' von America, und doch ist dieses Wissen sehr vermittelt. Stehe ich in America und sehe den Boden, so musste ich erst hinreisen, Columbus musste es erst entdecken, Schiffe mussten gebaut werden u. s. f.; alle diese Erfindungen gehören dazu. Das, was wir jetzt 'unmittelbar' wissen, ist somit ein Resultat von unendlich vielen 'Vermittelungen'. So wie ich ein rechtwinkliges Dreieck sehe, weiss ich, die Quadrate der Katheten sind gleich dem Quadrate der Hypotenuse; ich weiss dieses 'unmittelbar', und doch habe ich es nur 'gelernt', und bin davon überzeugt durch die 'Vermittelung' des Beweises. Das unmittelbare Wissen ist so überall vermittelt, und die Philosophie tut nichts, als dieses zum Bewusstsein zu bringen, — die Vermittelung aufzuzeigen, die der Sache nach schon darin erhalten ist, z. B. in der Religion u. s. f.

Die Jacobi'sche Philosophie, indem sie ausspricht: „Weiter als bis zum 'Gefühl Gottes' kann der Gedanke überhaupt nicht gehen," ist utiliter acceptiert worden; man hat es mit ihr leichter gehabt als mit Kant. Das Erkennen ist aber noch ganz anderer Art, als was Jacobi so nennt; gegen das endliche Erkennen ist sein Argumentieren ganz richtig. Das unmittelbare Wissen aber ist nicht' Erkennen, Begreifen, denn dazu gehört, dass der Inhalt bestimmt in sich sei, d. h. als 'concret' gefasst werde. Bei dem unmittelbaren Wissen ist es aber der Fall, dass von Gott nur dieses gewusst wird, 'dass' er ist. Denn sollte es 'Bestimmungen' von Gott geben, so müssten sie nach Jacobi als ein Endliches gefasst werden und auch ihr Erkennen wäre wieder nur Fortgang von Endlichem zu Endlichem. Es bleibt also nur die unbestimmte Vorstellung von Gott, ein „Ueber mir", ein bestimmungsloses Jenseits übrig. So ist dieses dasselbe Resultat als die Aufklärung, 'das höchste Wesen' ist das Letzte, wie bei der französischen Philosophie und bei Kant, — nur noch mit der Mei-

[1]) *Das 'wahre' Allgemeine und allgemeine Wahre.* (B.)

[2]) *und unentwickelten*

nung, als ob diese Leerheit die höchste Philosophie wäre. Wenn aber jeder Standpunkt eine Seite hat, an welcher er ... gerechtfertigt ist, so liegt in dem Satze, dass unmittelbar der menschliche Geist von Gott weiss, immer das Grosse, dass dieses eine Anerkenntnis der Freiheit des menschlichen Geistes ist; in ihr ist die Quelle des Wissens von Gott, und alle Äusserlichkeit der Autorität ist so in diesem Princip aufgehoben. Hiermit ist das Princip, aber auch nur 'das Princip' der Freiheit des Geistes errungen, und es ist das Grosse unserer Zeit, dass die Freiheit, das Eigentum des Geistes, wonach er 'in sich bei sich' ist, anerkannt ist, dass er in sich dieses Bewusstsein hat. Dies ist aber nur abstract, denn das Weitere[1]) ist, dass das Princip der Freiheit wieder gereinigt werde und zu seiner wahrhaften Objectivität komme, damit nicht alles, was mir einfällt, in mir aufsteigt, darum, weil es in mir 'geoffenbart' wird, als 'wahr' gelte. Nur durch den Gedanken, der das Besondere, Zufällige abstreift, erhält aber das Princip diese 'Objectivität', die von der blossen Subjectivität unabhängig und an und für sich ist, so jedoch, dass die Freiheit des Geistes respectiert bleibt. Der eigene Geist muss dem Geiste Zeugnis geben, dass Gott der Geist ist, der Inhalt muss der wahrhafte sein; aber dies constatiert sich nicht dadurch, dass es 'mir' geoffenbart, versichert werde. Dies ist der Standpunkt, und wir haben so das Mangelhafte desselben und das Grosse des Princips, das darin liegt, gesehen.

B. KANT.

Die Erscheinung der kantischen Philosophie, die ausfuhrlicher zu betrachten ist[2]), ist hiermit gleichzeitig. Während Cartesius die Gewissheit als Einheit des Denkens und Seins setzte, haben wir jetzt das Bewusstsein des Denkens in seiner Subjectivität, d. h. einmal als Bestimmtheit gegen die Objectivität; dann als Endlichkeit und Fortgehen an endlichen Bestimmungen. Das abstracte Denken, als die eigene Ueberzeugung, ist das Feste; seine Erfüllung ist die Erfahrung, das Mittel der Erfahrung aber wiederum das formale Denken und Schliessen. Kant kehrt zum Standpunkte des Sokrates zurück; wir sehen bei ihm die Freiheit des Subjectes, wie bei den Stoikern, aber die Aufgabe in Ansehung des Inhaltes ist jetzt[3]) höher gestellt. Es wird gefordert für das Denken die unendliche Bestimmung zum Concreten, die Erfullung mit der Regel der Vollkommenheit, d. h. dass der Inhalt selbst sei die Idee, als Einheit des Begriffes und der Realität.[4]) Bei Jacobi kommt erstens das Denken, die Demonstration, nicht über das Endliche, Bedingte hinaus; zweitens auch wenn Gott 'der metaphysische Gegenstand' ist, so ist die Demonstration vielmehr dies, ihn 'bedingt', 'endlich' zu machen; drittens das Unbedingte, was denn doch unmittelbar gewiss ist, ist nur im Glauben, ein subjectiv Festes, aber 'Unerkennbares', d. h. ein 'Unbestimmtes', 'Unbestimmbares', — somit 'Unfruchtbares'. Der 'Standpunkt' der kantischen Philosophie dagegen ist erstens, dass das Denken

---

1) *oder Nähere*

2) *Die sokratische, die alexandrinische und die kantische Geistesbewegung sind die drei grossen Hauptwellen in der Geschichte bisheriger europäischer Philosophie.* (B.)

3) *durch das Christentum hindurchgegangen und*

4) *Als Idealität ihrer selbst und ihres Anderen also. Denn das ist eben als Idee der Wahrheit die wahre Idee.* (B.)

durch sein Räsonnement dahin kam, sich nicht als zufällig sondern vielmehr in sich selbst als absolut Letztes aufzufassen. Im Endlichen, im Zusammenhange mit demselben erhebt sich ein absoluter Standpunkt, der das Mittelglied ist, das Verbindende des Endlichen und das zum Unendlichen Emporführende. Das Denken erfasste sich als alles in allem, als absolut entscheidend; für seine Ueberzeugung ist nichts Æusseres eine Autorität, sondern alle Autorität kann nur durch das Denken gelten. Dieses sich in sich selbst bestimmende concrete Denken ist zweitens aber als etwas Subjectives aufgefasst worden, und diese Seite der Subjectivität ist die Form, die in der Jacobi'schen Ansicht vorzüglich die herrschende ist; dass das Denken 'concret' sei, hat Jacobi dagegen mehr auf der Seite gelassen. Beide Standpunkte bleiben 'Philosophien der Subjectivität': indem das Denken 'subjectiv' ist, wird ihm die Fähigkeit abgesprochen, das Anundfürsichseiende zu erkennen. 'Gott' ist bei Kant einerseits in der 'Erfahrung' nicht zu finden, weder in der äusseren, — wie Lalande sagte, er habe am ganzen Himmel gesucht und Gott nicht gefunden [1]), — noch in der inneren; die Mystiker, Schwärmer können freilich allerhand, und ebenso 'Gott', d. i. das Unendliche, in sich erfahren. Andererseits schliesst Kant auf 'Gott', der ihm eine Hypothese zur Erklärung, ein 'Postulat der praktischen Vernunft' ist; in dieser Rücksicht gab dann aber ein anderer französischer Astronom [2]) dem Kaiser Napoleon zur Antwort: „Je n'ai pas eu besoin de cette hypothèse-là." Das Wahrhafte der kantischen Philosophie ist hiernach die Anerkennung der Freiheit. Schon Rousseau hat in der Freiheit das Absolute aufgestellt; Kant hat dasselbe Princip, nur mehr nach theoretischer Seite. Die Franzosen fassen es nach der Seite des 'Willens' auf, denn nach ihrem Sprichwort heisst es: „Il a la tête près du bonnet." Frankreich hat den Sinn der Wirklichkeit, des Fertigwerdens; weil dort die Vorstellung unmittelbarer in Handlung übergeht, haben sich da die Menschen praktisch an die Wirklichkeit gewendet. So sehr nun aber die Freiheit in sich concret ist, wurde sie doch daselbst als unentwickelt an die Wirklichkeit in ihrer Abstraction gewendet, und in der Wirklichkeit Abstractionen geltend machen heisst Wirklichkeit zerstören; der Fanatismus der Freiheit, dem Volke in die Hand gegeben, wurde fürchterlich. In Deutschland hat dasselbe Princip das Interesse des Bewusstseins für sich in Anspruch genommen, ist aber nur theoretischerweise ausgebildet worden; 'wir' haben allerhand Rumor im Kopfe und 'auf' dem Kopfe, dabei lässt aber der deutsche Kopf eher seine Schlafmütze ganz ruhig sitzen und operiert innerhalb seiner.

Immanuel Kant wurde 1724 zu Königsberg geboren, studierte dort anfangs

---

1) *„Ein berühmter Astronom soll gesagt haben, er habe den ganzen Himmel durchsucht und keinen Gott darin finden können." (17 : 291.) Jacobi: „Wenn der grosse Sternkundige Lalande die Gottheit läugnete, in den Himmeln keinen Gott, in den Bewegungen der Gestirne keinen Finger Gottes finden konnte, so müssen wir dem Gedankengange seines Verstandes Recht geben." (2 : 53.) Hegel: Immanent auf diesem Boden des Endlichen lässt sich freilich das Unendliche nicht finden." (Enc. § 62 Anm.) Ego: es ist nicht als Gegenstand für die Wahrnehmung da und lässt sich nur in der Vernunft vernehmen; die Wirklichkeit des Unendlichen ist Wirklichkeit und Wahrheit der Idealität. — Spinosa: „Deum non imaginari sed quidem intellegere possumus." (Ep. 56 vel 60.) — W. Wallace: „What Lalande has actually written in the preface to his work on astronomy is that the science as he understands it has no relation to natural theology, — in other words, that he is not writing a Bridgewater treatise."* (B.)

2) *Laplace?* (B.)

Theologie, trat im Jahre 1755 als akademischer Lehrer auf, wurde 1770 Professor der Logik und starb in Königsberg 1804, den 12. Februar, beinahe 80 Jahre alt (Tennemann's 'Grundriss der Geschichte der Philosophie' von Wendt, § 380, SS. 465—466), ohne aus seiner Vaterstadt hinausgekommen zu sein.

Indem nun bei Wolf das Denken als Denken nur das positive Sichselbstgleiche war und sich so fasste, sahen wir das negative sich bewegende Denken, den absoluten Begriff in Frankreich in seiner Macht, und auch in der Aufklärung so nach Deutschland übergehen, dass alle Existenz, alles Tun und Lassen etwas 'Nützliches' sein sollte, d. h. eben das 'Ansich' aufgehoben und alles nur 'für ein Anderes' sein sollte; und dasjenige, für welches alles sein sollte, ist der Mensch, das Selbstbewusstsein, aber als alle Menschen überhaupt. Das Bewusstsein über dieses Tun in abstracter Weise ist die kantische Philosophie. Der sich selbst denkende, in sich gehende absolute Begriff[1]) ist es also, den wir durch sie in Deutschland hervortreten sehen, so dass in das Selbstbewusstsein alle Wesenheit falle, der Idealismus aber, der dem Selbstbewusstsein alle Momente des Ansich vindiciert, selbst zuerst noch mit einem Gegensatze behaftet bleibt, indem er dieses Ansich noch von sich unterscheidet. Oder die kantische Philosophie führt die Wesenheit zwar in das Selbstbewusstsein zurück, kann aber diesem Wesen des Selbstbewusstseins oder diesem reinen Selbstbewusstsein doch keine Realität verschaffen, noch in ihm selbst das Sein aufzeigen; sie begreift das einfache Denken als den Unterschied an ihm selbst habend, aber begreift noch nicht, dass alle Realität eben in diesem Unterscheiden besteht. Sie weiss über die Einzelnheit des Selbstbewusstseins nicht Meister zu werden, 'beschreibt'

---

1) *Bzw. die sich 'kritisierende' und sich nachgehende reine Vernunft. „Die Vernunft, welche die Sphäre der Idee ist, ist die sich selbst enthüllte Wahrheit, worin der Begriff die schlechthin ihm angemessene Realisation hat und insofern frei ist, als er diese seine objective Welt in seiner Subjectivität und diese in jener, erkennt." (5:32.) Schopenhauer: „Für das Vermögen der Begriffe habe ich' die Vernunft erklärt." (1:656.) Fichte: „Man nennt den absoluten, schlechthin durch sich bestimmten Begriff Vernunft." (Nachlass 3:37.) Schelling: „Warum spricht man denn von Begriffen, die der Intelligenz eingepflanzt seien, da diese Begriffe die Intelligenz selbst sind?" (1, 3:530.) „Das Ich ist nichts von seinem Denken Verschiedenes; das Denken des Ich und das Ich selbst sind absolut Eins." (1, 3:367.) „Der Begriff ist nichts anderes als der Act des Denkens selbst." (1, 3:366.) „Wenn der Begriff unbestimmt heissen kann, so ist er es nur insofern als er nicht das Bestimmte sondern das Bestimmende ist." (1, 3:512.) Hegel: „Einfachheit des Denkens... ist der sich selbst bewegende und unterscheidende Gedanke und die eigene Innerlichkeit, der reine Begriff." (2:43.) „Erst der Begriff ist das Wahre." (6:161.) „Der sich begreifende Begriff." (5:341.) „Die Wahrheit des Endlichen ist seine Idealität." (6:188.) „Es ist von dieser Idee... zu erwähnen, dass erstlich in ihr die logische Wissenschaft ihren eigenen Begriff erfasst hat." (5:341.) „Wie es eine Zeitlang Mode war, der 'Einbildungskraft', dann dem 'Gedächtnis' alles mögliche Schlimme nachzusagen, ist es seit geraumer Zeit in der Philosophie zur Gewohnheit geworden und zum Teil noch gegenwärtig Gepflogenheit, alle üble Nachrede auf den 'Begriff' zu häufen, ihn, der das Höchste des Denkens ist, verächtlich zu machen und hingegen für den höchsten sowohl scientifischen als moralischen Gipfel das Unbegreifliche und das Nichtbegreifen anzusehen. — Der Begriff, insofern er zu einer Existenz gediehen ist, welche selbst 'frei' ist, ist nichts anderes als 'Ich' oder das reine Selbstbewusstsein. Ich 'habe' wohl 'Begriffe', d. h. 'bestimmte' Begriffe, aber Ich ist der reine Begriff selbst, der als Begriff zum Dasein gekommen ist." (5:13.) Kant: „Die reine Synthesis." (3:99.) „Ich nenne sie die reine Apperception." (3:116.) „Die absolute Einheit der Apperception, das einfache Ich." (3:285.)* (B.)

die Vernunft sehr gut, tut dies aber auf eine gedankenlose empirische Weise, die sich ihre Wahrheit selbst wieder raubt. Die kantische Philosophie ist theoretisch die methodisch gemachte Aufklärung [1]), nämlich dass nichts Wahres sondern nur die Erscheinung gewusst werden könne; sie führt das Wissen in das Bewusstsein und Selbstbewusstsein hinein, hält es aber auf diesem Standpunkte als subjectives und endliches Erkennen fest. Wenn sie also zwar schon die unendliche Idee berührt, ihre formalen Bestimmungen ausspricht und zur concreten Forderung derselben kommt, so verwirft sie dieselbe doch wieder als das Wahre, macht sie zu einem bloss Subjectiven, weil sie einmal das endliche Erkennen als den fixen letzten Standpunkt angenommen hat. Diese Philosophie hat der Verstandesmetaphysik als einem objectiven Dogmatismus ein Ende gemacht, in der Tat aber dieselbe nur in einen subjectiven Dogmatismus, d. h. in ein Bewusstsein, in welchem dieselben endlichen Verstandesbestimmungen bestehen, übersetzt, und die Frage nach dem, was an und für sich wahr ist, aufgegeben. [2]) Erschwert wird ihr Studium durch die Breite, Weitläufigkeit und eigentümliche Terminologie, in der sie dargestellt ist. [3]) Indessen hat diese Breite auch den Vorteil, dass, indem dasselbe oft wiederholt wird, man die Hauptsätze behält und nicht leicht aus dem Auge verlieren kann.

Wir wollen dem Gange Kant's folgen. Die kantische Philosophie hat erstens eine unmittelbare Beziehung auf das, was oben von Hume aufgeführt worden; der allgemeine Sinn der kantischen Philosophie ist nämlich der, sogleich von Haus aus zuzugeben, dass solche Bestimmungen wie die 'Allgemeinheit' und 'Notwendigkeit' nicht in der 'Wahrnehmung' anzutreffen seien, wie schon Hume gegen Locke gezeigt hat. Während dann aber Hume überhaupt gegen die Allgemeinheit und Notwendigkeit der Kategorien, Jacobi gegen ihre Endlichkeit, so geht Kant nur gegen ihre 'Objectivität', in dem Sinne, als seien sie in den äusseren Dingen selbst 'vorhanden', obzwar er sie als objectiv im Sinne des Allgemeingültigen und Notwendigen behauptet, wie die Beispiele der Mathematik und Naturwissenschaft zeigen. [4]) Das Factum, dass wir Allgemeinheit und Notwendigkeit 'verlangen', als welche erst das 'Objective' ausmachen, lässt Kant also wohl bestehen. Aber wenn nun Allgemeinheit und Notwendigkeit nicht in den äusseren Dingen sind, so ist die Frage: Wo sind sie zu finden? Hier sagt Kant dann gegen Hume, sie müssen 'a priori' sein, d. h. in der Vernunft selbst liegen, in dem Denken als selbstbewusster Vernunft; ihre Quelle sei das Subject, 'Ich' in meinem Selbstbewusstsein. [5]) Dies ist der einfache Hauptsatz der kantischen Philosophie.

Die kantische Philosophie wird zweitens auch 'kritische' Philosophie genannt, indem ihr Zweck zunächst ist, sagt Kant, eine 'Kritik des Erkenntnisvermögens' zu sein; vor dem Erkennen müsse man nämlich das Erkenntnisvermögen untersuchen. — Das ist dem gesunden Menschenverstande plausibel und für ihn

---

[1]) *Hegel im Jahre 1822: „Die kritische oder kantische Philosophie ist zwar, so gut wie die Aufklärung, etwas dem Namen nach Antiquiertes." (17 : 288.)*

[2]) *Wir Späteren denken hier unwillkürlich an die Lehre vom unerkennbaren Absoluten, welche als Spencer's Agnosticismus bekannt ist.* (B.)

[3]) *„Die Philosophie bedarf keiner besonderen Terminologie." (3 : 11.)*

[4]) Kant: 'Kritik der reinen Vernunft' (Sechste Aufl., Leipzig 1818), SS. 4. 11. 13. 93.

[5]) Ebendaselbst, SS. 3—5.

ein Fund gewesen. Das Erkennen wird dabei vorgestellt als ein Instrument, als eine Art und Weise, wie wir uns der Wahrheit 'bemächtigen' wollen; ehe man also an die Wahrheit selbst gehen könne, müsse man zuerst die Natur, die Tätigkeit seines Instruments erkennen. Man müsse sehen, ob dasselbe fähig sei, das zu leisten, was gefordert wird, — den Gegenstand zu 'packen'; man müsse wissen, was es an dem Gegenstand ändert, um diese Ænderungen nicht mit den Bestimmungen des Gegenstandes selbst zu verwechseln.[1] Das sieht so aus, als ob man mit Spiessen und Stangen auf die Wahrheit losgehen könnte; ferner ist dabei die Forderung diese: man soll das Erkenntnisvermögen erkennen, ehe man erkennt. Denn das Erkenntnisvermögen untersuchen heisst, es erkennen; wie man aber erkennen will, ohne zu erkennen, vor der Wahrheit das Wahre erfassen will, ist nicht zu sagen. Es ist die Geschichte, die vom σχολαστικός erzählt wird, der nicht eher ins Wasser gehen wollte, als bis er schwimmen könne.[2] Da also die Untersuchung des Erkenntnisvermögens selbst erkennend ist, kann es bei Kant nicht zu dem kommen, zu was es kommen will', weil es selbst dieses ist, — nicht 'zu sich' kommen, weil es bei sich ist; es geht ihm dann, wie den Juden, der Geist geht mitten hindurch und sie

---

1) Kant: 'Krit. d. reinen Vern.', Vorr., SS. XVIII—XIX. Vgl. Locke 1 : 1, 7.

2) Ἠλίθιός τις κολυμβῶν παρὰ μικρὸν ἀνεπνίγη. Ὤμοσεν οὖν μὴ πάλιν εἰσιέναι πρότερον εἰς τὸ ὕδωρ, πρὶν ἂν μάθῃ καλῶς κολυμβᾶν. *(Hierokles) Vgl. SS. 46—47, 12. 59, 46 der Phänomenologie, Encyklopädie, Religionsphilosophie, Leidener Ausgabe, und ferner noch etwa Plat. Charm. 172 a, Herbart 1 : 256, Michelet 'Von Kant bis Hegel' 1 : 276. Hans Vaihinger schreibt 1881 auf S. 45 seines Commentars zu Kants Kritik der reinen Vernunft, Kuno Fischer habe Hegels Einwand glücklich mit der Bemerkung zurückgewiesen, es handle sich nicht darum, schwimmen zu lernen, sondern das Schwimmen zu 'erklären'. Alsob dieses 'Erklären' nicht wieder das nämliche 'Schwimmen' wäre! Es ist aber nur ein Wahn der ganzen oder halben Hegellosigkeit, dass hier einseitig ein Hegel'scher 'Einwand' zurückzuweisen sei: Hegel hat keineswegs verkannt, dass der kantische Kriticismus seine Veranlassung gehabt u. hat ebensowenig übersehen, dass nach dem Erscheinen der kantischen Vernunftkritik die philosophische Sachlage eine ganz andere war als vorher. „Immer," sagt er, „ist es ein grosser und wichtiger Schritt Kants, das Erkennen der Betrachtung unterworfen zu haben," und die wolfische Philosophie ist ihm „die vormalige Metaphysik, wie sie vor der kantischen Philosophie bei uns beschaffen gewesen sei." War er doch auch selbst so gründlich 'kritisch', dass für ihn die kantische Raum- und Zeitlehre gegenstandslos geworden war, indem für ihn das alte Jenseits als etwas von Kant noch unkritischerweise Vorausgesetztes gar nicht mehr existierte! Als später Gekommener konnte er sich dabei bewusst sein, dass die kantische Philosophie einerseits selbst noch 'metaphysisch' gewesen, indem sie einen unkritischen Glauben an ein reales Nichts gefordert hatte, dass sie andererseits noch in der empirischen Manier befangen gewesen, indem sie mit Begriffen wie Erfahrung und Erkennen, Erklären und Beweisen, Begreifen, Urteilen und Schliessen, Idealität und Apriorität, Analysis, Synthesis u. s. w. ohne Methode und unbesehens darauf los philosophiert hatte, und dass sie, obgleich ein Denken über das Denken, noch dazu die Naivetät gehabt, in dem vermeintlichen Bathos ihrer Erfahrung dasjenige anzuzweifeln, was sie durch und aus sich selbst war. Im Geiste Hegels lässt sich sagen, dass sich 'das kritische Problem', die Frage, ob und was der Mensch zu erkennen imstande sei, nicht umgehen lasse: die Vernunft stellt sich dieselbe in einem bestimmten Moment ihres Zusichselbstkommens. Indem sich da aber die Vernunft auf sich besinnt, erkennt sie sich selbst und lernt sie sich allmählich sagen, dass ausserhalb des Denkens weder Wahrheit noch Wahres, — dass überdies das jetzige Erkennen von Vernunft durch Vernunft gerade das reine Erkennen sei.* (B.)

merken es nicht.[1]) Immer ist es ein grosser und wichtiger Schritt Kants, das Erkennen der Betrachtung unterworfen zu haben.

Diese Kritik des Erkennens betrifft einerseits das empirische Erkennen Locke's, das vorgiebt, es gründe sich auf Erfahrung, andererseits die mehr metaphysicierende Art des Wolf'schen und deutschen Philosophierens überhaupt, welches auch die Wendung genommen hatte, nach der mehr empirischen Manier zu verfahren, die geschildert ist, sich jedoch auch unterschieden gehalten hat von dem bloss empirischen Verfahren, indem seine Haupttätigkeit darin bestanden hat, den Gedankenbestimmungen, wie z. B. 'Möglichkeit', 'Wirklichkeit', 'Gott' u. s. f., Verstandesbestimmungen zu Grunde zu legen, und damit zu räsonnieren. Gegen beides ist zunächst die kantische Philosophie gerichtet. Den Bestimmungen der wolfischen Metaphysik nimmt Kant die sachliche Bedeutung und zeigt, wie sie bloss dem subjectiven Denken zugeschrieben werden müssen. Gleichzeitig erklärte sich gegen diese Metaphysik auch Jacobi, aber da er besonders von den Franzosen und Deutschen ausging, war sein Gesichtspunkt ein anderer: dass nämlich unser endliches Denken nur endliche Bestimmungen zu setzen, also Gott, den Geist, nur nach endlichen Verhältnissen zu betrachten wisse. Im Praktischen herrschte damals die sogenannte Glücksäligkeitslehre, indem der Begriff des Menschen und die Art, wie er diesen Begriff realisieren soll, in der Moral als eine Befriedigung seiner Triebe aufgefasst worden ist. Auch hiergegen hat Kant nun richtig gezeigt, dass dies eine 'Heteronomie', nicht 'Autonomie' der Vernunft sei, eine Bestimmung 'durch Natur', somit ohne 'Freiheit'. Aber weil das Vernunftprincip Kants formal war und seine Nachfolger von der Vernunft aus nicht weiter konnten, dennoch aber die Moral einen Inhalt erhalten sollte, so sind Fries und Andere wieder 'Glücksäligkeitslehrer', hüten sich jedoch, es so zu heissen.

Was drittens das Verhältnis der Kategorien zu dem Stoffe betrifft, der durch die Erfahrung gegeben ist, so liegt nach Kant in den subjectiven Bestimmungen des Denkens, z. B. der 'Ursach und Wirkung', schon für sich selbst die Anlage, die Unterschiede jenes Stoffes zu verknüpfen. Das Denken nennt Kant insofern die synthesierende Tätigkeit, und er stellt die Frage der Philosophie daher auch so: „Wie sind synthetische Urteile a priori[2]) möglich?"[3]) 'Urteil' heisst Verknüpfung von Gedankenbestimmungen, wie Subject und Prædicat.[4]) Synthetische Urteile a priori' sind nichts anderes als ein 'Zusammenhang des Entgegengesetzten durch sich selbst'[5]), oder der absolute Begriff, d. h. nicht durch Erfahrung, sondern durch das Denken gegebene 'Beziehungen unterschiedener Bestimmungen', wie 'Ursach und Wirkung' u. s. f. Ebenso sind Raum und Zeit das Verbindende; sie sind also 'a priori', d. h. im Selbstbewusstsein. Indem Kant

---

[1]) *„Er ging mitten durch sie hinweg." (Luc. 4 : 30.) „Das Licht der Welt." (Joh. 8 : 12.) „Der Geist." (2 Kor. 3 : 17.) „Den die Welt nicht empfangen kann, denn sie sieht ihn nicht und kennt ihn nicht." (Joh. 14 : 17.) „Das Licht scheinet in der Finsternis und die Finsternisse haben es nicht begriffen." (Joh. 1 : 5.)*

[2]) *oder überhaupt im Denken vereinigende Entzweiungen*

[3]) Kant: Kritik d. reinen Vernunft, SS. 8—9. 75—77. 15.

[4]) *So ist das Urteil Begriff in gesetzter Bestimmtheit, Allgemeinheit in bestimmter Besonderung.* (B.)

[5]) *Selbstverständliche Unzertrennlichkeit Verschiedener, vernünftige Vieleinigkeit und vieleinige Vernünftigkeit, — kurz: Vernünftigkeit.* (B.)

aufzeigt, dass das Denken synthetische Urteile 'a priori' habe, Urteile die nicht aus der Wahrnehmung geschöpft werden, zeigt er das Denken als 'in sich concret' auf. Die Idee, die darin liegt, ist gross, erhält aber andererseits wieder einen ganz gemeinen Sinn, denn die Ausführung selbst bleibt innerhalb ganz roher, empirischer Ansichten und kann auf nichts weniger Anspruch machen, als auf Wissenschaftlichkeit der Form. Es ist ein Mangel an philosophischer Abstraction in der Darstellung vorhanden und in gemeinster Weise gesprochen, und von der barbarischen Terminologie nicht weiter zu sprechen, bleibt Kant innerhalb der 'psychologischen' Ansicht und 'empirischen' Manier eingeschlossen. [1]

Kant nennt nun ('Kritik d. reinen Vernunft', S. 19), um nur ein Beispiel seiner barbarischen Ausdrücke anzuführen, seine Philosophie deshalb 'Transscendentalphilosophie', d. h. ein System von Principien der reinen Vernunft, die das Allgemeine und Notwendige in dem selbstbewussten Verstande aufzeigen, ohne sich mit Gegenständen zu beschäftigen, noch zu untersuchen, was Allgemeinheit und Notwendigkeit sei; dies wäre 'transcendent'. 'Transcendent' und 'transcendental' sind sonach genau zu unterscheiden. [2] Die transcendente Mathematik ist die, in der die Bestimmung des Unendlichen vornehmlich gebraucht wird [3]; in dieser Sphäre der Mathematik sagt man z. B., der Kreis bestehe

---

[1] *„Die kritische Philosophie hat es mit dem Empirismus gemein, die 'Erfahrung' für den einzigen Boden der Erkenntnisse anzunehmen, welche sie aber nicht für 'Wahrheiten' sondern nur für 'Erkenntnisse von Erscheinungen' gelten lässt." (Enc. § 40.) D. h. sie verneint zugleich die alte Metaphysik und den Empirismus, und ist also unmittelbare (d. h. zunächst leere oder negative) Identität beider, weshalb Hegel in der Logik (3 : 122) schreibt: „Unter das 'metaphysische' Philosophieren gehört auch das 'kritische'." Anders gesagt, der Kriticismus Kants ist in seiner Unmittelbarkeit — unkritisch; „die kantische Philosophie," bemerkt Hegel (Enc. § 60 Anm.), „lässt die Kategorien und die Methode des gewöhnlichen Erkennens ganz unangefochten," wogegen die wahrhafte Selbstkritik der Vernunft die Kategorien oder reinen Begriffe als Besonderungen des Begriffes überhaupt, als Bestimmungen des 'sich' Bestimmenden überhaupt, ordentlich und durchgehends setzt 'und' aufhebt.* (B.)

[2] *„Ich nenne alle Erkenntnis 'transcendental', die sich nicht sowohl mit Gegenständen sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, sofern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt." (Kant 3 : 49.) „Das Wort transcendental bedeutet bei mir niemals" — sic — „eine Beziehung unserer Erkenntnis auf Dinge, sondern nur aufs Erkenntnisvermögen." (4 : 42.) „Daher sind 'transcendental' und 'transcendent' nicht einerlei. Die Grundsätze des reinen Verstandes, die wir vorgetragen haben, sollen bloss von empirischem und nicht von 'transcendentalem' d. h. über die Erfahrungsgrenze hinausreichendem Gebrauche sein; ein Grundsatz aber, der diese Schranken wegnimmt, ja gar sie zu überschreiten 'gebietet', heisst transcendent." (3 : 246.) Kant hat sich nie gefragt, ob der 'Verbot' transcendenter Urteile nicht etwa 'fruchtlos' verbiete, was sich nicht verhindern, oder unnötigerweise verbiete, was sich ohnehin nicht machen lässt, — und was diese doppelte Denkbarbeit in wirklicher Selbstkritik der Vernunft eigentlich besage.* (B.)

[3] *„Der Ausdruck 'transcendent' (indessen) ist nicht mathematischen sondern philosophischen Ursprungs, da er schon den Scholastikern geläufig war; in die Mathematik wurde er allererst durch Leibniz eingeführt, um zu bezeichnen 'quod algebrae vires transcendit'. — Die Scholastiker aber bezeichneten als transcendent die allerobersten Begriffe, nämlich solche, welche noch allgemeiner als die zehn Kategorien des Aristoteles seien; noch Spinosa gebraucht das Wort in diesem Sinne." (Schopenhauer 4 : 101.) — L. Schütz: „Der Transcendentalien giebt es fünf, nämlich 'res', 'aliquid', 'unum', 'verum', 'bonum', oder, wenn man das 'ens' noch hinzurechnet, sechs." ('Thomaslexikon' S. 816.)* (B.)

aus unendlich vielen geraden Linien, die Peripherie wird vorgestellt als gerade, und indem so das Krumme als Gerades vorgestellt wird, geht dies über die geometrische Bestimmung hinaus, ist damit 'transcendent'. Die Transcendentalphilosophie bestimmt Kant hingegen so, dass es nicht eine Philosophie sei, die mit Kategorien über ihre Sphäre hinausgehe, sondern im subjectiven Denken, im Bewusstsein die Quellen von dem aufzeige, was 'transscendent' werden kann. 'Transscendent' würde das Denken also sein, wenn die Bestimmungen von 'Allgemeinheit', 'Ursach und Wirkung' vom Object ausgesagt würden, denn man würde damit vom Subjectiven in ein anderes Gebiet transscendieren. Dazu sind wir dem Resultat nach nicht berechtigt, aber schon im Anfange nicht, da wir das Denken nur innerhalb seiner betrachten. Wir wollen also nicht die Bestimmungen in ihrem objectiven Sinne betrachten, sondern insofern das Denken die Quelle solcher synthetischen Beziehungen ist; das 'Notwendige' und 'Allgemeine' erhält hier also die Bedeutung, in dem menschlichen Erkenntnisvermögen zu liegen. Von diesem menschlichen Erkenntnisvermögen aber unterscheidet Kant noch das Ansich, das 'Ding-an-sich', so dass jene Allgemeinheit und Notwendigkeit doch zugleich nur eine subjective Bedingung des Erkennens sei, die Vernunft aber mit ihrer Allgemeinheit und Notwendigkeit nicht zur Erkenntnis der Wahrheit komme. [1]) Denn sie hat als Subjectivität zur Erkenntnis der Anschauung und Erfahrung nötig, eines empirisch gegebenen Stoffes. Diese sind, wie es Kant nennt, die 'Bestandstücke' derselben; ein Stück hat sie an ihr selbst, das andere aber ist das empirisch Gegebene. [2]) Wenn die Vernunft für sich sein will, an ihr selbst und aus ihr selbst Wahrheit schöpfen will, so wird sie 'transscendent', sie 'überfliegt' die Erfahrung, weil sie des anderen Bestandstückes entbehrt, und erzeugt dann blosse Hirngespinnste. Sie ist daher im Erkennen nicht 'constitutiv' sondern nur 'regulativ'; sie ist die Einheit und Regel für das sinnliche Mannigfaltige. Diese Einheit aber für sich ist das Unbedingte, das, die Erfahrung überfliegend, nur in Widersprüche gerät. Im 'Praktischen' nur ist die Vernunft 'constitutiv'. Die Kritik der Vernunft ist mithin eben dies, nicht die Gegenstände zu erkennen, sondern die Erkenntnis und die Principien derselben, ihre Grenze und Umfang, damit sie nicht 'überfliegend' werde. [3]) Dies ist das Allgemeinste, was wir nunmehr in seinen einzelnen Teilen ausführen wollen.

Kant nimmt hierbei den Weg, dass er erstens die theoretische Vernunft betrachtet, die Erkenntnis, die sich auf äussere Gegenstände bezieht; er untersucht zweitens den Willen, als Selbstverwirklichung, drittens die Urteilskraft, die eigentliche Betrachtung der Einheit des Allgemeinen und der Einzelnheit; wie weit er es da bringt, werden wir ebenfalls sehen. Die Kritik des Erkenntnisvermögens ist aber die Hauptsache.

1. Was nun erstens die theoretische Philosophie betrifft, so geht Kant in der Kritik der reinen Vernunft 'psychologisch' zu Werke, d. h. 'geschichtlich', indem

---

[1]) Kant: 'Kritik d. reinen Vernunft', SS. 255—256.

[2]) Ebendaselbst, S. 107.

[3]) Kant: 'Kritik der reinen Vernunft', SS. 497—498; 'Kritik der prakt. Vernunft' (4 Aufl. Riga, 1797), S. 254; 'Kritik d. Urteilskraft' (3. Aufl. Berlin, 1799), Vorrede, S. V.

er die Hauptstufen des theoretischen Bewusstseins 'beschreibt'. Das erste Vermögen ist die Sinnlichkeit überhaupt, das zweite der Verstand, das dritte die Vernunft; das erzählt er so her, nimmt es ganz empirisch auf, ohne es aus dem Begriff zu entwickeln, und mit Notwendigkeit fortzugehen.

a. Den Anfang dieses 'Transscendentalen' macht das Apriorische der 'Sinnlichkeit', die Formen der Sinnlichkeit. Die Beurteilung derselben nennt Kant 'transscendentale Æsthetik'. Jetzt heisst Æsthetik die Kenntnis des Schönen; hier ist es aber die Lehre von der Anschauung [1] nach der Seite ihrer Allgemeinheit, d. h. nach dem, was von ihr dem Subject als solchem zukommt. 'Anschauung', sagt Kant, ist die Erkenntnis eines uns durch die Sinnlichkeit gegebenen Gegenstandes, 'Sinnlichkeit' aber die Fähigkeit, durch Vorstellungen als äussere afficiert zu werden. In der 'Anschauung' findet sich nun nach Kant allerhand Inhalt, wobei er zuerst die Empfindung als 'äusserliche', wie Rot, Farbe, Hartes u. s. f. und 'innere', wie das Rechtliche, Zorn, Liebe, Furcht, Angenehmes, Religiöses u. s. f. unterscheidet. Solcher Inhalt, sagt er, macht das eine Bestandstück aus, und gehört dem Gefühle an; alles dieses ist ein Subjectives, und nur subjectiv. In diesem Sinnlichen ist aber auch ein allgemeines Sinnliches selbst enthalten, das als solches nicht der Empfindung angehört, insofern sie unmittelbar bestimmt ist; dieses Andere bei solchem Stoff ist die Bestimmung von 'Raum' und 'Zeit', welche das für sich Leere sind. Die 'Erfüllung' macht jener Stoff aus, Farbiges, Weiches, Hartes u. s. w. beim Raum, während bei der Zeit derselbe Stoff, sobald er ein Vorübergehendes ist, oder auch anderer, vornehmlich innere Gefühle, das Bestimmende sind. Raum und Zeit sind somit 'reine', d. h. abstracte, Anschauungen, in welche wir den Inhalt der einzelnen Empfindungen ausser uns verlegen, entweder in die Zeit als nach einander fliessend, oder in den Raum als abgetrennt neben einander. Hier tritt also die Teilung von 'Subjectivität' und 'Objectivität' ein, denn isolieren wir das 'Neben' und 'Nach', so haben wir Raum und Zeit. [2] Es ist das Tun der apriorischen Sinnlichkeit, den

---

[1] *„Scientia cognitionis sensitivæ," wie es noch 1750 in der Æsthetik A. Baumgartens heisst, dem jedoch gerade die 'æsthetica critica' eine 'ars formandi gustum' gewesen ist.* (B.)

[2] *Dass zunächst beim Raum im Verhältnis der Potentialität, Realität und Idealität eine Räumlichkeit als Anlage (R_1), die an den Daten erscheinende Räumlichkeit (n R_2) und der aus denselben abgezogene mathematische Raum (R_3) zu unterscheiden seien, hat Kant weder gelehrt noch bedacht, und von dem eigentlichen positiv-negativen Verhältnis zwischen Raum und Zeit als Natur in abstracto hatte er nicht die leiseste Ahnung, weshalb seine 'transcendentale Æsthetik' an Raum und Zeit weder Ort noch Bewegung hervortreten lässt. Dennoch schreibt Schopenhauer, der freilich 'die drei grossen Sophisten' nicht loben wollte und deshalb zunächst nur Kant noch loben konnte: „Die transcendentale Æsthetik ist ein so überaus verdienstvolles Werk, dass er allein hinreichen könnte, Kants Namen zu verewigen; ihre Beweise haben so volle Ueberzeugungskraft, dass ich die Lehrsätze derselben den unumstösslichen Wahrheiten beizähle." (1 : 558) „Die Lehre Kants vom Zusammenbestehen der Freiheit mit der Notwendigkeit.. nebst der transcendentalen Æsthetik sind die zwei grossen Diamanten in der Krone des Kant'schen Ruhmes, der nie verhallen wird." (3 : 558; vgl. Kant 8 : 573.) Schopenhauer am 8. März 1854: Es „erhellt, dass die wichtige Lehre von der Idealität des Raumes vor Kant da war; ich glaube wirklich, dass Kant zu seiner glänzendsten Entdeckung wenigstens den Grundgedanken daher (d. h. aus einer Schrift des Maupertuis) genommen hat... Kant steht demnach zu ihm, wie Newton zu Robert Hook. Der erste Wink ist immer die Hauptsache; diese Entdeckung, die*

Inhalt hinauszuwerfen; dieses reine Anschauen sind die 'Formen der Anschauung'.[1]) Jetzt heisst freilich alles 'Anschauung', selbst das Denken, Bewusstsein; 'Gott', der doch nur dem Gedanken angehört, soll durch Anschauung, sogenanntes 'unmittelbares Bewusstsein' erfasst werden.

Näher bemerkt Kant hierüber: „1) Der Raum ist kein 'empirischer Begriff', der von äusseren Erfahrungen abgezogen worden." — Ueberhaupt ist aber der Begriff nichts 'Empirisches'; in solchen barbarischen Formen spricht Kant jedoch beständig. — „Denn damit ich meine Empfindungen auf etwas ausser mir beziehe, setze ich den Raum voraus." Von der Zeit spricht Kant in ähnlicher Weise: „Dass etwas Æusserliches in verschiedenem Orte oder Zeit vorgestellt werde, muss die Vorstellung des Raumes und der Zeit schon vorhergegangen sein, oder sie kann nicht von der Erfahrung abgeborgt sein, sondern die Erfahrung ist erst durch diese vorausgesetzte Vorstellung möglich." — D. h. Zeit und Raum, die als das Objective erscheinen können, da ihre particulare Erfüllung ohnehin dem subjectiven Gefühle angehört, sind 'nichts Empirisches', sondern das Bewusstsein hat vorher in ihm selbst Raum und Zeit. „2) Der Raum ist eine notwendige Vorstellung, die allen äusseren Anschauungen zugrundeliegt. Raum und Zeit sind Vorstellungen a priori, weil man sich die Dinge nicht vorstellen kann ohne Raum und Zeit. Die Zeit liegt notwendig allen Erscheinungen zugrunde." — Als a priori sind Raum und Zeit allgemein und notwendig, nämlich so finden wir es; aber dass sie vorher 'als Vorstellungen' da sein müssen, folgt nicht. Zu Grunde liegen sie wohl, aber ebenso als ein 'äusserliches' Allgemeines. Kant jedoch stellt sich die Sache etwa so vor: es sind da draussen 'Dinge an sich', aber 'ohne Zeit und Raum'; nun kommt das Bewusstsein und hat vorher Zeit und Raum 'in ihm' als die Möglichkeit der Erfahrung, so wie, um zu essen, es Mund und Zähne u. s. w. hat, als 'Bedingungen des Essens'. Die Dinge, die 'gegessen werden', haben den Mund und die Zähne 'nicht', und wie es den Dingen das Essen antut, so tut es ihnen Raum und Zeit an; wie es die Dinge zwischen Mund und Zähne legt, so in Raum und Zeit. — „3) Raum und Zeit sind keine allgemeine Begriffe von Verhältnissen der Dinge, sondern reine Anschauungen. Denn man kann sich den Raum nur als einen einigen vorstellen; er hat nicht Bestandteile." — Ebenso verhält es sich wieder mit der Zeit. Die abstracte Vorstellung 'Baum' z. B. ist in ihrer Wirklichkeit eine Menge einzelner getrennter 'Bäume', 'Räume' aber sind nicht solche Besondere oder auch nicht Teile, sondern es bleibt Eine unmittelbare Continuität und daher eine einfache Einheit. Die Wahrnehmung hat immer nur etwas Einzelnes vor sich; der Raum oder die Zeit sind aber immer nur Eines, und darum 'a priori'. Man könnte aber Kant erwidern: Die 'Natur' von Raum und Zeit ist allerdings, ein abstract Allgemeines zu sein; ebenso giebt es aber auch nur Ein 'Blau'. — „4) Jeder Begriff enthält wohl eine unendliche Menge von Vorstellungen unter sich, aber nicht in sich; gleichwohl findet das Letztere beim Raum und bei der Zeit statt; sie sind daher An-

---

Kanten grossen Abbruch tut, ist sehr wichtig und wird in der Geschichte der Philosophie eine bleibende Stelle behalten." (Br. S. 123 R.) Ego: Kants Bedeutung steht und fällt keineswegs mit seiner Raum- und Zeitlehre: das Grosse in der Vernunftkritik ist vielmehr die Lehre von der Apperception. (B.)

[1]) Kant: 'Kritik der reinen Vernunft', SS. 25—27.

schauungen und nicht Begriffe."[1]) — Raum und Zeit sind besonders dann keine 'Gedankenbestimmungen', wenn man — keine Gedanken dabei hat, aber ein Begriff, sobald man einen Begriff davon hát.

Die 'transcendentale Erörterung' sagt noch dieses aus, dass die Vorstellung von Raum und Zeit synthetische Sätze a priori enthalte, die mit dem Bewusstsein ihrer Notwendigkeit verbunden seien. Solche synthetische Sätze sind z. B., dass der Raum drei Abmessungen habe, oder die Definition der geraden Linie, dass sie der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten sei[2]); ebenso dass $5+7=12$ sei.[3]) Alle diese Sätze sind jedoch 'sehr analytisch'.[4]) Kant meint indessen erstens, solche Sätze stammen nicht aus der 'Erfahrung', oder, wie wir uns besser ausdrücken könnten, sind nicht eine 'einzelne' 'zufällige' Wáhrnehmung; das ist richtig, sie ist 'allgemein' und 'nótwendig'. Zweitens behauptet er, wir hätten sie eben aus der 'reinen Anschauung', nicht durch den 'Verstand' oder 'Begriff'. Beides fasst Kant aber nicht zusammen, doch liegt dieses Zusammenfassen darin, dass solche Sätze eben in der Anschauung unmittelbar gewiss sind. Wenn sich dann Kant ('Kritik d. r. Vernunft', S. 49) so ausdrückt, dass wir mancherlei Empfindungen haben, die „den eigentlichen Stoff ausmachen", mit denen „wir" äusserlich und innerlich „unser Gemüt besetzen", und das Gemüt an Raum und Zeit in ihm selbst „eine formale Bedingung der Art" hat, „wie wir sie" (jene mancherlei Empfindungen), „im Gemüte setzen", so drängt sich die Frage auf, wie nun 'das Gemüt' dazu kommt, gerade diese Formen zu haben. Was die Natur der Zeit und des Raums ist, darüber fällt es aber der kantischen Philosophie gar nicht ein zu fragen.[5]) „Was sind Raum und Zeit an sich" heisst

---

[1]) Kant: 'Kritik d. reinen Vernunft' SS. 29—30. 34—36.

[2]) *Der alte Satz, die gerade Linie sei der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten, ist eine Definition, bei der nicht bedacht wird, dass in der Geometrie, die nur die Möglichkeit der Mechanik enthält, von der Bewegung noch nicht die Rede sein darf. Die Geometrie ist reine Daseinswissenschaft und abstrahiert als solche von Zeit und Bewegung; sie als Formenlehre, die Mechanik als Bewegungslehre und die Astronomie als Himmelskunde verhalten sich als unmittelbare Naturlehre in der Weise der Vorbereitung, der Wirklichkeit und der — Phantasie: sie lehren, was die Natur unmittelbar mit sich bringe, verkehre und aufhebe — in geistiger Vieleinigkeit. Die Geometrie ist 'an sich' Mechanik und von vorn herein mit einer Unvermeidlichkeit der Bewegung behaftet, ohne dass diese in ihren Definitionen schon mitreden dürfte; es ist die reine Logik, aus der im Hinblick auf den Raum die Bestimmung der Linie zu entwickeln ist. Die Logik nun aber lehrt, dass Einheit, die nicht Einheit ohne Weiteres ist, Einheit sich Verhaltender sei; in dem Raume als natürlicher Einheit Vieler muss also unmittelbar 'das Verhältnis' zur Erscheinung gelangen. Deshalb erscheint in ihm geradezu die Linie, die zunächst gerade Linie, als Einheit Zweier und Mehrerer, als Verhältnis zweier 'Punkte', als 'anschauliches Verhältnis' ersten Grades.* (B.)

[3]) Ebendaselbst, SS. 30—31. 41; 12—13. 150.

[4]) *Ohne freilich deshalb des Zusammendenkens, der Synthesis, zu entbehren.* (B.)

[5]) *Kant: „Ich zweifle, dass einer jemals richtig erklärt habe, was der Raum sei." (2:115.) Hegel: „Die Raumformen sind das Abstracteste in der Natur." (10:3, 23.) Ego: Räumlich sein ist ein Ausser-sich-sein des Wahren und Wirklichen, das eben deshalb vermittelst des Raumes zu sich selbst kommen soll; die Natur ist das Wahre ausser sich und wer sich die Natur in unmittelbarer oder einstweiliger Unbestimmtheit, wer sich die Natur ganz in abstracto vorstellt, stellt sich realiter die Idee — des Raumes vor. Er stellt sich die Idee oder das Wahre áls Raum vor, dessen dreieinige und bzw. vieleinige Unermesslichkeit die äussere Fremdheit einer vollbekannten inneren Unendlichkeit der drei- und vieleinigen Vernunft ist. Und wie die Mannigfaltigkeit des Denkbaren im Ich zur subjec-*

ihr nicht „Was ist ihr Begriff", sondern „Sind sie 'Dinge' äusserlich, oder etwas im Gemüt?"

b. Das zweite Vermögen, der 'Verstand', ist nun etwas ganz Anderes als die Sinnlichkeit; diese ist die 'Receptivität', während Kant das Denken überhaupt die 'Spontaneität' nennt, — ein Ausdruck der leibnizischen Philosophie. Der Verstand ist tätiges Denken, Ich selbst; er „ist das Vermögen, den Gegenstand sinnlicher Anschauung zu denken." Er hat aber nur Gedanken ohne realen Inhalt: „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind." Der Verstand bekommt von der Sinnlichkeit also den Stoff, sowohl den 'empirischen' als den 'apriorischen', Zeit und Raum, und er denkt diesen Stoff, aber seine Gedanken sind etwas ganz Anderes als dieser Stoff. Oder er ist ein Vermögen von einer besonderen Art, und nur wenn beides geschehen, die Sinnlichkeit Stoff geliefert, der Verstand seine Gedanken damit verbunden hat, so kommt die Erkenntnis heraus.[1]) Die Gedanken des Verstandes als solchen sind also 'eingeschränkte' Gedanken, Gedanken des 'Endlichen'.

Die Logik nun, als 'transcendentale' Logik, stellt ebenso die Begriffe auf, welche der Verstand a priori an ihm selbst hat und „wodurch er die Gegenstände völlig a priori denkt." Die Gedanken haben die Form, die synthesierende Function zu sein, welche das Mannigfaltige zu einer Einheit bringt. Diese Einheit bin Ich, die 'transscendentale Apperception', das reine Appercipieren des Selbstbewusstseins, 'Ich = Ich'; Ich soll alle unsere Vorstellungen „begleiten".[2]) Das ist eine barbarische Exposition.[3]) Als Selbstbewusstsein bin ich das ganz leere allgemeine Ich, das völlig Bestimmungslose, Abstracte; das Appercipieren ist das Bestimmen überhaupt, die Tätigkeit, wodurch ich einem empirischen Inhalt in mein einfaches Bewusstsein versetze, während Percipieren mehr Empfinden oder Vorstellen heisst. Damit ein Inhalt in dieses Eine hineinkönne, muss er von dessen Einfachheit inficiert werden; erst so wird der Inhalt 'mein' Inhalt. Das Fassende ist Ich; was ich berühre, muss sich in diese Formen der Einheit einzwängen lassen. Das ist ein grosses Bewusstsein, eine wichtige Erkenntnis: was das Denken produciert, ist die Einheit und so produciert es sich selbst, denn es ist das Eine. Dass ich 'das Eine' bin und als denkend 'das Vereinfachende', ist indessen bei Kant nicht so genau auseinandergesetzt. Die Einheit kann auch 'Beziehung' genannt werden[4]), denn insofern ein Mannig-

---

tiven Einheit kommt, so geht die unendlich objective Nichtigkeit der räumlichen Mannigfaltigkeit in einen Punkt zusammen, der nicht einmal ein Punkt, sondern, wie das Ich, absolut negativ ist, nämlich in den Zeitpunkt, an welchem sich das Dasein verkehrt, beharrlich verkehrt. Das Nichts des Raumes ist als dessen Anderes die Zeit, deren 'Sein' das wirkliche 'Nichtsein' im Verhältnis des Vorauszusetzenden, sich Setzenden und sich Aufhebenden mit sich bringt. Und wofern man die Unzertrennlichkeit von Raum und Zeit in bestimmter Einheit des Daseins am 'Orte' denkt, erhellt sogleich, dass der Ort überall ist und sich nicht festsetzen lasst; die unvermeidliche Unhaltbarkeit und beständige Unstandhaftigkeit der örtlichen Natürlichkeit aber erscheint als Ortsveränderung in der sogenannten 'Bewegung'. (B.)

[1]) Kant: 'Kritik d. reinen Vernunft' SS. 54—55.

[2]) Ebendaselbst, SS. 59. 97—104.

[3]) *„Barbarische Vorstellungen" statuiert hier Hegel auch 5 : 258.* (B)

[4]) *Weshalb die Identitat, Einheit und Unzertrennlichkeit Entgegengesetzter auch 'Beziehung' Entgegengesetzter heissen kann; siehe oben S. 851 und vgl. dazu Enc. § 85 sowie S. 132 der Propädeutik.* (B.)

faltiges vorausgesetzt wird und dies nach einer Seite als Mannigfaltiges bleibt, während es nach der anderen als Eins gesetzt wird, heisst es 'bezogen'.

Wie nun Ich die allgemeine transscendentale Einheit des Selbstbewusstseins ist, welche den empirischen Stoff der Vorstellungen überhaupt verbindet, so giebt es verschiedene Weisen dieser Beziehung und das ist die transscendentale Natur der 'Kategorien', oder allgemeinen Denkbestimmungen. Kant kommt aber ('Kritik der reinen Vernunft' Seite 70, 77) auf 'die' Weise zu diesen Arten der Einfachheit, dass er sie aufnimmt, wie sie in der gewöhnlichen Logik zurechte gemacht sind. In der allgemeinen Logik, sagt er nämlich, werden besondere Arten des 'Urteils' aufgeführt; da nun das Urteil eine Art der Beziehung des Mannigfaltigen ist, so zeigen sich daran die verschiedenen Functionen des Denkens, welche Ich an ihm hat. Man bemerkt aber folgende Arten des Urteils: 'Allgemeine', 'besondere' und 'einzelne'; 'Bejahende', 'verneinende', 'unendliche'; 'Kategorische', 'hypothetische', 'disjunctive'; 'Assertorische', 'problematische' und 'apodiktische' Urteile.[1]) Diese besonderen Weisen des Beziehens nun herausgehoben, sind die reinen Formen des Verstandes. Es giebt also nach Kant ('Krit. d. r. Vernunft', SS. 75—76. 78—82) zwölf Grundkategorien, die in vier Klassen zerfallen, und es ist merkwürdig und ein Verdienst, dass jede Gattung wieder eine Dreiheit ausmacht. 1) Die erste Art sind die Kategorien der 'Quantität': 'Einheit', 'Vielheit' und 'Allheit'. Vielheit ist Negation des Einen, Setzen der Differenz, und das Dritte, das Ineinssetzen der zwei ersten, die geschlossene Vielheit; die unbestimmte Vielheit, als Eins zusammengefasst, ist die Allheit.[2]) 2) Die zweite Art sind die Kategorien der 'Qualität': 'Realität', 'Negation', 'Limitation'. Die Grenze ist ebensowohl Reales, oder Positives, als Negation.[3]) 3) Die dritte Art sind die Kategorien der 'Relation', des Verhältnisses, und zwar zunächst das Substantialitätsverhältnis, 'Substanz und Accidenzen', dann das Causalitätsverhältnis, das Verhältnis von 'Ursach und Wirkung'; endlich die 'Wechselwirkung'. 4) Die vierte Art sind die Kategorien der 'Modalität', der Beziehung des Gegenständlichen auf unser Denken: 'Möglichkeit', 'Dasein' (Wirklichkeit) und 'Notwendigkeit'. 'Möglichkeit' sollte das Zweite sein; nach dem abstracten Denken ist aber das leere Vorstellen das Erste[4]) Es ist ein grosser

---

1) *Es darf hier nicht verschwiegen werden, dass Hegel selbst im Hinblick auf die Tafel der Urteile nie bedacht hat, dass die Reihenfolge 'kategorisch-hypothetisch-disjunctiv-assertorisch' nicht die vernünftige ist und hier selbst eine Anordnung als die vernünftige hat dartun wollen, welche nur die gewöhnliche oder unvernünftige Vernunftlehre für ihn zurechtgemacht hatte. In der Selbstverkehrung reiner Vernunft bringt die Verkehrung des kategorischen Urteils unmittelbar die Zerteilung desselben zum 'disjunctiven' mit sich, und das beide voraussetzende Urteil ist eben das 'hypothetische', welches also das Wahre der Urteilsrelation mit sich bringt; die so bewährte und bewiesene — unbewiesene Wahrheit des (alles) voraussetzenden oder hypothetischen Urteils wird unmittelbar 'modaliter' am 'assertorischen' Urteil in der Weise der Behauptung wiederholt. Nicht ohne Schaden für das Ganze seiner dialektischen Logik hat Hegel hier eine Kritiklosigkeit der 'transcendentalen' Logik Kants wiederholt; seine Lehre vom Urteil ist durch diesen Fehlgriff stark verunreinigt worden.* (B.)

2) *Besser: die 'Vieleinigkeit', deren Bestimmtheit sich zunächst als 'Zahl' setzt.* (B.)

3) *An der Grenze muss sich Etwas aufheben 'und' setzen.* (B.)

4) *Es sei hier jedoch nicht verschwiegen, dass auch Hegel wieder den Zusammenhang der Modalitätskategorien in seiner Lehre des Wesens — nicht zur Klarheit gebracht hat. Er stellt (4: 198, Enc. 145) Möglichkeit und Zufälligkeit unmittelbar zusammen, weiss mit dem richtig verkehrt anzusetzenden Begriff der*

Instinct des Begriffes, dass Kant sagt: Die erste Kategorie ist positiv, die zweite das Negative der ersten, die dritte das Synthetische aus beiden. Die 'Triplicität' [1]), diese alte Form der Pythagoreer, Neuplatoniker und der christlichen Religion, wiewohl sie hier nur als ein ganz äusserliches Schema wieder vorkommt, verbirgt in sich die absolute Form, den Begriff. Indem dann aber Kant so ohne Weiteres sagt, eine Vorstellung könne sich in mir als 'Accidentelles', 'Ursache', 'Wirkung', 'Einheit', 'Vielheit' u. s. w. bestimmen, so haben wir damit die ganze Verstandesmetaphysik. Kant leitet diese Kategorien nicht ferner ab, findet sie auch unvollständig, sagt aber, die anderen seien von ihnen abgeleitet. [2]) Kant nimmt also die Kategorien empirisch auf, ohne daran zu denken, aus der Einheit diese Unterschiede mit Notwendigkeit zu entwickeln. Ebensowenig deduciert Kant Raum und Zeit [3]): sie sind gleichfalls aus der Erfahrung 'aufgenommen', — ein ganz unphilosophisches, unberechtigtes [4]) Verfahren.

Der denkende Verstand ist also wohl die Quelle der einzelnen Kategorien; wie sie aber für sich leer sind, so haben sie nur Bedeutung durch ihre Verbindung mit dem gegebenen mannigfaltigen Stoffe der Wahrnehmung, des Gefühls u. s. f. Solche Verbindung von Stoffen der Sinnlichkeit mit Kategorien ist nun Sache der 'Erfahrung', d. h. unter Kategorien gebrachtes Empfundenes, und das ist

---

Unmöglichkeit nichts anzufangen, u. setzt die Notwendigkeit hinter die Zufälligkeit, was nicht der Weg zur begreiflichen und begrifflichen Freiheit ist. Zunächst ist wirkliche Einheit des äusseren und inneren Wesens wesentlich Einheit der Wirklichkeit, die aber als Wirklichkeit ohne Weiteres blosse Denkbarkeit oder Möglichkeit heissen muss; Möglichkeit ohne Weiteres ist wieder Möglichkeit von Nichts und reine Unmöglichkeit, und reine Unmöglichkeit oder Unmöglichkeit ohne Weiteres ist als Unmöglichkeit von Nichts Unmöglichkeit der Unmöglichkeit, d. h. Notwendigkeit von Allem. So ist unentwickelte Wirklichkeit unverwirklichte Möglichkeit, die verkehrte Möglichkeit eine unentwickelte Notwendigkeit und die Notwendigkeit als eigentliche und wirkliche Unmöglichkeit die Möglichkeit in doppelter und relativ absoluter Verkehrung. Erst Verneinung und Verkehrung der Notwendigkeit bringt als das Umgekehrte derselben die Zufälligkeit mit sich, die sich zur Notwendigkeit in beider Wesen wie das Flüchtige zum Beharrenden, wie das Accidens zur Substanz verhält, ein Verhältnis, welches sich zur Beziehung zwischen Setzendem und Gesetztem, zwischen wirklicher Ursache und wirklich Gewirktem verkehrt, damit in den Wechselbeziehungen und der Wechselwirkung der Wirklichkeit als das wirklich Vernünftige an Notwendigkeit und Zufälligkeit die Selbstbestimmung oder Freiheit hervortrete. Wofern sich das Wesen in der Wirklichkeit zum Begriffe der Freiheit, zur Freiheit des Begriffes subjectiviert, bewährt es eine Selbstbestimmung, in welcher Möglichkeit und Unmöglichkeit zur wirklichen Notwendigkeit gehören, und Notwendigkeit wie Zufälligkeit ebenso als Entgegengesetzte subjectiv vorausgesetzt und aufgehoben sind. — Findet sich die Wahrheit in der Wirklichkeit, Möglichkeit, Unmöglichkeit, Notwendigkeit, Zufälligkeit, Freiheit? Die Wahrheit ist alles und nichts. (B.)

[1]) *Vgl. hier Kant 3 : 103, 5 : 203, 8 : 141 (Hartenstein).* (B.)

[2]) *Ein unbewusster Hegelianer: „Kant preist an, dass die Kategorientafel kein empirisch aufgefundenes Aggregat sondern der Tafel der Urteile als ihrem Leitfaden parallel (sei); nun sind aber doch die Functionen des Verstandes im Urteilen bloss empirisch aufgefunden." (Schopenhauer, N 3 : 40.)* (B.)

[3]) *Hegel redet noch mit Kant von einer 'Deduction' der Kategorie, wo er eigentlich eine dialektische 'Evolution' im Sinne hat; die von ihm gewollte logische Bewährung des Begriffes ist nicht die der Induction entgegengesetzte Deduction oder unerklärte Beweisführung des Verstandes, sondern die Einheit der Analysis und Synthesis, der Deduction und Reduction, als absolute Negativität oder Selbstverkehrung und Selbstbestimmung der Vernunft.* (B.)

[4]) *oder vielmehr ungenügendes und das vernünftige Denken nicht befriedigendes*

die Erkenntnis überhaupt.[1]) Der dem Gefühle oder der Anschauung angehörige Stoff der Wahrnehmung wird nicht in der Bestimmung der Einzelnheit und Unmittelbarkeit gelassen, sondern ich bin tätig dagegen, indem ich ihn durch die Kategorien in Verbindung setze und zu allgemeinen Gattungen, Naturgesetzen u. s. f. erhebe. Die Frage, ob die erfüllte Sinnlichkeit oder der Begriff höher sei, ist hiernach leicht zu entscheiden. Denn man nimmt nicht die Gesetze des Himmels unmittelbar wahr, sondern nur die Veränderung des Orts der Gestirne; erst wenn dieses unmittelbar Wahrgenommene festgehalten und unter allgemeine Gedankenbestimmungen gebracht wird, entsteht daraus 'die Erfahrung', die dann zu allen Zeiten gelten soll. Die Kategorie, welche die Einheit des Denkens in den Gefühlsinhalt bringt, ist also 'das Objective' in der Erfahrung, die dadurch 'Allgemeinheit und Notwendigkeit' erhält, während 'das Wahrgenommene' vielmehr — das Subjective und Zufällige ist. Dass wir nun in der Erfahrung diese beiden Bestandteile finden, ist zwar eine richtige Analyse. Kant ('Kritik d. r. Vernunft', SS. 119—120) knüpft aber daran, dass die Erfahrung nur 'Erscheinungen' fasst, und dass wir durch die Erkenntnis, die wir durch Erfahrung haben, nicht die Dinge erkennen, wie sie 'an sich selbst' sind, sondern nur in der Form von Gesetzen des Anschauens und der Sinnlichkeit. Denn das erste Bestandstück der Erfahrung, die Empfindung, ist ohnehin subjectiv, indem sie mit unsern Organen zusammenhängt. Der Stoff der Anschauung ist nur so wie er in meiner Empfindung ist: ich weiss nur von dieser Empfindung, nicht von der Sache. Aber zweitens das Objective, was den Gegensatz zu diesem Subjectiven machen soll, ist selbst ebenso subjectiv, gehört zwar nicht meinem Gefühle an, aber bleibt im Gebiete meines Selbstbewusstseins eingeschlossen; die Kategorien sind nur Bestimmungen unseres denkenden Verstandes. Weder das eine noch das Andere ist mithin etwas an sich, und beide zusammen, das Erkennen, also auch nicht, sondern es erkennt nur Erscheinungen, — ein sonderbarer Widerspruch.

Der Uebergang der Kategorie zum Empirischen wird auf folgende Weise gemacht: „Reine Verstandesbegriffe sind mit empirischen (ja überhaupt sinnlichen) Anschauungen ganz ungleichartig" und es ist also „die Möglichkeit zu zeigen, wie reine Verstandesbegriffe auf Erscheinungen angewendet werden können." Davon handelt die 'transscendentale Urteilskraft'. Im Gemüte, im Selbstbewusstsein, sagt nämlich Kant, sind reine Verstandesbegriffe und reine Anschauungen; der 'Schematismus' des reinen Verstandes, die transscendentale 'Einbildungskraft' ist es nun, welche die reine Anschauung, der Kategorie gemäss, bestimmt und so den Uebergang zur 'Erfahrung' macht.[2]) Die Verbindung dieses Gedoppelten ist wieder eine der schönsten Seiten der kantischen Philosophie, wodurch die reine Sinnlichkeit und der reine Verstand, die als absolut Entgegengesetzte vorhin ausgesagt wurden, jetzt vereinigt werden. Es ist darin[3]) ein anschauender Verstand, oder verständiges Anschauen enthalten;

---

[1]) Kant: 'Kritik der reinen Vernunft', SS. 105—110.
[2]) Kant: 'Kritik d. reinen Vernunft', SS. 129—132.
[3]) *Nach Schopenhauer (1 : 574) „in dem wunderlichen Hauptstuck vom Schematismus der reinen Verstandesbegriffe, welches als höchst dunkel berühmt ist, weil kein Mensch je hat daraus klug werden können."* (B.)

aber so nimmt es Kant nicht, er bringt diese Gedanken nicht zusammen, begreift nicht, dass er hier beide Erkenntnisstücke in Eins gesetzt und damit 'das Ansich' derselben ausgesprochen hat. Das Erkennen selbst ist in der Tat die Einheit und Wahrheit beider Momente; bei Kant aber bleiben der denkende Verstand und die Sinnlichkeit beide ein Besonderes, die nur auf äusserliche, oberflächliche Weise verbunden werden, wie ein Holz und Bein durch einen Strick. So z. B. der Begriff der Substanz wird im Schema „ein Beharrliches in der Zeit" [1]; d. h. der reine Verstandesbegriff, die reine Kategorie, wird mit der Form der reinen Anschauung [2] in Einheit gesetzt.

Insofern wir es nur mit unseren Bestimmungen zu tun haben und nicht zum Ansich, zum wahrhaft Objectiven kommen, nannte sich die kantische Philosophie 'Idealismus'. Bei dieser Gelegenheit bringt aber Kant ('Kritik d. r. Vernunft', SS. 200—201) die 'Widerlegung' des empirischen oder materialen Idealismus bei [3], nämlich: „Ich bin mir meines Daseins als in der Zeit bestimmt bewusst. Alle Zeitbestimmung setzt aber etwas Beharrliches in der Wahrnehmung voraus. Dieses Beharrliche kann nicht" eine Anschauung „in mir sein." Denn alle Bestimmungsgründe meines Daseins, die in mir angetroffen werden, sind Vorstellungen, und bedürfen als solche selbst ein von ihnen unterschiedenes Beharrliches, worauf in Beziehung der Wechsel derselben, mithin „mein Dasein in der Zeit," darin sie wechseln, „bestimmt werden könne." Oder ich bin mir meines Daseins als eines empirischen Bewusstseins bewusst, das nur in Beziehung auf etwas, das ausser mir ist, bestimmbar ist; d. h. ich bin mir eines Æusseren bewusst. —

---

1) Ebendaselbst, S. 134.

2) *Spinosa: „Nemo dubitat quin etiam tempus imaginemur." (Eth. 2 : 44 sch.)* (B.)

3) *Die bekanntlich nicht zur Originalausgabe (1781) gehört, sondern erst 1787 (B 274—288) eingeschaltet wurde. Schopenhauer denkt an dieselbe, wo er „die unglückliche Umarbeitung der Kritik der reinen Vernunft in der zweiten Auflage" erwähnt, „durch welche Kant dieses sein unsterbliches Hauptwerk offenbar verdorben habe." (3 : 498.) „Kaum," schreibt Schopenhauer, „war der König" (Friedrich II 1740—'86) „tot, so sehen wir auch schon Kanten, weil er zur Gilde" der Philosophieprofessoren „gehörte, von Furcht ergriffen, sein Meisterwerk in der zweiten Ausgabe modificieren, castrieren und verderben." (2 : 188; vgl. Jacobi 2 : 291—292 u. Michelet 'v. K. b. H.' 1 : 43.) „Die neue hier nun gegebene 'Widerlegung des Idealismus' ist so grundschlecht, so offenbare Sophisterei, zum Teil sogar so confuser Gallimathias, dass sie ihrer Stelle in seinem unsterblichen Werke ganz unwürdig ist." (6 : 278.) Es ist die „Widerlegung des Idealismus durch ein Rasonnement, bei dem Kant durchaus nichts Deutliches hat denken können. Denn sonst hätte er gleich anfangs gefragt, was denn eigentlich heisse 'das Dasein der Dinge ausser uns' bezweifeln oder zugeben." (N 3 : 39.) H. du Marchie van Voorthuysen (1852—'85): „Der Beweis gehört zum Sonderbarsten, was jemals von einem Philosophen geleistet worden." (Nachlass 1 : 318.) Schopenhauer: „Man kann nicht umhin, zu gestehen, dass Kanten die antike grandiose Einfalt, dass ihm Naivetat, ingénuité, candeur gänzlich abgeht." (1 : 549.) „Daher fühlt wer in Kant, Locke, Hume, Malebranche, Spinosa, Cartesius liest, sich erhoben und von Freude durchdrungen: dies wirkt die Gemeinschaft mit einem edlen Geiste, der Gedanken hat und Gedanken erweckt; das Umgekehrte von diesem allen findet statt beim Lesen der... drei deutschen Sophisten" Fichte, Schelling und Hegel. (4 : 37.) „Wenn ich daher solche moderne Philosopheme lese, die sich in lauter sehr weiten Abstractis fortbewegen, so kann ich bald, trotz aller Aufmerksamkeit, fast nichts mehr dabei denken." (2 : 75.) Hegel: „Bei einem Begriffe ist weiter nichts zu denken als der Begriff selbst." (Enc. § 3 Anm.) „Das wahrhafte Element des Gedankens ist nicht in willkürlich gewählten Symbolen sondern nur im Denken selbst zu suchen." (Enc. § 104 Zus. 3.)* (B.)

Man kann dies umgekehrt sagen: ich bin mir der äusseren Dinge als in der Zeit bestimmter und wechselnder bewusst; diese setzen also etwas Beharrliches voraus, das nicht an ihnen, sondern ausser ihnen ist, und dies bin Ich, der transcendentale Grund ihrer Allgemeinheit und Notwendigkeit, ihres Ansichseins, die Einheit des Selbstbewusstseins. So fasst es auch ein ander Mal Kant selbst (Kritik d. r. Vernunft, S. 101); diese Momente — verwirren sich daher, denn 'das Beharrliche' eben ist selbst eine Kategorie. Der Idealismus in dem Sinne genommen, dass ausser meinem einzelnen Selbstbewusstsein als einzelnem 'nichts' sei, oder die Widerlegung desselben, dass ausser meinem Selbstbewusstsein als einzelnem 'Dinge' seien, ist also eins so schlecht wie das Andere.[1]) Jener ist der Berkeley'sche, worin allein vom Selbstbewusstsein als einzelnem die Rede ist, oder eben die Welt des Selbstbewusstseins als eine Menge beschränkter, sinnlicher, einzelner 'Vorstellungen' erscheint, die ebenso ohne Wahrheit sind, als wenn sie 'Dinge' genannt werden. Die 'Wahrheit' oder 'Unwahrheit' liegt nicht darin, ob es 'Dinge' oder 'Vorstellungen' seien, sondern in der 'Beschränkung' und 'Zufälligkeit' derselben, es seien Vorstellungen oder Dinge. Die 'Widerlegung' dieses 'Idealismus' heisst nichts anderes, als eben darauf aufmerksam machen, dass dieses empirische Bewusstsein nicht 'an sich' ist, — so wie aber jene empirischen Dinge auch nicht 'an sich' sind. Aber das erkennende Subject kommt bei Kant eigentlich nicht zur Vernunft[2]), sondern bleibt wieder das einzelne Selbstbewusstsein als solches, das dem allgemeinen entgegengesetzt ist. In der Tat ist in dem, was wir gesehen, nur das empirische endliche Selbstbewusstsein beschrieben, das eines Stoffes von aussen nötig hat, oder das ein beschränktes ist. Es wird nicht gefragt, ob diese Erkenntnisse 'an und für sich ihrem Inhalte

---

[1]) *Vgl. hier etwa noch Locke II 31, 2: „Solidity and extension, and the termination of it, figure, with motion and rest, whereof we have the ideas, would be really in the world as they are, whether there were any sensible being to perceive them or no." Berkeley: „As to what is said of the absolute existence of unthinking things without any relation to their being perceived, that is to me perfectly unintelligible; their 'esse' is 'percipi', nor is it possible they should have any existence out of the minds or thinking things which perceive them." (1 : 157.) Kant im Jahre 1781: „Freilich ist der Raum selbst mit allen seinen Erscheinungen als Vorstellungen nur in mir." (3 : 602.) „Raum und Zeit sind beide nur in uns anzutreffen." (3 : 600.) „Das Reale äusserer Erscheinungen ist also nur in der Wahrnehmung wirklich und kann auf keine andere Weise wirklich sein." (3 : 602.) Der anfangende Schelling: „Kein Ding ist wirklich, es sei denn dass es ein Geist erkenne." (1 : 357.) Hegel: „Der Geist ist die existierende Wahrheit der Materie, — dass die Materie selbst keine Wahrheit hat." (Enc. § 389 Anm.; ähnlich Eduard von Hartmann in der 'Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins', 1879 S. 343.) „Ausser meinen Gedanken ist an der Sache nichts, — und ausser der Sache sind meine Gedanken nichts." (Leben S. 295.) — Thomas „Veritas proprie est in solo intellectu." (S. Th. 1 : 16, 8) „In rebus autem neque veritas neque falsitas est, nisi per ordinem ad intellectum." (S. Th. 1. 17, 1) Ego: die Behauptung, dass unabhängig vom Bewusstsein die Realität 'nicht sei', ist ebenso einseitig wie die unmittelbare, dass allerdings dieselbe an und für sich 'da sei'.* (B.)

[2]) *Als Hegel dieses bemerkte, hatte Jacobi geschrieben „über das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen" (3 : 59), und Hegel deutet hier an, dass es dem zwischen dem Ding und dem Denken unterscheidenden kantischen Verstande nicht gelungen sei, in allem Anderen das Andere seiner zu erblicken, sich in demselben wiederzufinden und so vernünftig 'zu sich selbst' zu kommen.* (B.)

nach' wahr oder nicht wahr seien; die ganze Erkenntnis bleibt innerhalb der Subjectivität stehen, und drüben ist als Æusseres das 'Ding an sich'. [1]) Dieses Subjective ist jedoch concret in sich; schon die bestimmten Kategorien des denkenden Verstandes sind concret, noch mehr aber ist es die Erfahrung, die Synthesis des Empfundenen mit der Kategorie. [2])

c. Das Dritte bei Kant ist nun die 'Vernunft', zu der er von dem Verstande ebenso 'psychologisch' fortgeht; es wird nämlich im Seelensack [3]) herumgesucht, was darin noch für Vermögen sich befinden und so wird zufälligerweise eben auch die Vernunft angetroffen. Es wäre ebenso gut, wenn sich auch keine fände, wie es bei den Physikern vollkommen gleichgültig ist, ob z. B. der Magnetismus sei oder auch nicht. [4]) „Alle unsere Erkenntnis hebt von den Sinnen an, geht von da zum Verstande und endigt bei der Vernunft, über welche nichts Höheres in uns angetroffen wird, den Stoff der Anschauung zu bearbeiten, und unter die höchste Einheit des Denkens zu bringen." Die Vernunft ist daher nach Kant das Vermögen, aus 'Principien', d. h. das Besondere im Allgemeinen durch Begriffe, zu erkennen; der Verstand hat dagegen sein Besonderes durch Anschauung. Aber die Kategorien sind selbst etwas Besonderes. Das Vernunftprincip überhaupt ist nun nach Kant das Allgemeine, insofern es zur bedingten Erkenntnis des Verstandes das 'Unbedingte' findet; Verstand ist ihm also das Denken, was das Unbedingte zu seinem Gegenstande macht. Seitdem ist es philosophischer Sprachgebrauch geworden, 'Verstand' und 'Vernunft' zu unterscheiden, während bei älteren Philosophen dieser Unterschied nicht vorhanden ist. [5]) Das Product der Vernunft ist nach Kant die 'Idee', — ein platonischer

---

[1]) *Schopenhauer: „Kants grösstes Verdienst ist die Unterscheidung der Erscheinung vom Dinge an sich." (1 : 534.) „Die Einführung des Dinges an sich auf die von ihm gewählte Weise, deren Unstatthaftigkeit von G. E. Schulze im 'Ænesidemus' weitläufig dargetan und bald als der unhaltbare Punkt seines Systems anerkannt wurde." (1 : 556.) Ego: der Begriff des Dinges an sich widerspricht sich. Wofern das Ding nicht Subject ist, ist das Ding an sich Object an sich, der Gegenstand, der kein Gegenstand heissen darf, und seine Denkbarkeit ist die Denkbarkeit des nicht bloss Unerkenn- sondern sogar Undenkbaren. Insofern ist das Ding an sich ein Ding der Unmöglichkeit, das reine Nichts. Es ist als Ding ohne Weiteres Ding ohne Gehalt und Wirklichkeit, und soll es nichtsdestoweniger etwas sein, soll es als gehalt- und inhaltvolles oder wahrhaftes Ding anzuerkennen sein, so hat es dies zu erkennen zu geben, zu bewirken und zu verwirklichen. Die unverwirklichte Denkbarkeit und Möglichkeit aber ist unentwickelte Wirklichkeit und so ist eigentlich das Ding an sich das Ding in der Weise der Anlage.* (B.)

[2]) In der Vorlesung von 1825—1826 ist hier gleich die Fichte'sche Philosophie in Rücksicht des Theoretischen eingeschaltet, ihre praktische Seite aber nach der Darstellung der Kritik der praktischen Vernunft nur kurz erwähnt. (C. L. M.)

[3]) *Indem Kant „den Geist wie einen Sack voll Vermögen darstellt,... Vermögen, die den Seelensack des Subjectes bewohnen." (16 : 130.)* (B.)

[4]) *Wogegen entwickelte Vernunft im Hinblick auf Lichtglanz, Farben und Durchsichtigkeit der Naturerscheinung den Magnetismus als unmittelbar bestimmte Idealität erkennt, die an der annoch unlebendigen und sogar härtesten oder widerstrebendsten Realität die vernünftige Geradheit einer idealen Einheit Entgegengesetzter geradezu spiegelt, weshalb sie auch geradezu erscheint und nicht erscheint. Denn der Magnetismus lässt sich als Spiegelung der begrifflichen Entgegensetzung in sich sichtlich und an der härtesten Gestalt bestimmt beobachten, ohne sich selbst zur Gestalt zu erhärten.* (B.)

[5]) *Schiller: „Was erst, nachdem Jahrtausende verflossen, die alternde Vernunft erfand, lag im Symbol des Schönen und des Grossen voraus geoffenbart dem*

Ausdruck, und er versteht darunter eben das Unbedingte, Unendliche.[1]) Es ist ein grosses Wort, dass die Vernunft 'Ideen' hervorbringe; bei Kant ist die Idee aber nur das abstract Allgemeine, Unbestimmte.

Dieses Unbedingte muss nun concret gefasst werden, und darin liegt eben die Hauptschwierigkeit. Denn das Unbedingte erkennen heisst es 'bestimmen' und die Bestimmungen desselben ableiten. So ist viel über 'Erkennen' geschrieben und gesprochen worden, ohne es zu definieren; aber in der Philosophie ist es darum zu tun, dass das, was als 'be'kannt vorausgesetzt wird, 'er'kannt werde. Hier sagt nun Kant, dass die Vernunft zwar den Trieb habe, das Unendliche zu erkennen, dies aber nicht vermöge. Und der Grund, den er ('Kritik der reinen Vernunft', SS. 277—278) angiebt, ist einerseits dieser, dass dem Unendlichen keine psychologisch sinnliche Anschauung oder Wahrnehmung entspricht, dass es nicht in der äusserlichen oder inneren 'Erfahrung' gegeben ist; — der Idee „kann kein congruierender Gegenstand in der Sinnenwelt gegeben werden." Es kommt jedoch darauf an, 'wie' man die Welt ansehe, allein die Erfahrung, Betrachtung der Welt, heisst Kant nie etwas anderes, als dass hier ein Leuchter

---

kindischen Verstand." ('Die Künstler'.) „Der Verstand scheidet überall, aber die Vernunft vereinigt wieder; daher ist der Mensch, ehe er zu philosophieren anfängt, der Wahrheit näher als der Philosoph, der seine Untersuchung noch nicht beendet hat." (Anm. zum 18. Briefe über ästh. Erz.) Hegel: „Vor Kant hat man bei uns keinen bestimmten Unterschied zwischen 'Verstand' und 'Vernunft' gemacht." (Enc. § 467 Zusatz.) Schopenhauer: „Nicht zu läugnen ist es, dass er zu den nachherigen Verdrehungen Anlass gegeben hat." (3: 127.) Max Müller im Jahre 1887: „Because in German there are two words, 'Verstand' and 'Vernunft', originally meant for exactly the same thing, the greatest efforts have been made to show that there is something to be called Vernunft, totally different from what is called Verstand, till at last Vernunft was changed into a mere name for 'Unverstand', or the power of suggesting insoluble problems." ('The Science of Thought' p. 72.) — Ego: Wer das Verhältnis der Wirklichkeit und Wahrheit als das Verhältnis der Potentialität, Realität und Idealität hat bedenken lernen, erkennt leicht die 'Vernunft' als das ideale Dritte zu 'Gemüt' und 'Verstand', als den 'Unverstand' also, der über verständige Einseitigkeiten und Beschränktheiten hinausgeht und deshalb in der Tat vernimmt was verständig räsonnierender Beschränktheit unverständlich bleibt. So ist es, dass sich die Vernunft als 'tertium cognitionis genus' vernimmt und vernehmen lässt, als dasjenige also, was keineswegs etwas Neues und Unerhörtes sondern eben nur die 'Ekstasis' der Weisheit ist, welche vonjeher in der Philosophie als solcher angestrebt wurde, und von der nicht einmal Schopenhauer gar nichts hat wissen wollen. — Schopenhauer spricht: „Geschieht es ausnahmsweise, dass wir eine momentane Erhöhung der Intensität unserer intuitiven Intelligenz erfahren, so sehen wir sogleich die Dinge mit ganz anderen Augen, indem wir sie jetzt nicht mehr ihren Relationen nach, sondern nach dem was sie an und für sich selbst sind, auffassen und nun plötzlich ausser ihrem relativen auch ihr absolutes Dasein wahrnehmen." — Sic! — „Alsbald vertritt jedes Einzelne seine Gattung; demnach fassen wir jetzt das Allgemeine der Wesen auf. Was wir nun dergestalt erkennen, sind die Ideen der Dinge; aus diesen aber spricht jetzt eine höhere Weisheit als die, welche von blossen Relationen weiss." (2: 438) Ego: auch die Ideen sind wechselseitig Eine Idee, 'die Uedäh', wie Schopenhauer zu höhnen pflegte, und höhere Weisheit, Vernunft, intellectuale Anschauung, tertium cognitionis genus, Extasis — es ist alles Eins; es ist das Wahre u. Rechte, an dem sich Schopenhauer versündigt hat, indem er auf 'die drei Sophisten' schimpfte. Schopenhauer hat die Sünde begangen, die keine Verzeihung findet: er ist der grosse geistreiche Sünder wider den Geist. (B.)

[1]) Kant: 'Kritik der reinen Vernunft', SS. 257—259. 264. 267—268. 273.

steht und dort eine Tabaksdose. Es ist nun allerdings richtig, dass das Unendliche nicht in der Welt der sinnlichen Wahrnehmung 'gegeben' ist, und vorausgesetzt, was wir wissen sei als 'Erfahrung' ein Synthesieren von Gedanken und Gefühlsstoffen, so kann allerdings das Unendliche nicht erkannt werden in dem Sinne, dass man davon eine sinnliche Wahrnehmung hat. Aber man wird auch für die Bewahrheitung des Unendlichen nicht eine sinnliche Wahrnehmung fordern wollen; der Geist ist nur für den Geist. — Die zweite Seite, warum das Unendliche nicht erkannt werden könne, liege darin, dass die Vernunft dazu nichts hat als die Formen des Denkens, die wir Kategorien nennen, und diese geben zwar das, was Kant objective Bestimmungen nennt, aber so, dass sie an sich doch wieder 'nur' ein Subjectives sind. Wenn wir also diese Kategorien, die nur auf Erscheinungen angewendet werden können, zum Bestimmen des Unendlichen gebrauchen, so verwickeln wir uns in falsche Schlüsse ('Paralogismen') und in Widersprüche ('Antinomien'), und es ist eine wichtige Bestimmung der kantischen Philosophie, dass sich das Unendliche, so weit es durch Kategorien bestimmt wird, in Widersprüchen verliert. Obwohl nun die Vernunft, sagt Kant, durch Aufstellung dieser Widersprüche transcendent wird, so hat sie dennoch immer die 'Forderung' in sich, die Wahrnehmung, Erfahrung, Verstandeserkenntnis auf das Unendliche zurückzuführen. Diese Vereinigung des Unendlichen, Unbedingten mit dem Endlichen, Bedingten der Verstandeserkenntnis oder gar der Wahrnehmung wäre erst das höchst 'Concrete'.

Dieses Unbedingten giebt es nun verschiedene Arten, eigentümliche durch die Vernunft erzeugte Gegenstände, 'transscendentale Ideen'; sie sind also selbst ein Besonderes. Die Art, wie Kant zu diesen Ideen kommt, ist nun wieder aus der Erfahrung, der formalen Logik, abgeleitet, nach welcher es verschiedene Formen des 'Vernunftschlusses' giebt. Weil es, sagt Kant, drei Formen der Syllogismen giebt, 'kategorische', hypothetische', und 'disjunctive', so ist das Unbedingte auch von dreierlei Art: „Erstlich ein Unbedingtes der kategorischen Synthesis in einem Subject." 'Synthesis' ist das Concrete; der Ausdruck ist aber zweideutig, da er eine äusserliche Verknüpfung Selbstständiger bezeichnet. „Es wird zweitens ein Unbedingtes der hypothetischen Synthesis der Glieder in einer Reihe, drittens der disjunctiven Synthesis der Teile in einem System zu suchen sein." Die erste Verbindung, als Gegenstand der Vernunft oder transcendentale Idee ausgesprochen, machen wir, indem wir uns „das denkende 'Subject'" vorstellen; das Zweite „ist der Inbegriff aller Erscheinungen, die 'Welt'", und das Dritte „das Ding, welches die oberste Bedingung der Möglichkeit von allem, was gedacht werden kann, enthält, das Wesen aller Wesen" — d. i. 'Gott'.[1]) Auf die letzte Spitze gestellt, ist jetzt die Frage:

[1]) *Besser: „'die' Idee oder 'das' Absolute." (Enc. § 14.) Schopenhauer: „Bis auf den heutigen Tag cursiert 'Absolutum' als bare Münze." (4 : 137.) „Was bedeutet nämlich das Absolutum? Etwas, das nun einmal ist, und davon man (bei Strafe) nicht weiter fragen darf, woher und warum es ist; ein Kabinettstück für Philosophieprofessoren!" (2 : 57.) „In der Tat ist das ganze Gerede vom Absoluten, dieses fast alleinige Thema der seit Kant versuchten Philosophien, nichts anderes als der kosmologische Beweis incognito." (1 : 615.) Hegel: „Die Geschichte der Philosophie ist die Geschichte der Entdeckung der Gedanken über das Absolute, das ihr Gegenstand ist." (Vorr. zur zw. Ausg. der Enc.) „Die logischen Bestimmungen überhaupt können als Definitionen des Absoluten, als die 'metaphysischen' Definitionen 'Gottes' angesehen werden." (Enc. § 85.) „Cicero: „Rationis momenta*

ob die Vernunft diese Gegenstände bis zur 'Wirklichkeit' bringen kann, oder sie in's subjective Denken eingeschlossen bleiben. Die Vernunft ist nun nach Kant nicht fähig, ihren Ideen 'Realität' zu verschaffen, sonst wird sie transscendent, 'überfliegend', sondern sie bringt nur Paralogismen, Antinomien und ein Ideal ohne Wirklichkeit hervor.[1]

„'Paralogismus' ist ein falscher Vernunftschluss der Form nach." Indem die Vernunft diejenige Art des Unbedingten, welche die kategorische Synthesis in einem Subjecte ist, also das denkende Subject, als 'real' denkt, so heisst es 'Substanz'. Ist nun Ich, das Denkende, eine Substanz, eine Seele, ein Seelending? Weiter fragt es sich, ob es beharrlich, immateriell, incorruptibel, persönlich, unsterblich sei, und ein solches, das eine 'reale' Gemeinschaft mit den Körpern habe. Die Falschheit des Schlusses besteht darin, dass die notwendige Vernunftidee der Einheit des transscendentalen Subjects als ein Ding ausgesagt wird, denn erst dadurch wird das Beharrliche derselben zur 'Substanz'. Sonst finde Ich mich freilich in meinem Denken beharrlich, aber auch nur im wahrnehmenden Bewusstsein, nicht ausser demselben. 'Ich' ist also das leere, transscendentale Subject unserer Gedanken, das auch nur durch seine Gedanken erkannt wird; was es aber an sich ist, davon können wir daraus nicht den geringsten Begriff haben. — Eine abscheuliche Unterscheidung! Denn der Gedanke ist eben das[2] Ansich.[3] — Wir können kein 'Sein' von ihm aussagen, weil das Denken eine blosse Form ist und wir von denkenden Wesen durch keine äussere Erfahrung, sondern bloss durchs Selbstbewusstsein eine Vorstellung haben, — d. h., weil wir das Ich nicht in die Hände nehmen, nicht sehen, nicht daran riechen können u. s. w. Wir wissen also wohl, 'Ich' ist Subject; gehen wir aber über das Selbstbewusstsein hinaus und sagen, dass es Substanz sei, so gehen wir weiter als wir berechtigt sind. Ich kann daher dem Subjecte keine 'Realität' geben.[4]

Hier sehen wir Kant mit der Barbarei der Vorstellungen, die er widerlegt und der Barbarei seiner eigenen Vorstellungen, die — innerhalb der widerlegten bleiben, in Widerspruch geraten. Er hat erstens ganz Recht, wenn er behauptet, dass 'Ich' nicht ein 'Seelending' ist, ein totes Beharrendes, das ein sinnliches Dasein hat; in der Tat, wenn es ein gemeintes 'Ding' sein sollte, so musste es

---

quaerenda sunt." ('De D. N.' 1:5, 10.) Schopenhauer: „Dazu kommt noch, dass Hegels Resultate nichts anderes sind als die Hauptsätze der Landesreligion." (N 4:69.) „Das Wort Absolut ist an und fur sich etwas ganz Unsinniges." (N 4:90.) „Der Gehalt der Erscheinung .. ist Wille, das Aposteriori, das Ding an sich, das Freie, das Grundlose." (Sic, 3:284) „Ein ohne Ziel und Zweck meist sehr trübe und schwere Träume träumender Weltgeist." (2:588) „Ich sage: die Philosophie ist das bedingte Wissen vom Absoluten... Das höchste Wissen ist das vom Absoluten, d. h. die Philosophie; doch bleibt laut des Vorhergehenden auch diese als Wissen notwendig bedingt, ist also ein bedingtes Wissen vom Absoluten." (N 3:140.) Ego: relativer Absolutismus also, — die reine hegelische Einheit Entgegengesetzter. Nicolaus Cusanus: „So kehrt im Kreislaufe der Intellect in sich selbst zurück." ('De Conj.' 2:16.) (B.)

1) Kant: 'Kritik d. r. Vernunft', SS. 261—262. 274—275. 284. 288—289.

2) *nicht etwa bloss vorausgesetzte und leere sondern wirkliche und erfüllte oder gehaltvolle*

3) *Und nicht etwa fur Anderes — Erscheinung.* (B.)

4) *Da doch die Wahrheit der Realität eben wirkliche Idealität und ideale Wirklichkeit ist.* (B.)

auch 'erfahren' werden können. Zweitens behauptet Kant aber nicht das Gegenteil hievon, dass nämlich das Ich, als dieses Allgemeine oder das Sich-denken, die wahrhafte Wirklichkeit, die er als 'gegenständliche' Weise verlangt, an ihm selbst habe, sondern er kommt nicht aus 'der' Vorstellung der Realität heraus, nach welcher diese darin besteht, ein sinnliches Dasein zu sein; weil also Ich in keiner äusseren Erfahrung gegeben sei, so sei es nicht reell. [1]) Denn Selbstbewusstsein, 'Ich' als solches, ist nach Kant nicht... die 'Realität'; es ist 'nur unser' Denken, oder er fasst das Selbstbewusstsein schlechthin selbst nur als sinnliches auf. 'Sein', 'Ding', 'Substanz' hat bei Kant hiernach die Gestalt, alsob diese Verstandeskategorien 'zu hoch' für's Subject wären, um von ihm prädiciert werden zu können; vielmehr aber sind solche Bestimmungen zu arm und zu schlecht, denn das Lebendige ist kein Ding, ebensowenig die Seele [2]), das Ich, der Geist. [3]) 'Sein' ist ebenso das Wenigste, was man vom 'Geiste' sagen kann, seine abstracte, unmittelbare Identität mit sich; 'Sein' kommt dem 'Geist' also wohl zu, man muss es aber kaum der Mühe wert halten, es auf ihn anzuwenden.

Das Zweite ist dann die 'Antinomie', d. h. der Widerspruch der Vernunftidee des Unbedingten, die auf 'die Welt' angewendet wird, um sie als einen vollständigen Inbegriff der Bedingungen darzustellen. In den gegebenen Erscheinungen fordert nämlich die Vernunft die absolute Vollständigkeit der Bedingungen ihrer Möglichkeit, sofern diese eine Reihe ausmachen, so dass die Welt selbst unbedingt sei. Wenn nun diese Vollendung als seiend ausgesagt wird, so stellt sich nur eine 'Antinomie' dar, und die Vernunft nur als 'dialektisch', d. h. es findet sich in diesem Gegenstande nach allen Seiten hin ein vollkommener Widerspruch. [4]) Denn die Erscheinungen sind ein endlicher Inhalt, die Welt ein Zusammenhang von Beschränktem; wird nun dieser Inhalt von der Vernunft gedacht, also unter das Unbedingte und Unbeschränkte subsumiert, so haben wir zwei Bestimmungen, Endliches und Unendliches, die sich widersprechen. Die Vernunft fordert eine schlechthin vollendete Synthesis, einen absoluten Anfang; in den Erscheinungen dagegen haben wir eine Reihe von Ursachen und Wirkungen, die kein Letztes hat. Kant zeigt ('Kritik der reinen Vernunft' S. 320) hier vier Widersprüche auf, was aber zu wenig ist, denn in jedem Begriffe sind Antinomien, da er nicht 'einfach' sondern 'concret' ist, also unterschiedene Bestimmungen enthält, die sogleich Entgegengesetzte sind. [5])

---

[1]) Kant: 'Kritik der reinen Vernunft' SS. 289—299.

[2]) *Oder vereinzelte Wirklichkeit des Lebens, — wirkliche Lebensvereinzelung... ohne Weiteres,... ohne Bewusstsein.* (B.)

[3]) *Der Geist ist das Ich in dessen entwickelter Vieleinigkeit.* (B.)

[4]) Kant: 'Kritik der reinen Vernunft', SS. 312—314.

[5]) *„Dieser Gedanke, dass der Widerspruch, der am Vernünftigen durch die Verstandesbestimmungen gesetzt wird, wesentlich und notwendig ist, ist für einen der wichtigsten und tiefsten Fortschritte der Philosophie neuerer Zeit zu achten. So tief (aber) dieser Gesichtspunkt ist, so trivial ist die Auflösung: sie besteht nur in einer Zärtlichkeit für die weltlichen Dinge. Das weltliche Wesen soll es nicht sein, welches den Makel des Widerspruchs an ihm habe, sondern derselbe nur der denkenden Vernunft, dem Wesen des Geistes zukommen." (Enc. § 48 Anm.) „Die kritische Auflösung nämlich durch die sogenannte transcendentale Idealität der Welt der Wahrnehmung hat kein anderes Resultat, als dass sie den sogenannten Widerspruch zu etwas 'Subjectivem' macht, worin er freilich noch immer derselbe Schein, d. h. so unaufgelöst, bleibt als vorher." (3:210.) „Die 'Beweise', welche Kant fur seine Thesen und Antithesen beibringt, sind als blosse*

Diese Antinomien enthalten erstens dieses, dass man ebenso die eine Bestimmung, die 'Begrenztheit', geltend machen muss, als die 'Unbegrenztheit'.[1] „Thesis: Die Welt hat einen Anfang und ein Ende in der Zeit, und sie ist in einem umschlossenen Raum. Antithesis: Sie hat keinen Anfang und kein Ende in der Zeit, und auch keine Grenzen im Raum." Eines, sagt Kant, kann so gut als das Andere bewiesen werden, und zwar beweist er apagogisch, doch seien es keine 'Advocatenbeweise'. Die Welt ist, als Universum, das Ganze; so ist sie eine allgemeine Idee, und insofern unbegrenzt; die Vollendung der Synthesis im Fortgehen nach der Zeit und dem Raum ist aber ein erster Anfang der Zeit und des Raums. Wendet man also die Kategorien 'begrenzt' und 'unbegrenzt' auf die Welt an, um sie zu erkennen, so verfällt man in Widersprüche, weil dieselben von Dingen an sich nicht ausgesagt werden können.

Die zweite Antinomie ist, dass Atome, woraus die Substanz 'zusammengesetzt', notwendig zu setzen seien, also die 'Einfachheit' bewiesen werden kann, aber ebenso wird die 'Nichtvollendung', der unendliche Fortgang der Teilung bewiesen.[2] Die Thesis lautet daher: „Eine jede zusammengesetzte Substanz besteht aus einfachen Teilen", die Antithesis: „Es existiert nichts Einfaches." Das Eine ist hier die Grenze, ein materielles Fürsichseiendes, das Punktuelle, das ebenso auch die umschliessende Oberfläche ist; das Andere ist die Teilbarkeit in's Unendliche.

Die dritte Antinomie ist der Gegensatz von 'Freiheit' und 'Notwendigkeit'.[3] Das Erste ist das sich aus sich Bestimmende, die Seite der Unendlichkeit; die

---

Scheinbeweise zu betrachten, da dasjenige, was bewiesen werden soll, immer schon in den Voraussetzungen enthalten ist." (Enc. § 48 Zusatz.) Und „die kantische 'Auflösung' der Antinomie besteht gleichfalls allein darin, dass die Vernunft die sinnliche Wahrnehmung nicht 'überfliegen' und die Erscheinung wie sie 'ist' nehmen solle. Diese Ausführung lässt den 'Inhalt' der Antinomie 'selbst' auf der Seite liegen; sie erreicht die Natur des 'Begriffes' ihrer Bestimmungen nicht." (3 : 220.) — „Die tiefere Einsicht in die antinomische — oder wahrhafter in die dialektische — Natur der Vernunft zeigt überhaupt 'jeden' Begriff als Einheit entgegengesetzter Momente auf, denen man also die Form antinomischer Behauptungen geben könnte." (3 : 209.) „Die Hauptsache, die zu bemerken ist, ist dies, dass nicht nur in den vier besonderen aus der Kosmologie genommenen Sachen die Antinomie sich findet, sondern vielmehr in allen Sachen aller Gattungen, in allen Vorstellungen, Begriffen und Ideen. Dies zu wissen und die Gegenstände in dieser Eigenschaft zu erkennen, gehört zum Wesentlichen der philosophischen Betrachtung; diese Eigentümlichkeit macht dasjenige aus, was weiterhin sich als das dialektische Moment des Logischen bestimmt." (Enc. § 48 Anmerkung.)

[1] *Realität hat nur das Begrenzte und in der Wirklichkeit... lässt sich das Begrenzte überschreiten.* Πεπερασμένον τὸ πᾶν· *D. L. 8 : 84.* Ἄπειρον τὸ πᾶν· *D. L. 2 : 17. — „Wiewohl diese Welt nicht unendlich ist, so kann sie doch auch nicht als endlich gedacht werden." Nikolaus von Kues 'über die gelehrte Unwissenheit' 2 : 11 — „The chief objection against all abstract reasonings is derived from the ideas of space and time, ideas which in common life and to a careless view are very clear and intelligible, but when they pass through the scrutiny of the profound sciences, — and they are the chief object of those sciences, — afford principles which seem full of absurdity and contradiction." Hume, 'Enquiry' XII, 2. — Die alte Skepsis:* παντὶ λόγῳ λόγος ἴσος ἀντίκειται. *(S. E. Hypot. 1 : 203.) — Vgl. hier Hegel 3 : 264—269, „one of those miracles of analysis of which as yet no man but Hegel has set the example." (J. H. Stirling on the Secret of Hegel 2 : 327.)* (B.)

[2] *Vgl. hier Hegel 3 : 208—220.* (B.)

[3] *Vgl. hier Hegel 5 : 207—209.* (B.)

Causalität nach Gesetzen der Freiheit sei die einzige. Das Andere ist: Es ist nur Determinismus vorhanden; jedes ist durch einen äusseren Grund bestimmt.

Die vierte Antinomie beruht auf Folgendem. Einerseits vollendet sich die Totalität in der Freiheit als einem ersten Anfange des Tuns, oder in einem absolut 'notwendigen Wesen', als der Ursache der Welt, so dass der Fortgang abgebrochen ist, aber jener Freiheit steht andererseits die Notwendigkeit des Fortgangs nach Bedingungen der Ursachen und Wirkungen gegenüber, und dem notwendigen Wesen dieses, dass alles 'zufällig' ist. Einmal wird also die absolute Notwendigkeit der bedingten Welt behauptet: „Zu der Welt gehört ein schlechthin notwendiges Wesen." Das Gegenteil ist: „Es existiert kein schlechthin notwendiges Wesen, weder als Teil der Welt, noch ausser der Welt."

Einer von diesen Gegensätzen ist so notwendig als der andere, und es ist überflüssig, dies hier näher auszuführen. Die Notwendigkeit dieser Widersprüche ist nun gerade die interessante Seite, die Kant ('Kritik der reinen Vernunft' S. 324) zum Bewusstsein gebracht hat, während man sich nach der gemeinen Metaphysik vorstellt, eins müsse 'gelten' und das andere 'widerlegt' werden. Das Wichtige, was in dieser Behauptung Kant's liegt, ist jedoch gegen seine Intention. Denn er löst ('Kritik der reinen Vernunft', S. 385—386) diese Antinomien zwar auf, aber nur im eigentümlichen Sinne des 'transcendentalen Idealismus', der ja nicht die Existenz äusserer Dinge bezweifelt oder läugnet, sondern „es erlaubt, dass die Dinge in Raum und Zeit angeschaut werden" (wozu man keiner Erlaubnis bedarf), aber für welchen „Raum und Zeit an sich selbst keine Dinge sind," und daher „ausser unserm Gemüte nicht existieren" — d. h., alle diese Bestimmungen von Anfang in der Zeit u. s. w. kommen nicht den Dingen, dem Ansich der Erscheinungswelt, selbst zu, das ausserhalb unseres subjectiven Denkens für sich existiert. Kämen solche Bestimmungen der Welt, Gott, den Freien zu, so wäre ein objectiver Widerspruch vorhanden; dieser Widerspruch ist aber nicht 'an und für sich' vorhanden, 'sondern' kommt nur uns zu. Oder dieser transcendentale Idealismus lässt den Widerspruch bestehen, nur dass das Ansich nicht so widersprechend sei, sondern dieser Widerspruch seine Quelle allein in unserem Denken habe. So bleibt denn dieselbe Antinomie in unserem Gemüte, und wie sonst Gott das war, das alle Widersprüche in sich aufzunehmen hatte, so ist es jetzt das Selbstbewusstsein. Das aber nicht die Dinge sich widersprechen, sondern és, das ficht die kantische Philosophie weiter nicht an. Die Erfahrung lehrt, dass das Ich sich darum nicht auflöst, sondern 'ist'; man kann also um seine Widersprüche unbekümmert sein, denn es kann sie ertragen. Kant zeigt hier jedoch zu viel 'Zärtlichkeit' für die — Dinge: es wäre 'Schade', wenn 'sie' sich widersprächen; dass aber der Geist, das Höchste, der Widerspruch ist, das soll 'kein' Schade sein. Der Widerspruch ist also von Kant gar nicht aufgelöst, und da der Geist ihn auf sich nimmt, das Widersprechende aber sich zerstört, so ist der Geist Zerrüttung, Verrücktheit in sich selbst. Die wahrhafte Auflösung ginge auf den Inhalt, dass die Kategorien keine Wahrheit an ihnen haben, ebenso wenig aber das Unbedingte der Vernunft, sondern nur die Einheit beider als concrete.

Kant kommt dann auch auf die Idee 'Gottes'; diese dritte Idee ist das Wesen der Wesen, welches die übrigen Ideen voraussetzten. Kant sagt ('Kritik d. r. Vernunft' SS. 441—452), wie nach der wolfischen Definition, 'Gott ist das allerrealste Wesen'; da handelt es sich denn darum, zu beweisen, dass Gott nicht

bloss Gedanken ist, sondern dass er 'ist', Wirklichkeit, Sein hat. Dies nennt nun Kant das 'Ideal der Vernunft', zum Unterschiede von der 'Idee', die bloss der Inbegriff aller Möglichkeit ist. Das Ideal ist also die Idee als seiend, wie wir in der Kunst die auf sinnliche Weise realisierte Idee Ideal nennen. Hier betrachtet nun Kant den Beweis vom Dasein Gottes, indem er fragt, ob diesem Ideal Realität verschafft werden könne.[1]

Der 'ontologische' Beweis geht vom absoluten Begriffe aus, um von ihm auf das Sein zu schliessen. So wird bei Anselm, Descartes, Spinosa der Uebergang zum Sein gemacht und alle nehmen dabei die Einheit des Seins und Denkens an. Kant sagt aber ('Kritik d. r. Vern.' SS. 458—466), diesem Ideal der Vernunft könne ebenso wenig Realität verschafft werden; es gebe keinen Uebergang von dem Begriffe in das Sein. „Sein ist kein reales Prädicat" wie ein anderes, „ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könnte. Hundert wirkliche Taler enthalten nicht das mindeste mehr als hundert mögliche," sind derselbe Inhalt, d. h. derselbe Begriff; sie sind eben auch 'hundert'. Das Eine ist der Begriff oder vielmehr die Vorstellung, das Andere der Gegenstand; Sein ist keine neue Bestimmung des Begriffes, sonst enthielte mein Begriff von hundert wirklichen Talern etwas anderes als wirkliche hundert Taler. Allein „der Gegenstand ist als wirklicher nicht bloss in meinem Begriffe enthalten, oder zu meinem Begriffe kommen die 'wirklichen' hundert Taler synthetisch hinzu." Aus dem Begriffe kann also nicht das Sein abgeleitet werden, weil es nicht darin enthalten ist, sondern hinzukommen muss. „Wir müssen aus dem Begriffe herausgehen, um zur Existénz zu gelangen. Für Objecte des reinen Denkens ist kein Mittel, ihr Dasein zu erkennen, weil es 'a priori' erkannt werden müsste; unser Bewusstsein aller Existenz aber gehört ganz und gar zur Erfahrung." D. h. gerade jene Synthese des Begriffes und des Seins oder die Existenz zu begreifen, d. h. sie als Begriff zu setzen, dazu kommt Kant nicht: 'Existenz' bleibt ihm ein schlechthin anderes als 'ein Begriff'. Der Inhalt ist ihm zwar derselbige im Existierenden und im Begriffe, da das Sein aber nicht im Begriffe liege, so sei der Versuch, es aus ihm abzuleiten, nichtig.

Allerdings liegt nicht positiv und fertig im 'Begriffe' die Bestimmung des Seins; er ist ein anderes als 'Realität' und 'Objectivität'.[2] Bleiben wir also bei

---

[1]) *Die Idee 'Gottes' ist einerseits als 'Seele und Welt', als 'Subject und Object' umfassende Idee die Idee des über alles Hinausgehenden, die Idee des Unendlichen 'ohne Weiteres', die 'Idee des Absoluten', und andererseits als diese Idee der Ideen oder 'absolute Idee' transcendente Synthesis und kantische Einheit reiner Apperception, — d. h. ganz einfach Idee des Bewusstseins überhaupt. Das Absolute, das Unendliche, die Idee der Ideen, Ekstasis, tertium cognitionis genus, transcendentale Synthesis u. Apperception, intellectuale Anschauung, reine Vernunft und absolute Idee im Sinne Hegels, — es ist das alles ob- und subjectiv Name fur das Wahre und die Wahrheit, welche keines Beweises bedarf, indem sie sich in allem bewährt. So ist sich nach einem Beweise für das 'Dasein' Gottes nicht mehr umzusehen, wofern Gott die Wahrheit und das Wahre selbst ist; dieses Wahre freilich ist und ist nicht der Gott der Kirchenlehre, der nicht 'das Unendliche' als solches, sondern männlich einseitige Persönlichkeit sein soll, — und nicht 'ist', als dreieiniges und unendliches Wesen 'nicht ist'.* (B.)

[2]) *Näher: Dem Begriff und seiner Subjectivität gegenüber ist die Objectivität das Andere, das Andere des Begriffes oder der Begriff des Anderen, — der 'andere' Begriff oder der verkéhrte Begriff. Dasein, Existenz und Objectivität, Dinglichkeit, Erscheinendes und Welt, alles 'Andere' überhaupt ist der Subjec-*

dem Begriff stehen, so bleiben wir bei dem Sein als dem Anderen des Begriffes stehen, und halten an der Trennung beider fest; wir haben dann die Vorstellung und eben nicht das Sein. Dass hundert mögliche Taler etwas anderes sind als hundert wirkliche, ist ein so popularer Gedanke, dass nichts so gute Aufnahme gefunden hat als dieses, dass aus dem Begriffe nicht zum Sein übergegangen werden könne; denn wenn ich mir hundert Taler einbilde, so habe ich sie darum noch nicht. Ebenso popular kann man aber sagen: Das 'Einbilden' muss man bleiben lassen, denn es ist eine blosse Vórstellung; d. h. das bloss Eingebildete ist unwahr, die hundert 'eingebildeten' Taler sind und bleiben 'eingebildete'. Also bei ihnen bleiben ist ungesunder Menschenverstand, der nichts taugt, und das ist ein eitler Mensch, der sich mit solchen Einbildungen und Wünschen herumtreibt. Hundert Taler hat man nur als wirkliche; hat man also so viel Mut, hundert Taler zu besitzen, so muss man Hand an's Werk legen, um sie in Besitz zu bekómmen, d. h. man muss nicht bei der 'Einbildung' stehen bleiben, sondern über sie hinausgehen. Dieses Subjective ist nicht das Letzte, Absolute; das Wahre ist das, was nicht bloss ein Subjectives ist. Besitze ich hundert Taler, so habe ich sie wirklich und stelle sie mir auch zugleich vor. Nach der kantischen Vorstellung wird aber bei dem Unterschiede stehen geblieben; der 'Dualismus' ist das Letzte und jede Seite für sich gilt als etwas Absolutes.[1]) Gegen dieses Schlechte, was hier das Absolute und Letzte sein soll, ist der gesunde Menschenverstand gerichtet; jedes gemeine Bewusstsein ist darüber hinaus, jede Handlung will eine subjective Vorstellung aufheben und zu einem Objectiven machen. So töricht ist kein Mensch als jene Philosophie; wenn ihn hungert, stellt er sich nicht Speisen vor, sondern macht, dass er satt werde. Alle Tätigkeit ist Vorstellung, die noch nicht 'ist', aber als subjectiv 'aufgehoben' wird; auch die vorgestellten hundert Taler werden zu wirklichen und die wirklichen zu vorgestellten, — das ist eine häufige Erfahrung und ihr Schicksal. Es hängt von ganz äusserlichen Umständen ab, ob hundert Taler mein Eigentum werden oder nicht. Allerdings, die Vorstellung tut's nicht, wenn ich hartnäckig in 'ihr' stecken bleibe, denn ich kann mir einbilden, was ich will: darum 'ist' es nicht. Es kommt nur darauf an, 'was' ich mir vorstelle, und dann, ob ich das Subjective und das Sein denke oder begreife: dadurch gehen sie über. Denken, Begriff ist eben notwendig dies, dass er nicht subjectiv bleibt, sondern dieses Subjective bass aufhebt und sich als objectiv zeigt. Descartes behauptet nun ausdrücklich nur beim Begriffe Gottes jene Einheit, denn eben das ist 'Gott'; er spricht von keinen hundert Talern,

---

tivität der Vernunft gegenüber das Umgekehrte und Verkehrte oder Unvernünftige, und wofern sich der Begriff desselben verwirklicht, verwirklicht sich der verkehrte Begriff, der freilich vernunftigerweise nicht standhält. Das Feste drüben wäre das Dumme und das unwandelbare Positive hätte das ewig Unvernünftige zu heissen; Gott selbst wäre als fest existierender das ewige Verkehrte, — welches mit dem Teufel identisch ist. Das 'Dasein' Gottes behaupten ist das Dasein des 'Bösen' behaupten; das Wahre jedoch beharrt in der Verkehrung und 'es giebt' sowenig ein Falsches und Böses, wie es ein Wahres und Gutes 'giebt'. (B.)

[1]) *Kant ist nur der letzte philosophische Protestant oder 'Verneiner' älterer Dogmen gewesen und über die Frage nach dem 'Dasein' eines Weltschöpfers nicht hinausgekommen; orthodoxer Kantianismus ist gläubiger — Deismus, weshalb in der Tat schon Fichte über Kant hinaus war. Das Hegel'sche Denken hat im Hinblick auf den Grund und eigentlichen Gehalt der Kirchenlehre dasjenige*

da diese nicht [1]) eine Existenz sind, die 'Begriff an ihr selbst' ist. Eben 'absolut' hebt sich jener Gegensatz auf, d. h. das Endliche vergeht; er gilt nur in der Philosophie der Endlichkeit. Wenn also die Existenz nicht begriffen wird, so ist dieses das begrifflose, sinnliche Wahrgenommene, und das Begrifflose ist allerdings kein Begriff; — so 'Empfinden', 'in die Hand nehmen'. Solche Existenz hat freilich das Absolute, das Wesen, nicht, oder solche Existenz hat keine 'Wahrheit'; sie ist nur ein verschwindendes Moment. Dieses leere Strohdreschen mit dem leeren ganz kornlosen Stroh der gewöhnlichen Logik, heisst man Philosophieren; es ist wie mit Isaschar, dem beinernen Esel, der nicht von der Stelle zu bringen ist. (I Mose c. 49, v. 14.) Solche Leute sagen: Wir taugen eben einmal nicht, und weil wir nichts taugen, so taugen wir eben nichts und wóllen nichts taugen. Es ist aber eine sehr falsche christliche Demut und Bescheidenheit, durch seine Jämmerlichkeit vortrefflich sein zu wollen; dieses Erkennen seiner Nichtigkeit ist vielmehr ein innerer Hochmut und eine grosse Selbstgefälligkeit. Aber man muss zur Ehre wahrer Demut nicht in seiner Erbärmlichkeit stehen bleiben, sondern sich über sie erheben durch Ergreifung des Göttlichen. [2])

Die Bestimmung, an der Kant ('Kritik der reinen Vernunft', S. 467) festhält, ist die, dass aus dem Begriffe nicht das Sein 'herausgeklaubt' werden kann. Die Folge hiervon ist der Satz, dass die Vernunft es zwar sei, den Gedanken des Unendlichen zu haben, aber dass von ihrer Idee getrennt sei die Bestimmung überhaupt, und näher die Bestimmung, die Sein heisst. Die Ideen der Vernunft können nicht aus der Erfahrung betätigt werden, noch daraus ihre Beglaubigung

---

wieder hergestellt was inhaltlich vernünftiger als Deismus ist und denselben aufhebt, weshalb seine Bejahung der Kirchenlehre die Bejahung eines freilich vorauszusetzenden Ueberwundenen ist. Wer es sich beigehen lässt, im Sinne des Tadels von Hegels 'Restaurationsphilosophie' zu reden, hat Hegel nie verstanden und soll noch lernen, wie die begriffliche Wiederkehr als eine Erweiterung zu fassen ist; die Rückkehr Hegels zur Kirchenlehre macht dieselbe endgültig zum aufgehobenen Moment und reine Vernunftlehre zum wahrhaften Dritten am Katholicismus u. Protestantismus, weshalb es auf einen Hegelianer mehr oder weniger komisch wirkt, wenn z. B. Schopenhauer den Satz niederschreibt, Hegels Resultate seien nichts anderes als die Hauptsätze der Landesreligion. (B.)

[1]) *wie das ewige Ich*

[2]) *Wer an die Wahrheit glaubt, ist noch nicht weise, und wer an ihr zweifelt ebensowenig. Dogmatismus und Skepticismus sind zur Vernunft zu bringen und zu erheben, bzw. aufzuheben; im absoluten Relativismus der Weisheit sind 'die Ungewissheit des Glaubens' und 'die Gewissheit des Zweifels' aufgehoben. Dogmatismus ohne Weiteres ist undurchdachte Ueberzeugung, welche mit jeder Frage verurteilt wird; das Zeichen des Skepticismus ist ein blosses Fragezeichen, mit welchem nichts gelehrt und nichts gelernt wird. Unmittelbare 'oder' verkehrte Einheit beider ist der... Agnosticismus, der ganz ohne Wahrheit ist; er ist zwar nichts Zweifelhaftes, sondern ein zum Glauben erhärteter Skepticismus, eben deshalb aber ein Dogmatismus voller Leere, — ein Dogmatismus, der nichts enthalt. Der Agnostiker ist demgemäss der Taugenichts der Wissenschaft. Ich tauge nicht und möchte nicht taugen, sagt der tüchtige Taugenichts; ich weiss das Wahre nicht und will es nicht wissen, sagt der wahre Agnostiker, und seine leere Furcht vor dem Irrtum ist eine wahre Angst vor dem wahren Denken. Das Wahre am Zweifel ist nicht gläubige Undurchdachtheit des Agnosticismus, sondern verzweifelte Ungewissheit der Weisheit; in der Weisheit ist der Zweifel bis zur Unendlichkeit verzweifelt und der durchdachte oder zu Ende gedachte Zweifel ist der aufgehobene, der hinfort 'Moment der Weisheit' heisst.* (B.)

erhalten; werden sie durch Kategorien bestimmt, so entstehen Widersprüche. Soll die Idee überhaupt nur als seiend bestimmt werden, so ist sie eben nur der Begriff, und davon ist immer unterschieden das Sein des Existierenden. Dieses in Ansehung der Verstandeserkenntnisse höchst wichtige Resultat führt aber Kant in Ansehung der Vernunft zu weiter nichts, als dass diese für sich nichts als die formale Einheit zur 'methodischen Systematisierung' der Verstandeserkenntnisse habe. Das ganz abstracte Denken wird festgehalten. Es wird gesagt, der Verstand könne nur 'Ordnung' in den Dingen hervorbringen; diese sei aber nichts an und für sich, sondern nur subjectiv. So bleibt der Vernunft nichts als die Form ihrer reinen Identität mit sich, und diese reicht eben zu nichts, als die mannigfaltigen Verstandesgesetze und Verstandesverhältnisse, die Klassen, Arten und Gattungen, die der Verstand findet, zu ordnen.[1]) 'Ich' als Vernunft oder Vorstellung, und draussen die Dinge, sind beide schlechthin Andere gegen einander, und das ist nach Kant der letzte Standpunkt; das Tier bleibt nicht auf diesem Standpunkt stehen, sondern bringt praktisch die Einheit hervor. Das ist die Kritik der 'theoretischen Vernunft' bei Kant, worin er das Apriorische, das Bestimmtsein der Vernunft an sich selbst angiebt, ohne dass sie es zur Bestimmtheit der Einzelnheit brächte.[2]) —

Noch wäre der positiven Philosophie oder Metaphysik zu erwähnen, die Kant a priori über das gegenständliche Wesen aufstellt, den Inhalt des Gegenstandes der Erfahrung, die Natur, seine Naturphilosophie, die ein Aufzeigen der allgemeinen Begriffe der Natur ist. Allein dies ist Teils an Inhalt etwas ganz Dürftiges und sehr Eingeschränktes, enthaltend einige allgemeine Qualitäten und Begriffe der 'Materie' und der 'Bewegung', und in Ansehung des Wissenschaftlichen oder Apriorischen, wie es Kant nennt, etwas ebenso durchaus Unbefriedigendes. Denn dass die Materie Bewegung habe, ferner 'Anziehungs'- und 'Repulsionskraft'[3]) u. s. f., alle diese Begriffe setzt Kant voraus, statt ihre Notwendigkeit aufzuzeigen. Immer ist es der 'Anfangsgründe der Naturwissenschaft' grosses Verdienst, für einen Anfang einer Naturphilosophie darauf aufmerksam gemacht zu haben, dass die Physik Gedankenbestimmungen ohne deren weitere Untersuchung gebraucht, welche die wesentlichen Grundlagen ihrer Gegenstände ausmachen. 'Dichtigkeit' z. B. werde von ihr für eine ungleiche Menge, für ein blosses Quantum im Raume angesehen; — statt dessen behauptete sie Kant als einen 'Grad' der Raumerfüllung, d. h. als Energie, 'Intensität' der Action. Er verlangt daher ('Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissensch.', SS. 65—68) eine 'Construction' der Materie aus Kräften und Tätigkeiten, nicht aus Atomen, und Schelling steckt noch ganz darin. Kant's Werk ist ein Versuch zu 'denken', d. h. die Gedankenbestimmungen aufzuzeigen, deren Product solche Vorstellungen wie Materie seien; er hat die Grundbegriffe und Grundprincipien dieser Wissenschaft zu bestimmen versucht, und zu einer sogenannten 'dynamischen' Naturlehre die Veranlassung gegeben.[4])

---

1) Kant: 'Kritik der reinen Vernunft', SS. 497—498.

2) Hier erst ist in der Vorlesung von 1825—1826 eingeschaltet, was die Jacobi'sche Philosophie von dieser Seite ist.

3) Kant: 'Metaphysische Anfangsgründe d. Naturwissenschaft' (Dritte Aufl., Leipzig 1800), S. 1, 27.

4) *Schopenhauer:* „*Ich darf jedoch nicht unerwähnt lassen, dass die hier angezogene Lehre Kants, welche den Grundgedanken des zweiten Hauptstücks seiner*

„Die Religion innerhalb der blossen Vernunft" ist auch ein Aufzeigen der Glaubenslehren als Seiten der Vernunft, wie in der Natur. So hat Kant in der positiven Dogmatik der Religion, mit welcher die 'Aufklärung' — oder 'Ausklärung' — fertig geworden war[1]), an Vernunftideen erinnert: welche vernünftige, und zunächst moralische, Bedeutung das, was man Dogmen der Religion heisst, habe, z. B. die 'Erbsünde'.[2]) Er ist viel vernünftiger als die 'Ausklärung', die sich schämt, davon zu sprechen. — Solche sind die Hauptbestimmungen in Rücksicht des Theoretischen der kantischen Philosophie.

2. Zur Intelligenz kommt zweitens in der kantischen Philosophie das Praktische, die Natur des 'Willens', und was dessen Princip ist; das betrachtet die 'Kritik der praktischen Vernunft', worin Kant die Rousseau'sche Bestimmung, dass der Wille an und für sich frei sei, aufgenommen hat. Die theoretische Vernunft hat Kant so gefasst, dass ihr, insofern sie sich auf einen Gegenstand bezieht, dieser Gegenstand gegeben sein muss; insofern sie ihn aber sich selbst giebt, hat er keine Wahrheit und die Vernunft kommt — in 'diesem' Erkennen nicht zur Selbstständigkeit. Selbstständig in sich ist sie dagegen als 'praktische' Vernunft; als moralisches Wesen ist der Mensch frei, über alles Naturgesetz und alle Erscheinung erhaben.[3]) Wie die theoretische Vernunft Kategorien, apriorische Unterschiede, an ihr hatte, so auch die praktische Vernunft das 'Sittengesetz' überhaupt, dessen nähere Bestimmungen die Begriffe 'Pflicht' und 'Recht', 'Erlaubtes' und 'Unerlaubtes' ausmachen, und hier verschmäht die Vernunft allen gegebenen Stoff, der ihr im Theoretischen notwendig ist. Der Wille bestimmt sich in sich, auf 'Freiheit' beruht alles Rechtliche und Sittliche; darin hat der Mensch sein absolutes Selbstbewusstsein.[4]) Nach dieser Seite ist das Selbstbewusstsein 'sich' das Wesen, wie die theoretische Vernunft 'ein anderes' hatte, und zwar ist erstens das Ich in seiner Einzelnheit unmittelbar Wesen, Allgemeinheit, Objectivität; zweitens hat die Subjectivität das Streben zur Realität, aber nicht zur 'sinnlichen' Realität, die wir im Vorherigen hatten, sondern hier gilt sich die Vernunft als das Wirkliche.[5]) Hier ist der Begriff,

---

'Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft', also der Dynamik, ausmacht, bereits 'vor Kant' deutlich und ausführlich dargelegt war, von Priestley, in seinen so vortrefflichen 'Disquisitions on matter and spirit', sect. 1 and 2, welches Buch 1777, in der zweiten Auflage 1782, erschien, während jene 'Metaphysischen Anfangsgründe' von 1786 sind." (2 : 63.)

[1]) *Chr. Wolf: „Fecundo lumine fulsit." Kant: „'Sapere aude', 'habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen', ist der Wahlspruch der Aufklärung." (4 : 161.) Schelling: „In Bezug auf das Christentum könnte die neuere Aufklärerei eher die Ausklärerei heissen." (5 : 300.) Hegel: „Vernünftigen Mannern sind die Worte 'Vernunft', 'Aufklärung', 'Recht', wie 'Verfassung' und 'Freiheit' ekelhaft geworden." (8 : 344.) Schopenhauer: „Das ehrwürdige Wort 'Aufklärung' ist eine Art Schimpfwort geworden." (3 : 216.) Vgl. oben S. 529 die Stelle über die wissenschaftlichen Welterleuchter. — 'Erulitum vulgus' wird übrigens schon vom älteren Plinius (H. N. 2 : 5) erwähnt.* (B.)

[2]) Kant: 'Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft' (zweite Ausgabe, Königsberg 1794), SS. 20—48.

[3]) *Schiller: „Auf theoretischem Feld ist weiter (nun) nichts mehr zu finden; aber der praktische Satz gilt doch: du kannst, denn du sollst! — Dacht' ich's doch! Wissen sie nichts Vernünftiges mehr zu erwidern, schieben sie 's einem geschwind in das Gewissen hinein."* (B.)

[4]) Kant: 'Kritik der prakt. Vernunft' (4. Aufl., Riga 1797), SS. 3—11, 29—32.

[5]) *Man beachte, dass die Wirklichkeit der Vernunft nicht Realität eines Dinges ist; diesen Unterschied wird Hegels Logik geradezu betonen, weshalb Schopenhauers*

der das Bewusstsein seiner Mangelhaftigkeit hat, was die theoretische Vernunft nicht haben sollte, indem der Begriff eben der Begriff bleiben sollte. So tut sich hier der Standpunkt der Absolutheit auf, da dem Menschen in seiner Brust ein Unendliches aufgeschlossen ist. Das ist an der kantischen Philosophie das Befriedigende, das Wahre wenigstens an's Gemüt zu legen, so dass ich nur anerkenne, was meiner Bestimmung gemäss ist.

a. Den Willen teilt Kant in 'niederes' und 'höheres' Begehrungsvermögen; dieser Ausdruck ist nicht ungeschickt. Das niedere Begehrungsvermögen sind die 'Triebe', Neigungen u. s. f.; das höhere ist der Wille als solcher, der nicht äusserliche, einzelne Zwecke hat, sondern allgemeine. Auf die Frage, was das Princip des Willens sei, das den Menschen in seinen Handlungen bestimmen soll, hat man allerlei angegeben, z. B. Eigenliebe, Wohlwollen, Glücksäligkeit u. s. f. Solche 'materiale' Principien des Handelns, sagt Kant nun, reducieren sich alle auf Triebe, auf die Glücksäligkeit [1]; das Vernünftige an ihm selbst ist aber rein formal, und besteht darin, dass das, was als Gesetz gelten soll, als allgemeingültige Gesetzgebung muss gedacht werden können, ohne sich aufzuheben. [2] Alle Moralität der Handlung nun beruht auf der 'Gesinnung', dass sie mit dem Bewusstsein des Gesetzes, um des Gesetzes willen und aus 'Achtung' für dasselbe und vor sich selbst geschehe, mit Erwehrung dessen, was glücksälig macht. Als moralisches Wesen hat der Mensch das Sittengesetz in sich selbst, dessen Princip Freiheit und 'Autonomie' des Willens ist, denn er ist absolute Spontaneität. Bestimmungen, die aus den Neigungen genommen sind, sind für den Willen heterogene Principe, oder der Wille ist 'Heteronomie', wenn er solche Bestimmungen sich zum Zweck macht; denn er nimmt seine Bestimmungen dann von etwas Anderem her. Das Wesen des Willens ist aber, sich aus sich selbst zu bestimmen, denn die praktische Vernunft giebt sich selbst Gesetze. Der empirische Wille aber ist heteronomisch, denn er wird durch Begierden bestimmt; das gehört eben unserer Natur, nicht dem Gebiete der Freiheit an. [3]

Bemerkung, Grundgedanke der Hegel'schen Philosophie sei der aufgefrischte scholastische Realismus (N. 4 : 73), eine gehässige Dummheit heissen muss. (B.)

[1] *Der katholische O. Willmann (geb. 1839, Prof. in Prag): „Kants Moral ist in Wahrheit potenzierter Eudämonismus, der sich die Larve der Rigorosität vorhält. — Es ist eine seltsame Figur, dieser kantische Tugendheld mit der schneidigen Skepsis, der titanische Biedermann, der mit allem aufgeräumt hat, der moralische Anarchist, die incarnierte Pflichterfüllung mit dem Protest gegen jede Verpflichtung in der Tasche, der Uebermensch mit dem Zopfe." ('Geschichte des Idealismus' 3 : 483.)*

[2] *W. Wallace in the year 1894: „Kant has laid it down as the principle of duty to ask ourselves if in our act we are prepared to 'universalise' the maxim implied by our conduct. And that this, which essentially bids us look at an act in the whole of its relations and context, is a safeguard against some forms of moral evil, is certain. But there is an opposite, or rather an apparently opposite, principle which bids us be 'individual', be true to our own selves, and never allow ourselves to be dismayed from our own unique responsibility. Perhaps the two principles are not so far apart as they seem; in any case true individuality is the last word and the first word in ethics, though, it may be added, there is a good deal to be said between the two termini." ('Hegel's Philosophy of Mind' CXXVIII—CXXIX.)*

[3] *Thomas: „Necessitas naturalis non aufert libertatem voluntatis." (S. Th. 1 : 82, 1.) Malebranche: „La liberté est un mystère." Kant: „Der Begriff der Freiheit ist der Stein des Anstosses für alle Empiristen." (5 : 7.) „Die Idee der*

Es ist eine höchst wichtige Bestimmung der kantischen Philosophie, das, was für das Selbstbewusstsein als Wesen, Gesetz und Ansich gilt, in es selbst zurückgeführt zu haben. Indem der Mensch nach diesem und jenem Zweck sucht, je nachdem er die Welt oder die Geschichte so oder anders beurteilt, was soll er da zum letzten Zweck machen? Aber für den Willen ist kein anderer Zweck als der aus ihm selbst geschöpfte, der Zweck seiner Freiheit. Es ist ein grosser Fortschritt, dass dieses Princip aufgestellt worden, dass die Freiheit die letzte Angel ist, auf der der Mensch sich dreht, die letzte Spitze, die sich durch nichts imponieren lässt, so dass der Mensch keine Autorität gelten lässt, ihn nichts verpflichtet, worin nicht seine Freiheit respectiert wird. Dies hat der kantischen Philosophie von einer Seite die grosse Ausbreitung und Zuneigung gewonnen, dass der Mensch in sich selbst einen schlechthin festen unwankenden Mittelpunkt findet; — aber bei diesem Principe ist sie auch stehen geblieben. Während die letzte Spitze der theoretischen Vernunft abstracte Identität ist, weil sie nur einen Kanon, eine Regel zu abstracten Ordnungen abgeben kann [1]), so ist die praktische Vernunft sogleich als gesetzgebend 'concret' aufgefasst; das Gesetz, das sie sich giebt, ist das Sittengesetz. Ist es aber auch ausgesprochen, dass sie in sich concret sei, so ist das Weitere doch, dass diese Freiheit zunächst nur das Negative alles Anderen ist; kein Band, nichts Anderes verpflichtet mich. Sie ist insofern unbestimmt; es ist die Identität des Willens mit sich selbst, sein Beisichsein. Was aber ist der Inhalt dieses Gesetzes? Hier sind wir sogleich wieder bei der Inhaltslosigkeit. Denn die einzige Form dieses Princips ist eben die Uebereinstimmung mit sich selbst, die Allgemeinheit; das formale Princip der Gesetzgebung kommt in dieser Einsamkeit in sich zu keiner Bestimmung, oder diese ist nur die Abstraction. Das Allgemeine, das Sich-nicht-Widersprechen ist etwas Leeres, das im Praktischen sowenig als im Theoretischen zu einer Realität kommt. Das allgemeine Sittengesetz spricht Kant daher so aus (und die Aufstellung einer solchen allgemeinen Form war von jeher Forderung des abstracten Verstandes): „Handle nach Maximen" (das Gesetz soll auch mein besonderes sein), „die fähig sind, allgemeine Gesetze zu werden." [2])

So hat Kant zur Bestimmung der 'Pflicht' (denn die Frage ist, was für den freien Willen 'Pflicht' sei) nichts gehabt als die Form der Identität, die das Gesetz des abstracten Verstandes ist. Sein Vaterland zu verteidigen, die Glückseligkeit eines Anderen zu fördern, ist Pflicht, nicht wegen des Inhalts, sondern weil es — Pflicht ist, wie bei den Stoikern das Gedachte darum wahr gewesen, weil und insofern es gedacht ward. Der Inhalt als solcher ist in der Tat in den Gesetzen der Moralität nicht das allgemein Geltende, da er sich widerspricht. Denn die Woltätigkeit z. B. befiehlt: „Gebt eure Sachen den Armen"; schenken aber alle, was sie haben, so ist die Wohltätigkeit aufgehoben. [3]) Jedoch auch mit der abstracten Identität kommt man um keinen Schritt weiter, denn jeder Inhalt, der in diese Form gelegt wird, ist eben so ohne sich zu widersprechen.

Freiheit müssen wir voraussetzen, wenn wir uns ein Wesen als vernünftig und mit einem Willen begabt denken wollen." (4 : 296.) — Ego: Das Vernünftige will und bestimmt sich selbst und wirkliche Selbstbestimmung ist Wirklichkeit der Freiheit, wenngleich die Freiheit keine 'Realität' ist und deshalb nicht — erscheint. (B.)

[1]) Kant: 'Kritik d. reinen Vernunft', SS. 62, 500.

[2]) Kant; 'Kritik d. prakt. Vernunft', SS. 54 u. 58 (35).

[3]) *Vgl. oben S. 317, sowie S. 370 der Phänomenologie.* (B.)

Aber es geht nichts verloren, wenn er auch gar nicht hineingelegt wird. In Ansehung des Eigentums z. B. ist das Gesetz meines Handelns: „Das Eigentum soll respectiert werden, denn das Gegenteil kann nicht allgemeines Gesetz sein." Das ist richtig, aber — es ist eine ganz formale Bestimmung: ist das Eigentum, so ist és. Das Eigentum ist hier vorausgesetzt; ebenso kann diese Bestimmung aber auch ganz wegbleiben, und dann ist im Diebstahl kein Widerspruch vorhanden. 'Ist' das Eigentum nicht, so wird es nicht — respectiert. Das ist der Mangel des Kantisch-Fichte'schen Princips, dass es formal überhaupt ist; die kalte 'Pflicht' ist der letzte unverdaute Klotz im Magen, die Offenbarung gegeben der Vernunft. [1])

Das erste 'Postulat' in der praktischen Vernunft ist so der freie Wille für sich, der sich bestimmt; dieses Concrete ist aber noch abstract. Das zweite und dritte sind Formen, die daran erinnern, dass der Wille in höherem Sinne concret sei.

b. Das Zweite ist das Verhältnis des Begriffes des Willens zum besonderen Willen des Individuums; das Concrete ist hier, dass mein besonderer Wille und der allgemeine Wille identisch seien, oder dass ich ein moralischer Mensch sei. Diese Einheit wird postuliert, der Mensch soll moralisch sein; es bleibt aber bei'm 'Sollen' und diesem Gerede von Moralität stehen. 'Was' moralisch ist, wird nicht gesagt, oder an ein System des sich verwirklichenden Geistes wird nicht gedacht, sondern vielmehr, wie die theoretische Vernunft dem gegenständlichen Sinnlichen, so bleibt die praktische Vernunft der praktischen Sinnlichkeit, den Trieben und Neigungen, gegenüberstehen. Die vollendete Moralität muss ein Jenseits bleiben, denn die Moralität setzt die Verschiedenheit des besonderen und allgemeinen Willens voraus. Sie ist ein Kampf und Bestimmen des Sinnlichen durch das Allgemeine; der Kampf kann nur sein, wenn der sinnliche Wille dem allgemeinen noch nicht angemessen ist. Das Resultat ist daher, dass das Ziel des moralischen Willens nur im 'unendlichen Progresse' zu erreichen sei; darauf gründet Kant ('Kritik d. prakt. Vernunft', SS. 219—223) das 'Postulat der Unsterblichkeit der Seele', als den unendlichen Progress des Subjectes in seiner Moralität, weil die Moralität selbst etwas Unvollkommenes ist und in's Unendliche Fortschritte machen muss. [2]) Der particulare Wille ist

---

[1]) *Vgl. hier die Fussnote zu S. 546 der Phänomenologie.* (B.)

[2]) *„Durch ihre Frage nach dem 'Sitze' der Seele setzte die vormalige Metaphysik dieselbe in den Raum, durch ihre Frage nach dem 'Entstehen' und 'Verschwinden' der Seele wurde diese in die Zeit gesetzt." (Enc. § 389 Zusatz.) „Die Unsterblichkeit wurde in der Sphäre aufgesucht, wo Zusammensetzung, Zeit, qualitative Veränderung, quantitatives Zu- und Abnehmen ihre Stelle haben." (Enc. § 34 Anmerkung.) Der spätere Schelling: „Sie 'musste' sie wohl dort aufsuchen, wenn sie wirkliche Unsterblichkeit wollte, denn diese lässt sich ohne eine wirkliche Zeitfolge, ohne einen vorangehenden und einen nachfolgenden Zustand, von denen keiner der andere ist, die sich sogar ausschliessen, gar nicht denken." (2, 2 : 216; vgl. Bachmann's 'Anti-Hegel' vom Jahre 1835, S. 196.) Schopenhauer: „Entschieden der Begabteste unter den Dreien!" (4 : 38.) „Die Unzerstörbarkeit unseres wahren Wesens durch den Tod ist keine Fortdauer desselben." (2 : 99.) „Daher sind auch alle Theodiceen, Hiobs vernünftelnde Freunde, Kants Postulate eines belohnenden Gottes und einer belohnt werdenden unsterblichen Seele — Philistereien." (N 3 : 88.) „Ich glaube, wir werden im Augenblick des Sterbens inne, dass eine blosse Täuschung unser Dasein auf unsere Person beschränkt hatte." (2 : 708.) „Ueberhaupt mag der Augenblick des Sterbens dem des Erwachens aus einem schweren alpgedrückten Traume ähnlich sein." (2 : 550.)* (B.)

allerdings ein Anderes des allgemeinen Willens; er ist aber nicht ein Letztes, schlechthin Beharrendes. [1])

c. Das Dritte ist das höchste Concrete, der Begriff der Freiheit aller Menschen, so dass die natürliche Welt in Harmonie mit dem Begriffe der Freiheit sein soll. Das ist das 'Postulat Gottes', den die Vernunft aber nicht erkennt. Der Wille hat die ganze Welt, das Ganze der Sinnlichkeit sich gegenüber, und doch dringt die Vernunft auf Einheit der Natur und des Sittengesetzes, als der Idee des 'Guten', das der Endzweck der Welt ist. Da es aber formal ist, also für sich keinen Inhalt hat, so steht es den Trieben und Neigungen einer subjectiven, und einer äusseren selbstständigen, Natur gegenüber. Den Widerspruch beider vereint Kant ('Kritik d. prakt. Vernunft', SS. 198—200) in dem Gedanken des 'höchsten Gutes', worin die Natur dem vernünftigen Willen, die Glücksäligkeit der 'Tugend' angemessen sei, — eine Uebereinstimmung, um die es eigentlich gar nicht zu tun ist, wiewohl darin die praktische Realität besteht. Denn Glücksäligkeit ist nur das sinnliche Selbstgefühl oder die Wirklichkeit des einzelnen Individuums, nicht die an sich allgemeine Realität. [2]) Jene Vereinigung bleibt daher selbst nur ein Jenseits, ein Gedanke, der nicht wirklich vorhanden ist, sondern nur sein soll. Kant geht so ('Kritik d. prakt. Vernunft', SS. 205—209) ganz in das Geschwätz ein, dass es in dieser Welt dem Tugendhaften oft schlecht, dem Lasterhaften gut gehe u. s f., und postuliert näher das 'Dasein Gottes', als des Wesens, der Causalität, wodurch diese Harmonie zustandekommt, zum Behuf sowohl der Vorstellung der 'Heiligkeit' des sittlichen Gesetzes als des in der Natur, aber auch nur nach dem unendlichen Progresse, zu realisierenden Vernunftzwecks, welches Postulat, so wie das der Unsterblichkeit der Seele, eben damit den Widerspruch, wie er ist, bestehen lässt, und nur ein abstractes 'Sollen' seiner Auflösung ausspricht. Das Postulat selbst ist perennierend, weil das Gute ein Jenseits gegen die Natur ist; das Gesetz der Notwendigkeit und das Gesetz der Freiheit sind verschiedene von einander und in diesen Dualismus gestellt. Die Natur bliebe nicht mehr Natur, wenn sie dem Begriffe des Guten angemessen würde; es bleibt so beim höchsten Widerspruche, weil beide Seiten sich nicht vereinigen können. Es ist ebenso notwendig, die Einheit beider zu setzen; sie ist aber nie wirklich, denn die Trennung beider ist einmal vorausgesetzt. Kant bringt so populare Redensarten herbei: Das Böse soll überwunden werden, muss es aber ebenso wenig sein. Gott ist ihm so nur ein 'Glaube', ein Dafürhalten, welches nur subjectiv, nicht wahr an und für sich ist. [3]) — Dieses Resultat ist auch sehr popular.

---

[1]) *„Omnes reservamur ad mortem." (Sen. Qu. Nat. 2; 59.) An dem Menschen wie an Anderem erhält 'Gott' dasjenige, welches der Erhaltung wert ist; dieses Unendliche jedoch ist eben das Unendliche selbst. Kant: „Alles, was endlich ist, was einen Anfang und Ursprung hat, hat das Merkmal seiner eingeschrankten Natur in sich; es muss vergehn und ein Ende haben." (1:300.) A. de Musset: „Oui, sans doute, tout meurt; ce monde est un grand rêve, et le peu de bonheur qui nous vient en chemin, nous n'avons pas plutôt ce roseau dans la main, que le vent nous l'enlève!" (Souvenir.) Delille: „Hélas! nos plus beaux jours s'envolent les premiers!" (Trad. des Georgiques de Virgile, liv. 3.) — „La vie est vaine, un peu d'amour, un peu de haine, et puis bonjour. La vie est brève; un peu d'espoir, un peu de rêve et puis bonsoir."* (B.)

[2]) *Lies: Wirklichkeit.* (B.)

[3]) Kant: 'Kritik d. prakt. Vernunft', SS. 223—227.

Diese Postulate drücken nun nichts als die gedankenlose Synthesis der verschiedenen Momente aus, die sich allenthalben widersprechen; sie sind somit ein 'Nest'[1]) von Widersprüchen. Z. B. die Unsterblichkeit der Seele ist postuliert, um der unvollkommenen Moralität willen, d. h. weil sie mit Sinnlichkeit afficiert ist. Aber das Sinnliche ist Bedingung des moralischen Selbstbewusstseins; das 'Ziel', die 'Vollkommenheit', ist, was die 'Moralität' als solche selbst aufhebt. Ebenso das andere Ziel, die 'Harmonie' des Sinnlichen und Vernünftigen, hebt gleichfalls die Moralität auf, denn dieselbe besteht eben in dem Gegensatze der Vernunft gegen die Sinnlichkeit. Die Wirklichkeit des die Harmonie hervorbringenden 'Gottes' ist ebenso eine solche, die mit Bewusstsein zugleich keine ist; er wird vom Bewusstsein zum Behufe der 'Harmonie' angenommen, — wie die Kinder sich irgend eine Vogelscheuche machen, und mit einander ausmachen, sich vor derselben fürchten zu wollen. Der Behuf, zu dem Gott zugleich angenommen wird, dass durch die Vorstellung eines heiligen Gesetzgebers das Sittengesetz um so mehr Achtung gewinne, widerspricht dem, dass eben die Moralität darin besteht, das Gesetz rein um sein selbst willen zu achten.[2]) Die praktsche Vernunft also, wo das Selbstbewusstsein sich als das Ansich gilt, gegen die theoretische, worin ihm das gegenständliche Wesen, kommt ebenso wenig zu einer Einheit und Wirklichkeit an sich selbst. Es kommt den Menschen schwer an, zu glauben, dass die Vernunft[3]) wirklich sei; es ist aber nichts wirklich als die Vernunft[4]), sie ist die absolute Macht. Die Eitelkeit des Menschen will ein vermeintliches Ideal im Kopfe haben, um alles zu tadeln: 'wir' sind die Gescheidten, haben es in uns, aber 'vorhanden' ist es nicht. Das ist der letzte Standpunkt; es ist dies ein höher Standpunkt, aber es wird darin nicht bis zur Wáhrheit fortgegangen.[5]) Das absolute 'Gut' bleibt 'Sollen' ohne Objectivität, und dabei soll es bleiben.

3. Noch ist die dritte Seite in der kantischen Philosophie, die Kritik der Urteilskraft übrig, worin 'die' Forderung des Concreten eintritt, dass die Idee jener Einheit nicht als ein Jenseits, sondern als ein Gegenwärtiges gesetzt ist, — und diese Seite ist besonders wichtig. Der Verstand, sagt Kant, ist im Theoretischen wohl gesetzgebend, bringt Kategorien hervor, diese bleiben aber nur allgemeine Bestimmungen, ausser denen das Besondere (das andere Bestandstück, das zu jeder Erkenntnis gehört) liegt. Beides ist für den Verstand von einander verschieden, denn seine Unterschiede bleiben in der Allgemeinheit. Im Praktischen ist die Vernunft zwar das Ansich, aber ihr freies Fürsichsein, die gesetzgebende Freiheit in höherer Form, steht ebenso der Natur in ihrer Freiheit und deren eigenen Gesetzen gegenüber. „Im Theoretischen kann die Vernunft nur vermittelst des Verstandes aus gegebenen Gesetzen durch Schlüsse Folgerungen ziehen, die doch immer nur bei der Natur stehen bleiben; nur im Praktischen ist sie selbst gesetzgebend. Verstand und Vernunft" (die praktische) „haben zwei verschiedene Gesetzgebungen auf einem und demselben Boden der Erfah-

---

1) Vergl. Kants 'Kritik d. reinen Vernunft', S. 471.
2) Kant: 'Kritik d. prakt. Vernunft', S. 146.
3) *D. h. das Wahre.* (B.)
4) *Die wirkliche Wahrheit ist die wahre Wirklichkeit.* (B.)
5) *Die Idee der Wahrheit, die Wahrheit der Idee, der absoluten Idee, ist über das Sollen und seine beschränkten Ideale hinaus.* (B.)

rung, ohne dass eine der anderen Eintrag tun darf. Denn so wenig der Naturbegriff auf die Gesetzgebung durch den Freiheitsbegriff Einfluss hat, ebenso wenig stört dieser die Gesetzgebung der Natur. Die Möglichkeit des Zusammenbestehens beider Gesetzgebungen und der dazu gehörigen Vermögen bewies die Kritik der reinen Vernunft." (!?) „Dass nun diese zwei verschiedenen Gebiete, die sich zwar nicht in ihrer Gesetzgebung, aber doch in ihren Wirkungen in der Sinnenwelt unaufhörlich einschränken" (d. h. wo sie zusammentreffen), „nicht Eines ausmachen, kommt daher, dass der Naturbegriff zwar seine Gegenstände in der Anschauung, aber nicht als Dinge an sich selbst sondern als blosse Erscheinungen, der Freiheitsbegriff dagegen in seinem Objecte zwar ein Ding an sich selbst, aber nicht in der Anschauung vorstellig machen, mithin keiner von beiden ein theoretisches Erkenntnis von seinem Objecte (und selbst von dem denkenden Subjecte) als Ding an sich verschaffen kann, welches das Uebersinnliche sein würde, — ein unbegrenztes und unzugängliches Gebiet für unser gesamtes Erkenntnisvermögen. Ob nun zwar eine unübersehbare Kluft zwischen dem Gebiete des Naturbegriffes als dem Sinnlichen und dem Gebiete des Freiheitsbegriffes als dem Uebersinnlichen befestigt ist, so dass von dem ersteren zum anderen kein Uebergang möglich ist, gleich als ob es so viel verschiedene Welten wären, davon die erste auf die zweite keinen Einfluss haben kann, so sóll doch diese auf jene einen Einfluss haben, nämlich der Freiheitsbegriff den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen, und die Natur muss folglich auch so gedacht werden können, dass die Gesetzmässigkeit ihrer Form wenigstens zur Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freiheitsgesetzen zusammenstimme. Also muss es doch einen Grund der Einheit des Uebersinnlichen, was der Natur zu Grunde liegt, mit dem, was der Freiheitsbegriff praktisch enthält, geben, davon der Begriff, wenn er gleich weder theoretisch noch praktisch zu einem Erkenntnisse desselben gelangt, mithin kein eigentümliches Gebiet hat, dennoch den Uebergang von der Denkungsart nach den Principien der einen zu der nach Principien der anderen möglich macht. Zwischen dem 'Verstande' und der 'Vernunft' ist nun die 'Urteilskraft', wie zwischen dem Erkenntnis- und Begehrungsvermögen 'Lust' und 'Unlust'; in diesem Vermögen muss also der Uebergang vom Gebiete der Naturbegriffe zum Gebiete des Freiheitsbegriffes liegen." [1])

Hierher gehört nun das 'Zweckmässige', d. h. eine besondere Realität, die nur durch das Allgemeine, den 'Zweck', bestimmt ist. Der Verstand ist der Grund dieser Einheit des Mannigfaltigen; das Sinnliche ist also hier durch das Uebersinnliche bestimmt. Diese Idee eines Allgemeinen, welches das Besondere an ihm selbst hat, ist nun eben nach Kant der Gegenstand der Urteilskraft, die er folgendermaassen einteilt: „Ist das Allgemeine (die Regel, das Princip, das Gesetz) gegeben, so ist die Urteilskraft, welche das Besondere darunter subsumiert, 'bestimmend'," — die unmittelbare Urteilskraft. Hier ist aber auch Besonderes, das nicht durch die Gattung bestimmt ist. „Ist aber nur das Besondere gegeben, wozu die Urteilskraft das Allgemeine finden soll, so ist sie 'reflectierend'." Die reflectierende Urteilskraft hat zu ihrem Princip die Einheit des abstract Allgemeinen des Verstandes und der Besonderheit, die Idee einer gesetz-

---

[1]) Kant: 'Kritik der Urteilskraft' (Dritte Auflage, Berlin 1799), Einleitung SS. XVII—XX, XXIV—XXV.

mässigen Notwendigkeit, welche zugleich frei ist, oder einer Freiheit, die mit ihrem Inhalt unmittelbar eins ist. „Dieses Princip kann nun kein anderes sein, als dass, da allgemeine Naturgesetze ihren Grund in unserem Verstande haben, der sie der Natur, obzwar nur nach ihrem allgemeinen Begriffe, vorschreibt, die besonderen empirischen Gesetze in Ansehung dessen, was in ihnen durch jene unbestimmt gelassen ist, nach einer solchen Einheit betrachtet werden müssen, als ob gleichfalls ein Verstand (wenn gleich nicht der unsrige) sie zum Behuf unserer Erkenntnisvermögen, um ein System der Erfahrung nach besonderen Naturgesetzen möglich zu machen, gegeben hätte. Nicht, als ob ein solcher Verstand angenommen werden müsste (denn es ist nur die reflectierende Urteilskraft, der diese Idee zum Princip dient), sondern dieses Vermögen giebt nur sich selbst, nicht der Natur, dadurch ein Gesetz. Weil nun der Begriff von einem Object, sofern er zugleich den Grund der Wirklichkeit dieses Objectes enthält, der Zweck, und die Uebereinstimmung eines Dinges mit derjenigen Beschaffenheit der Dinge, die nur nach Zwecken möglich ist, die Zweckmässigkeit der Form derselben heisst, so ist das Princip der Urteilskraft, in Ansehung der Form der Dinge der Natur unter empirischen Gesetzen überhaupt, die 'Zweckmässigkeit der Natur' in ihrer Mannigfaltigkeit. D. h. die Natur wird durch diesen Begriff so vorgestellt, 'als ob' ein Verstand den Grund der Einheit des Mannigfaltigen ihrer empirischen Gesetze enthielte."[1])

Aristoteles schon hat die Natur als zweckmässig an ihr selbst, den νοῦς, den Verstand, das Allgemeine an ihr selbst habend betrachtet, so dass in ungetrennter Einheit Eins Moment des Anderen sei. 'Zweck' ist der Begriff, der immanent, nicht die äusserliche Form und Abstraction gegen ein zugrundeliegendes Material, sondern durchdringend ist, so dass alles Besondere durch dieses Allgemeine selbst bestimmt ist. Nach Kant ist es der Verstand; die Verstandesgesetze zwar, die er in der Erkenntnis an ihm selbst hat, lassen das Gegenständliche noch unbestimmt, aber weil dieses Mannigfaltige selbst einen Zusammenhang in sich haben muss, der jedoch für die menschliche Einsicht zufällig ist, „muss die Urteilskraft für ihren eigenen Gebrauch es als Princip annehmen, dass das für uns Zufällige eine für uns zwar nicht erkennbare aber doch denkbare Einheit in der Verbindung des Mannigfaltigen zu einer an sich möglichen Erfahrung enthalte."[2]) Dieses Princip fällt hiermit sogleich wieder in das Subjective eines Gedankens zurück und ist nur eine Maxime unserer Reflexion, wodurch über die objective Natur des Gegenstandes damit nichts ausgesagt werden soll[3]), — weil einmal das Ansich ausser dem Selbstbewusstsein fixiert ist und der Verstand nur in der Form des Selbstbewussten, nicht in seinem Anderswerden aufgefasst worden.

Dieses Princip der reflectierenden Urteilskraft ist nun eine gedoppelte Zweckmässigkeit in sich, die 'formale' und die 'materiale'; die Urteilskraft ist so entweder ästhetisch oder teleologisch, von denen jene die 'subjective' Zweckmässigkeit, diese die 'objective', 'logische', betrachtet. Es giebt hiernach zwei Gegenstände der Urteilskraft, — das Schöne in den Werken der 'Kunst' und die Naturproducte des organischen 'Lebens', — die uns die Einheit des Naturbegriffes und

---

1) Kant: 'Kritik der Urteilskraft', Einleitung, SS. XXV—XXVIII.
2) Ebendaselbst, SS. XXVI, XXXIII.
3) Ebendaselbst, S. XXXIV.

des Freiheitsbegriffes kund tun.[1]) Die Betrachtung dieser Werke enthält dies, dass wir eine Einheit von Verstand und Besonderem sehen; da diese Betrachtung aber nur eine subjective Weise ist, solche Producte vorzustellen, nicht das Wahre derselben enthält, so werden solche Dinge nur nach dieser Einheit betrachtet, sind aber nicht an sich so, sondern wie sie an sich sind, liegt jenseits.

a. Das Schöne der ästhetischen Urteilskraft besteht darin: „Lust und Unlust ist etwas Subjectives, was gar kein Erkenntnisstück werden kann. Der Gegenstand hat insofern nur Zweckmässigkeit, wenn seine Vorstellung unmittelbar mit dem Gefühle der Lust verbunden ist, und dieses ist eine ästhetische Vorstellung. Die Auffassung der Formen in die Einbildungskraft kann niemals geschehen, ohne dass die reflectierende Urteilskraft, auch unabsichtlich, sie wenigstens mit ihrem Vermögen, Anschauungen auf Begriffe zu beziehen, vergleiche. Wenn nun in dieser Vergleichung die Einbildingskraft" (als Vermögen der Anschauungen a priori?) „zum Verstande, als dem Vermögen der Begriffe, durch eine gegebene Vorstellung" — etwas Schönes — „unabsichtlich in Einstimmung versetzt, und dadurch ein Gefühl der Lust erweckt wird, so muss der Gegenstand alsdann als zweckmässig für die reflectierende Urteilskraft, angesehen werden. Æsthetisch ist ein solches Urteil über die Zweckmässigkeit des Objectes, welches sich auf keinem vorhandenen Begriff vom Gegenstande gründet und keinen von ihm verschafft. Ein Gegenstand, dessen Form (nicht das Materielle seiner Vorstellung als Empfindung) als Grund der Lust an der Vorstellung eines solchen Objectes beurteilt wird, ist schön," — das erste vernünftige Wort über Schönheit.[2]) Das Sinnliche ist das eine Moment des Schönen; dann muss es Geistiges, einen Begriff ausdrücken. „Das Schöne ist, was ohne" subjectives „Interesse," aber ebenso auch „ohne Begriffe" (d. h. Reflexionsbestimmungen, Gesetze) „als Object eines allgemeinen 'Wohlgefallens' vorgestellt wird. Es bezieht sich auf keine Neigung; also fühlt sich das Subject ganz frei darin. Es ist nicht 'für mich' schön. Zweck is der Gegenstand eines Begriffes, sofern dieser als Ursache von jenem" (dem Gegenstand) „angesehen wird, und die Causalität eines Begriffes in Ansehung seines Objectes ist die Zweckmässigkeit." Zum 'Ideal' gehört „die Vernunftidee, welche die Zwecke der Menschheit, sofern sie nicht sinnlich vorgestellt werden können, zum Princip der Beurteilung einer Gestalt macht, durch die, als ihre Wirkung in der Erscheinung, sich jene offenbaren. Das Ideal darf man lediglich an der menschlichen Gestalt erwarten." — Das 'Erhabene' ist das Bestreben, eine Idee sinnlich darzustellen, wo zugleich die Unangemessenheit, das Nichtgefasstwerdenkönnen der Idee durch das Sinnliche sich darstellt.[3]) Hier in der ästhetischen Urteilskraft sehen wir die unmittelbare Einheit des Allgemeinen und Besonderen, denn das Schöne ist eben diese begrifflose unmittelbare Einheit.[4]) Weil Kant sie aber in das Subject setzt, so ist

---

1) Kant: 'Kritik der Urteilskraft', SS. XLVIII—LII.

2) *Siehe über dieselbe ein späteres in der Leidener Abhandlung über 'Æsthetische Geestelijkheid' (1907); dieselbe ist freilich holländisch geschrieben, allein in dem ersten Jahrzehnt des zwanzigsten Jahrhunderts redet reine Vernunft eben holländisch und wer jetzt die wahre Lehre zeitgemäss vernehmen will, muss deshalb eigentlich Holländisch verstehen.* (B.)

3) Kant: 'Kritik der Urteilskraft', SS. XLIII—XLV, 16—19. 32. 56. 59. 77.

4) *Fichte: „Die schöne Kunst macht den transcendentalen Gesichtspunkt zum Allgemeinen." (4 : 353.) Ego: sie macht nämlich das Vernünftige zum Unmittelbaren.* (B.)

sie etwas Beschränktes und als ästhetisch auch niedriger, insofern sie nicht die begriffene Einheit ist.

b. Die andere Weise der Uebereinstimmung ist in der objectiven und materialen Zweckmässigkeit die 'teleologische' Betrachtung der Natur, dass in den organischen Naturproducten die unmittelbare Einheit des Begriffes und der Realität als gegenständliche angeschaut wird, — der Naturzweck, in seiner Allgemeinheit Besonderes, in seiner Besonderheit Gattung enthaltend; eine solche Betrachtung muss aber nicht äusserlich, sondern nach innerer Teleologie geschehen. Nach äusserer Zweckmässigkeit hat Etwas seinen Zweck in Anderem: „Der Schnee sichert die Saaten in kalten Ländern vor Frost, erleichtert die Gemeinschaft der Menschen durch Schlitten." [1]) Die innere Zweckmässigkeit ist hingegen, dass etwas an ihm selbst Zweck und Mittel sei, sein Zweck also nicht ausserhalb falle. Bei der Betrachtung des Lebendigen bleiben wir so nicht dabei stehen, dass wir ein Sinnliches vor uns haben, was nach den Kategorien des Verstandes nur in Verhältnis zu Anderem gebracht wird, sondern wir betrachten es als Ursache seiner selbst, als sich selbst producierend. Dies ist das Sicherhalten des Lebendigen; als Individuum ist es zwar vergänglich, aber indem es lebt, bringt es sich selbst hervor, obwohl es Bedingungen dazu nötig hat. Der Naturzweck ist also in der Materie zu suchen, insofern sie ein innerlich organisiertes Naturproduct ist, „in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist" [2]) — weil alle Glieder des Organischen Mittel und zugleich Zweck sind, so ist es in sich Selbstzweck. Das ist der aristotelische Begriff; es ist das Unendliche, das in sich selbst zurückgeht, die Idee.

Kant kommt hierbei darauf: „Wir würden zwischen 'Naturmechanism' und 'Technik' der Natur, d. i. Zweckverknüpfung in derselben, keinen Unterschied finden, wäre unser Verstand nicht von der Art, dass er vom Allgemeinen zum Besonderen gehen muss und die Urteilskraft also keine bestimmenden Urteile fällen kann, ohne ein allgemeines Gesetz zu haben, darunter sie jenes subsumieren könne. Das Besondere nun als ein solches enthält in Ansehung des Allgemeinen etwas Zufälliges; gleichwohl erfordert aber die Vernunft in der Verbindung besonderer Gesetze der Natur doch auch Einheit, mithin Gesetzlichkeit, welche Gesetzlichkeit des Zufälligen Zweckmässigkeit heisst. Und die Ableitung der besonderen Gesetze aus den allgemeinen ist in Ansehung dessen, was jene Zufälliges in sich enthalten, 'a priori' durch Bestimmung des Begriffes vom Objecte unmöglich; der Begriff der Zweckmässigkeit der Natur in ihren Producten wird so ein für die menschliche Urteilskraft notwendiger, aber nicht die Bestimmung der Objecte selbst angehender Begriff sein, also ein subjectives Princip." [3]) Ein organisches Wesen ist also nach Kant ('Kritik der Urteilskraft' S. 354) ein solches, in welchem Naturmechanismus und Zweck identisch sind: wir betrachten es so, als wohnte im Sinnlichen ein Begriff, der sich das Besondere gemäss setzt. In den organischen Naturproducten haben wir die 'Anschauung' dieser unmittelbaren Einheit des Begriffes und der Realität, denn in der Lebendigkeit wird die Seele oder das Allgemeine und die Existenz oder die Besonderung in Einer Einheit angeschaut, — nicht so in der unorganischen Natur. So

---

[1]) Kant: 'Kritik d. Urteilskraft', SS. 279—283.
[2]) Ebendaselbst, SS. 286—288. 292—296.
[3]) Ebendaselbst, SS. 343—344.

kommt in die kantische Philosophie die Vorstellung des Concreten herein, dass der allgemeine Begriff das Besondere bestimme. Weil Kant aber diese Ideen wieder nur in subjectiver Bestimmung genommen hat, als leitende Gedanken für die Urteilskraft, mit denen nichts Ansichseiendes ausgesagt werden könne, so hebt er, obgleich er die Einheit des Begriffes und der Realität auch ausspricht, doch wieder die Seite des Begriffes heraus; er will also seine Schranke nicht aufheben im Momente, wo er sie als Schranke sétzt. Das ist der beständige Widerspruch der kantischen Philosophie: Kant hat die höchsten Gegensätze in ihrer Einseitigkeit aufgestellt, und die Lösung des Widerspruchs ebenso ausgesprochen; die Vernunft postuliert die Einheit und wir haben sie auch in der Urteilskraft. Kant sagt indessen ('Kritik der Urteilskraft', SS. 355—363): Dies ist nur eine Weise unserer reflectierenden Urteilskraft; das Lebendige ist nicht selbst so, aber wir sind gewohnt, es so zu betrachten. In der Kunst ist es also wohl die sinnliche Weise selbst, die uns die Vorstellung der Idee giebt: 'Realität' und 'Idealität' sind hier unmittelbar in Einem. Aber auch hier sagt Kant, man müsse beim Einseitigen stehen bleiben, im Augenblick, wo er darüber hinausgeht. Der Reichtum des Gedankens entfaltet sich daher bei Kant immer nur in subjectiver Gestalt; alle Fülle, aller Inhalt fällt in's Vorstellen, Denken, Postulieren. Das Objective ist nach Kant nur das Ansich, und wir wissen nicht, was die Dinge an sich sind. — Das 'Ansich' ist aber nur das caput mortuum, die tote Abstraction des Anderen, das leere, unbestimmte Jenseits.

Der Grund, warum jene wahre Idee nicht das Wahre sein soll[1], ist also, weil die leeren Abstractionen von einem Verstande, der sich im abstract Allgemeinen hält, und von einem gegenüberstehenden sinnlichen Stoffe der Einzelnheit, einmal als das Wahre vorausgesetzt sind. Kant kommt zwar näher ausdrücklich auf die Vorstellung eines 'intuitiven' (anschauenden) 'Verstandes', der, indem er allgemeine Gesetze giebt, ebenso das Besondere bestimme; das ist eine tiefe Bestimmung, das wahrhaft Concrete, die durch den innewohnenden Begriff bestimmte Realität, oder, wie Spinosa sagt, die 'adæquate Idee'. Indem nämlich „zum Erkennen auch Anschauung gehört und ein Vermögen einer völligen Spontaneität der Anschauung ein von der Sinnlichkeit" specifisch „unterschiedenes und davon ganz unabhängiges Erkenntnisvermögen, mithin Verstand in der allgemeinsten Bedeutung sein würde, — so kann man sich auch einen intuitiven Verstand denken, welcher nicht vom Allgemeinen zum Besonderen und so zum Einzelnen durch Begriffe geht, in welchem nicht die Zufälligkeit der Zusammenstimmung der Natur in ihren Producten nach besonderen Gesetzen zum Verstande angetroffen wird, welche dem unsrigen es so schwer macht, das Mannigfaltige derselben zur Einheit der Erkenntnis" zusámmen „zu bringen". Aber dass dieser 'intellectus archetypus' die wahre Idee des Verstandes sei, darauf kommt Kant nicht. Sonderbarer Weise hat er zwar wohl diese Idee des Intuitiven, aber er weiss nicht, warum sie keine Wahrheit haben soll, — als nur weil unser Verstand anders beschaffen sei, nämlich so, „dass er vom Analytisch-Allgemeinen zum Besonderen fortgeht."[2] Die absolute Vernunft aber und der an sich seiende Verstand, haben wir gesehen, sind bei Kant so beschaf-

[1] *Die wahre Idee, Hegel hat es zuerst bedacht, ist eben an und in sich — das Wahre.* (B.)

[2] Kant: 'Kritik der Urteilskraft', SS. 347—348 (351).

fen, dass sie an ihnen selbst keine Realität haben, der Verstand eines Stoffes bedarf, die theoretische Vernunft Hirngespinnste erzeugt, die praktische Vernunft ihre Realität beim Postulieren bewenden lassen muss. Ungeachtet ihrer unmittelbar und bestimmt ausgesprochenen Nicht-Absolutheit sollen sie doch das wahre Erkennen sein, und der intuitive Verstand, welcher Begriff und Anschauung in Einer Einheit hat, nur so ein Gedanke, den wir uns machen.

c. Die höchste Form, wie die Vorstellung des Concreten in die kantische Philosophie kommt, ist diese, dass der Zweck in seiner ganzen Allgemeinheit aufgefasst werde, und so ist er 'das Gute'. Dieses Gute ist eine Idee, ist mein Gedanke, aber es ist die absolute Forderung vorhanden, dass es auch in der Welt realisiert werde, dass die Naturnotwendigkeit den Gesetzen der Freiheit entspreche, aber nicht als Notwendigkeit einer äusserlichen Natur, sondern durch das Rechtliche und Sittliche des menschlichen Lebens, durch das Staatsleben, — dass die Welt überhaupt gut sei. Diese Identität des Guten und der Realität ist die Forderung der praktischen Vernunft, aber die subjective Vernunft kann dieses nicht realisieren. In jeder guten Handlung vollbringt der Mensch zwar etwas Gutes, dieses ist aber nur beschränkt; das allgemeine Gute, als der 'Endzweck der Welt', kann nur erreicht werden durch ein Drittes. Und diese Macht über die Welt, die zum Endzweck das Gute in der Welt hat, ist nun 'Gott'.[1]) So endet auch die Kritik der Urteilskraft mit dem 'Postulate Gottes'. Haben nun auch die eigentümlichen Gesetze der Natur, als diese selbstständigen, einzelnen Verhältnisse, keine Beziehung auf das Gute, so ist doch die Vernunft dies, die Einheit als das Wesentliche, Substantiale in sich zu haben und zu wollen. Der Gegensatz dieser Zwei, des Guten und der Welt, ist jener Identität zuwider; die Vernunft muss daher verlangen, dass dieser Widerspruch aufgehoben werde, dass eine Macht sei, welche gut für sich selbst und die 'Macht über die Natur' ist. Diese Stellung hat 'Gott' in der kantischen Philosophie: 'beweisen' lasse es sich nicht, dass Gott sei; es sei aber die 'Forderung'. Der Mangel, dass Gott nicht 'bewiesen' werden kann, liegt darin, dass nach Kant's Dualismus nicht gezeigt werden kann, wie das Gute als abstracte Idee an ihm selbst dies ist, seine Idee als abstract aufzuheben, und die Welt an ihr selbst dies, sich in ihrer Æusserlichkeit und in ihrer Verschiedenheit von dem Guten selbst aufzuheben, damit beide sich als ihre Wahrheit zeigen, welche in Rücksicht zu ihnen als das Dritte erscheint, aber zugleich als das Erste bestimmt wird. So kann also nach Kant ('Kritik der Urteilskraft' SS. 460—461) Gott nur 'geglaubt' werden; damit steht der Jacobi'sche Glaube in Beziehung, denn in diesem Punkte kommt Kant mit Jacobi überein.[2])

Wenn nun nach diesem Kantisch-Jacobi'schen Standpunkte Gott 'geglaubt' wird und wir diesen Standpunkt für einen Augenblick zugeben, so ist allerdings darin eine Rückkehr zum Absoluten. Aber die Frage bleibt: Was ist Gott?[3])

---

[1]) Kant: 'Kritik der Urteilskraft', SS. 423—424.

[2]) Und dieser Punkt der Jacobi'schen Philosophie ist in der Vorlesung von 1825—1826 'erst' hier eingeschaltet. (C. L. M.)

[3]) *„Quid est Deus?" (Sen. Qu. Nat. I prol. 13.) — Ego: Eingebildeter Gegenstand des Gottesdienstes und an sich das Wahre. Gott ist das bekannte Unerkannte, welches als das ungeheure Unbegriffene verehrt wird, das Wahre als gefühlsmässig Vorgestelltes, das Wahre oder Ewige und Unendliche als gewähntes, die undurchdachte und vorgestellte Idee; das Wahre in der gottesdienstlichen*

Das Uebersinnliche ist noch blutwenig; das Allgemeine, Abstracte, Anundfürsichseiende ist ebenso wenig. Was ist nun seine Bestimmung? Würden wir indessen hier zu Bestimmungen des Absoluten übergehen, so würde das für diesen Standpunkt Arge erfolgen, dass wir zum Erkennen übergehen, denn dieses heisst Wissen von einem Gegenstande, der 'in sich concret', d. h. bestimmt ist. Hier aber wird nur dazu gelangt, dass Gott überhaupt ist, mit der Bestimmung des Unbegrenzten, Allgemeinen, 'Unbestimmten'.[1]) Gott kann so nicht erkannt werden, denn um erkannt zu werden, müsste er als 'concret' wenigstens zwei Bestimmungen enthalten; es wäre somit 'Vermittelung' gesetzt, denn ein Wissen vom 'Concreten' ist sogleich ein 'vermitteltes' Erkennen. Aber dieser Standpunkt vermisst die Vermittelung und bleibt so beim 'Unbestimmten' stehen. Indem Paulus zu den Athenern spricht, beruft er sich auf den Altar, den sie dem unbekannten Gotte geweiht hatten, und sagt ihnen, 'was' Gott sei; der hier erwähnte Standpunkt aber führt uns wieder zu dem unbekannten Gott zurück. Alle Lebendigkeit der Natur, wie des Geistes, ist Vermittelung in sich, — und dazu ist nun die Schelling'sche Philosophie übergegangen.

Fassen wir das Ganze der kantischen Philosophie zusammen, so finden wir allenthalben die Idee des Denkens, die absoluter Begriff an ihr selbst ist, den Unterschied, die Realität an ihr selbst hat, und zwar die theoretische und praktische Vernunft nur den 'abstracten' Unterschied; in der Urteilskraft, als ihrer Einheit, geht aber Kant so weit, dass er den Unterschied als wirklichen, oder nicht nur die Besonderheit sondern auch die Einzelnheit setzt. Aber da einmal diese philisterhafte Vorstellung von 'unserem menschlichen' Erkenntnisvermögen ausgeht, welches ihm in seiner empirischen Form gilt, — ungeachtet er es für nicht die Wahrheit erkennend auch aussagt und die wahre Idee desselben, die er auch beschreibt, als bloss so einen Gedanken, den wir haben, — so gilt 'die Wirklichkeit' als diese sinnliche, empirische, zu deren Begreifen Kant die Kategorien des Verstandes nimmt, und er lässt sie so gelten, wie sie im gemeinen Leben gilt. Das ist eine vollendete Verstandesphilosophie, die auf 'Vernunft' Verzicht tut; sie hat sich so — viele Freunde erworben, wegen des Negativen, auf einmal von der 'alten Metaphysik' befreit zu sein. Nach Kant wird produciert ein Sinnliches mit Denkbestimmungen, was aber nicht die Sache ist, denn wenn man z. B. etwas Hartes fühlt, sagt Kant: Ich fühle das 'Harte', aber 'Etwas' fühle ich nicht. Kant's Philosophie endet so mit einem Dualismus, mit der Beziehung, die ein schlechthin wesentliches Sollen ist, mit dem unaufgelösten Widerspruche. Anders ist es mit Jacobi's Glauben: der 'findet' die Vorstellung von Gott als unmittelbares Sein, und alle Vermittelung ist ihm unwahr: Bei Kant ist also das Resultat: „Wir erkennen nur Erscheinungen", bei Jacobi dagegen: „Wir erkennen nur Endliches und Bedingtes." Ueber beide Resultate ist unter den Menschen eitel Freude gewesen, weil die Faulheit der Vernunft, gottlob, von allen Anforderungen des Nachdenkens sich entbunden meinte, und nun, da das Insichgehen, das in die Tiefe der Natur und des Geistes Steigen erspart war, es sich wohl sein lassen konnte. Das weitere Resultat ist dabei die

---

Religion ist der — Geist, der in seiner menschlichen Verendlichung seine 'himmlische' Unendlichkeit 'andächtig' verehrt, ohne zunächst sich zu getrauen, deren Undurchdachtheit zu durchdenken und zu Ende zu denken, d. h. aufzuheben, in der Wahrheit eigener Idee aufzuheben. (B.)

[1]) *Weiter ist namentlich auch Herbert Spencer (1820—1903) nicht gekommen.* (B.)

Autokratie der subjectiven Vernunft, welche, da sie abstract ist und nicht erkennt, nur subjective Gewissheit, keine objective Wahrheit hat; das war die zweite Freude, der Freiheit ein vollkommenes Recht einzuräumen, das ich weder erkennen noch rechtfertigen kann, auch nicht brauche: meine subjective Freiheit der Ueberzeugung und Gewissheit gilt für Alles. Die dritte Freude fügte Jacobi hinzu, dass, weil das Unendliche dadurch nur verendlicht werde, es sogar ein Frevel sei, das Wahre erkennen zu wollen. — Trostlose Zeit für die Wahrheit, wo vorbei ist alle Metaphysik, und nur eine Philosophie gilt, die keine ist!

Aber ausser der allgemeinen Idee von synthetischen Urteilen a priori, einem Allgemeinen, das an sich den Unterschied hat, hat der Instinct Kant's in der ganzen Anordnung, in die ihm allenthalben das Ganze zerfällt, dieses nach dem, wenn auch geistlosen, Schema der Triplicität ausgeführt, und zwar nicht nur in den drei Kritiken, sondern ebenso auch in den meisten weiteren Abteilungen bei den Kategorien, bei den Vernunftideen u. s. f. Kant hat also den Rhythmus der Erkenntnis, der wissenschaftlichen Bewegung, als ein allgemeines Schema vorgezeichnet, und allenthalben 'Thesis', 'Antithesis' und 'Synthesis' aufgestellt, die Weisen des Geistes, durch die er Geist ist, als sich so mit Bewusstsein unterscheidender. Das Erste ist das Wesen, aber für's Bewusstsein 'Anderssein', denn was nur 'Wesen' ist, ist 'Gegenstand'. Das Zweite ist das Fürsichsein, die eigene Wirklichkeit; hier tritt das umgekehrte Verhältnis ein, indem das Selbstbewusstsein als das Negative gegen das Ansich sich selbst das Wesen ist. Das Dritte ist die Einheit von beiden; die für sich seiende, selbstbewusste Wirklichkeit ist alle wahre Wirklichkeit, in die zurückgenommen ist sowohl die gegenständliche als die für sich seiende. Kant hat so historisch die Momente des Ganzen angegeben, und sie richtig bestimmt und unterschieden; das ist eine gute — 'Einleitung in die Philosophie'. Der 'Mangel' der kantischen Philosophie liegt in dem Auseinanderfallen der Momente der absoluten Form, oder, von der anderen Seite betrachtet, unser Verstand, unser Erkennen bildet einen Gegensatz gegen das Ansich; es fehlt das Negative, die Aufhebung des Sollens, das nicht begriffen ist. Aber der Gedanke und das Denken waren einmal ein unüberwindliches, nicht mehr zu beseitigendes, Bedürfnis geworden; es war mithin erstens eine Forderung der Consequenz, dass die besonderen Gedanken als nach der Notwendigkeit aus jener ersten Einheit des Ich hervorgebracht und durch sie gerechtfertigt erschienen. Zweitens aber hatte sich der Gedanke über die Welt verbreitet, an alles sich geheftet, alles untersucht, seine Formen in alles hineingetragen, alles systematisiert, so dass allenthalben nach seinen Bestimmungen verfahren werden soll, nicht aber nach einem blossen 'Gefühl', nach Routine oder praktischem Sinne, der ungeheuren Bewusstlosigkeit sogenannter 'praktischer' Männer. So soll also in der Theologie, in Regierungen und deren Gesetzgebungen, beim Zwecke des Staats, den Gewerben und der Mechanik immer nur nach allgemeinen Bestimmungen, d. h. 'rational', verfahren werden, wie man selbst von einer 'rationalen' Bierbrauerei, Ziegelbrennerei u. s. w. sprechen hört. Dies ist das Bedürfnis eines concreten Denkens, während bei dem kantischen Resultate der Erscheinung nur ein leerer Gedanke vorhanden gewesen war. Ist es ja doch auch das Wesen der geoffenbarten Religion, zu wissen, was Gott sei. Nach dem Gehalte der Wahrheit war mithin eine Sehnsucht vorhanden, da der Mensch einmal nicht zur Brutalität zurückkehren und ebensowenig zur Form des Empfindens heruntersteigen konnte, so dass diese in Bezug auf das Höhere das

allein Geltende für ihn wäre. Das erste Bedürfnis, das nach Consequenz, hat Fichte zu befriedigen gesucht, das nach dem Inhalte, Schelling.

C. FICHTE.

Fichte hat seiner Zeit eine grosse Aufregung gegeben und seine Philosophie ist die Vollendung, besonders eine consequentere Darstellung, der kantischen Philosophie. Er geht über den Grundinhalt der Philosophie Kant's nicht hinaus und hat auch seine Philosophie zunächst für nichts anderes angesehen, als für eine systematische Durchführung der kantischen.[1]) Ausser diesen und der Schelling's sind keine Philosophien. Die anderen schnappen von diesen etwas auf und bekämpfen und bequengeln sie damit; ils se sont battus les flancs, pour être de grands hommes.[2]) So hat es denn damals in Deutschland viele Philosophien gegeben, wie die Reinhold'sche, die Krug'sche, die Bouterweck'sche, die Fries'sche, die Schulze'sche u. s. w.; es zeigt sich in ihnen aber nur die äusserste Borniertheit, die gross tut, ein Gebräue von aufgerafften Gedanken und Vorstellungen oder Tatsachen, die ich in mir finde.[3]) Ihre Gedanken sind aber alle aus Fichte, Kant oder Schelling genommen[4]) — so weit Gedanken überhaupt darin sind,

---

1) *„Der Verfasser... weiss es, dass er nie etwas wird sagen können, worauf nicht schon Kant unmittelbar oder mittelbar, deutlicher oder dunkler gedeutet habe." (Fichte 1:30.) „Was mein System eigentlich sei,... echter durchgeführter Kriticismus, wie ich glaube." (1:89.) „Ich habe von jeher gesagt und sage es hier wieder, dass mein System kein anderes sei als das kantische; d. h. es enthält dieselbe Ansicht der Sache, ist aber in seinem Verfahren von der kantischen Darstellung ganz unabhängig. Ich habe dies gesagt, nicht um durch eine grössere Autorität mich zu decken, oder meiner Lehre eine Stütze ausser ihr selbst zu suchen, sondern um die Wahrheit zu sagen, um gerecht zu sein." (1:420.)*

2) *Schopenhauer: „Ich gestehe, dass ich nicht glaube, dass meine Lehre je hätte entstehen können, ehe die Upanischaden, Plato und Kant ihre Strahlen zugleich in eines Menschen Geist werfen konnten." (N. 4:343.) Ego: und Fichte und Schelling geschrieben hatten: vgl. zunächst die Bemerkung Noack's, „dass das Dogma vom Willen als dem eigentlichen Grundwesen des Ich und dem wahren Kern der Welt vielmehr ursprünglich auf Fichte's und Schelling's (Böhme'schem) Gartenfelde gewachsen sei, wovon Schopenhauer zu schweigen für gut finde." (Lexikon S. 803 b.) Herbart: „Bei dieser Gelegenheit verrät sich,... wie ungerecht er... ist gegen seine näheren Vorgänger, und besonders gegen Fichte, auf dessen Lehre die Ueberschrift des Buches 'die Welt als Wille und Vorstellung' so genau passt, das Rec. anfangs glaubte, einen Fichteaner vor sich zu haben und sich nicht wenig wunderte, als ihm beim Lesen eins der härtesten Urteile über Fichte aufstiess, die jemals niedergeschrieben sein mögen." (12:370.) „Indessen mag Herr Schop. das, was er zustandegebracht hat, wenigstens aus sich selbst entwickelt haben und Fichte mag ihm so gut als unbekannt geblieben sein; alsdann musste es ihm wenigstens nicht einfallen, Fichte den echten philosophischen Ernst abzusprechen, den Rec. aus persönlicher Bekanntschaft bezeugen würde, wenn die Werke nicht davon zeugten." (12; 382.)*

3) *Schopenhauer: „Wie wird sich der Mensch seines eigenen Selbstes unmittelbar bewusst? Durchaus als eines Wollenden." (3:391.) Fichte: „Hier wird gezeigt, dass das System unserer Vorstellung von unserem Triebe und unserem Willen abhängt." (1:295.) Schelling: „Die Quelle des Selbstbewusstseins ist das Wollen. Im absoluten Wollen wird der Geist seiner selbst inne oder hat eine 'intellectuale Anschauung' seiner selbst." (1:401.)*

4) *Schopenhauer: „Gegen alle Gemeinschaft mit diesem Fichte protestiere ich." (3:100.) „Weil es ihm nicht um die Wahrheit zu tun war." (1:557.) „Was Ich voraus habe: echt und ehrlich zu sein." (Br. 236.) „Fichte ist der Vater der Scheinphilosophie, der unredlichen Methode." (2:21.) „In der Fichte'schen Sittenlehre*

oder es ist ein Modificatiönchen angebracht, und dies besteht grösstenteils in nichts anderem, als dass die grossen Principe dürftig gemacht, die lebendigen Punkte getötet sind; oder es sind untergeordnete Formen verändert, wodurch denn ein anderes Princip aufgestellt werden soll, aber näher betrachtet bleiben es die Principe einer jener Philosophien. Es mag dies als Trost dienen, dass ich von allen diesen Philosophien nicht weiter spreche; das Auseinanderlegen derselben wäre nichts als ein Aufzeigen, dass alles aus Kant, Fichte oder Schelling genommen und die Modification der Formen nur der Schein einer Veränderung ist, eigentlich aber eine Verschlechterung der Principe dieser Philosophen.

Johann Gottlieb Fichte wurde den 19. Mai 1762 zu Rammenau bei Bischoffswerda in der Oberlausitz geboren, studierte in Jena und war einige Zeit Hauslehrer in der Schweiz. Er schrieb eine Schrift über Religion: „Versuch einer Kritik aller Offenbarung", die ganz in kantischen Ausdrücken verfasst ist, so dass man sie für ein Werk Kant's hielt. Er wurde hierauf 1793 als Professor der Philosophie nach Jena gerufen, welche Stelle er jedoch im Jahre 1799, wegen einer Unannehmlichkeit, die ihm seine Abhandlung „Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung" zugezogen hatte, niederlegte. Fichte gab nämlich in Jena ein Journal heraus; ein Aufsatz darin, der von einem anderen war, wurde für 'atheistisch' angesehen. Fichte hätte schweigen können, rückte jedoch jene Schrift als Einleitung desselben ein. Die Regierung wollte nun untersuchen lassen. Da schrieb Fichte einen Brief, der Drohungen enthielt, worauf Goethe sagte, eine Regierung dürfe sich nicht drohen lassen. Fichte privatisierte nun einige Zeit in Berlin, wurde 1805 Professor in Erlangen, und 1809 in Berlin, wo er den 27. Januar 1814 starb.[1]) Von seinen besonderen Schicksalen können wir hier nicht näher handeln.

Es muss bei dem, was Fichte'sche Philosophie genannt wird, ein Unterschied gemacht werden zwischen seiner eigentlichen speculativen Philosophie, die streng consequent fortschreitet und weniger bekannt ist, und seiner 'popularen' Philosophie, zu der die Vorlesungen in Berlin vor einem gemischten Publicum gehören, z. B. die Schrift 'Vom seligen Leben'.[2]) Diese haben viel Ergreifendes, Erbauliches, —

---

steht manches Lesenswerte über den Willen." (N. 3 : 100.) „Pereant qui ante nos nostra dixerunt." (4 : 160.)

1) 'Fichte's Leben und Briefwechsel', herausgegeben von seinem Sohne, T. I, S. 3, 6, 24 flg.; 38 flg.; 142, 189; 337—338, 348—349, 353—354, 358—364; T. II, S. 140—142; T. I, S. 370—372, 442—448, 455; 518, 540; 578.

2) *Fichte's Religionslehre, eine sonst Vortreffliches enthaltende Schrift, in der er unter Anderem Folgendes sagt: „Die Sehnsucht nach dem Ewigen, dieser Trieb, mit dem Unvergänglichen vereinigt zu werden und zu verschmelzen, ist die innigste Wurzel alles endlichen Daseins." (5 : 407.) „Durch das blosse Sich-begraben-lassen aber kommt man nicht in die Säligkeit." (5 : 409.) „Willst du Gott schauen, wie er in sich selber ist, von Angesicht zu Angesicht? Suche ihn nicht jenseits der Wolken: du kannst ihn allenthalben finden, wo du bist." (5 : 472.) „Das Element, der Æther, die substantiale Form des wahrhaftigen Lebens ist der Gedanke. — Das Ewige kann lediglich und allein durch den Gedanken ergriffen werden und ist als solches auf keine andere Weise uns zugänglich." (5 : 410.) „Das reine Denken ist selbst das göttliche Dasein und umgekehrt: das göttliche Dasein in seiner Unmittelbarkeit ist nichts anderes denn das reine Denken." (5 : 418—419.) „Und es ist zwischen dem Absoluten oder 'Gott' und dem Wissen in seiner tiefsten Lebenswurzel gar keine Trennung, sondern beide gehn völlig in einander auf." (5 : 443.) „Es ist ausser dem Geiste nichts wahrhaftig da." (5 : 410.) „Das absolute Sein... stösst sich aus von sich selbst, um lebendig wieder einzukehren in sich selbst." (5 : 512.)* (B.)

sich so nennende Fichteaner kennen oft nur diese Seite; sie sind für das gebildete religiöse Gefühl eindringende Reden. In der Geschichte der Philosophie können dieselben jedoch nicht beachtet werden, wiewohl sie durch ihren Inhalt den grössten Wert haben können; der Inhalt muss eben speculativ entwickelt werden, und das ist nur in seinen früheren philosophischen Schriften der Fall. [1])

1. Ursprüngliche Philosophie Fichte's.

Den oben erwähnten Mangel der kantischen Philosophie, die gedankenlose Inconsequenz, durch die es dem ganzen System an speculativer Einheit fehlt, hat Fichte aufgehoben. Die absolute Form ist es, die Fichte ergriffen, oder die absolute Form ist eben das absolute Fürsichsein, die absolute Negativität, nicht die Einzelnheit, sondern der Begriff der Einzelnheit und damit der Begriff der Wirklichkeit; Fichte's Philosophie ist so die Ausbildung der Form in sich. Er stellte das Ich als absolutes Princip auf, so dass aus ihm, der zugleich unmittelbaren Gewissheit seiner selbst, aller Inhalt des Universums als Product dargestellt werden müsse; die Vernunft ist daher, nach Fichte, in sich selbst Synthese des Begriffes und der Wirklichkeit. Aber dieses Princip hat er dann ebenso einseitig wieder auf eine Seite gestellt; es ist von Haus aus 'subjectiv', mit einem Gegensatze behaftet, und die Realisierung desselben ist ein Fortlaufen an der Endlichkeit, ein auf's Vorhergehende Zurücksehen. Auch hat die Form der Darstellung die Unbequemlichkeit, ja Ungeschicktheit, dass man immer das empirische Ich vor Augen hat, was ungereimt ist und den Gesichtspunkt verrückt. [2])

---

1) Der erst nach Hegel's Tode herausgekommene Nachlass Fichte's zeigt indessen, dass Fichte in seinen Vorlesungen an der Berliner Universität auch diesen umgebildeten Standpunkt seines Philosophierens wissenschaftlich entwickelt hat; einen Anfang dazu hatte Fichte schon in der 1810 erschienenen Broschüre „Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse" gemacht. (S. Michelet: Geschichte der letzten Systeme der Philosophie, T. I, S. 441—442.) (C. L. M.)

2) *„Die Philosophie lehrt uns alles im Ich aufsuchen." (Fichte 1:412) „Es ist ursprünglich nur eine 'Substanz', das Ich." (1:142. Schopenhauer: „Der Wille ist die 'Substanz' des Menschen" 2:233.) „Die absolute Reflexionsform." (N 2:357.) „Jenes berüchtigte reine Ich." (2:365.) „Welche Ichheit denn doch wohl hoffentlich nicht Individualität sein dürfte." (2:507.) „Von welchem Ich ist hier die Rede?" (1:475.) Es handelt sich um die 'transcendentale Synthesis', um die 'synthetische Einheit der Apperception', die von Kant (3:122) auch „Bewusstsein überhaupt" und von Fichte selbst gelegentlich (1:248) „Intelligenz überhaupt" genannt worden ist. „Das Ich ist nicht zu betrachten als blosses Subject,... sondern als Subject-Object." (1:529.) Als absolutes also. „Ich ist notwendig Identität des Subjects und Objects, Subject-Object." (1:98) „Aber ein solches eines Ich ist nicht in der Wirklichkeit; in ihr ist das Ich in einzelne und besondere Iche zerfallen." (N 1:558.) Schopenhauer: „Die... Einheit einer Idee wird... in die Vielheit der einzelnen Dinge zersplittert." (2:430.) Plato: „Das Eins, wesentlich an sich zersplittert, ist also vieles und der Menge nach unbegrenzt." (Parm. 144 c.) — Rosenkranz: „Man missverstand die Absolutheit des Ich's, nahm es im empirischen Sinn als individual, und insinuierte der Wissenschaftslehre den Egoismus, woran Fichte nie gedacht hatte und was die bitterste Verachtung dieses Volkleins, das über Speculation mitzusprechen die Frechheit hatte, in seiner erhabenen Seele erregte." ('Gesch. der Kant'schen Phil.' S. 453.) Sogar bei Schelling jedoch (1. 6:126, 7:337, 10:90) findet sich die in Rede stehende Missdeutung und es ist nicht zu verschweigen, dass Fichte dieselbe veranlasst hatte; so sagt er gelegentlich (1:122), „dass eines jeden Ich selbst die einzige hochste Substanz sei."* (B.)

Das Bedürfnis der Philosophie ist dahin gesteigert, dass einerseits das Selbstbewusstsein das absolute Wesen nicht mehr als die unmittelbare Substanz denken will, welche den Unterschied, die Realität und Wirklichkeit, nicht an ihr selbst habe. Gegen diese 'Substanz' hat sich immer teils das Selbstbewusstsein gesträubt, das sein Fürsichsein darin nicht findet und also seine Freiheit vermisste, teils dieses Wesen, gegenständlich vorgestellt, als ein persönliches, lebendiges, selbstbewusstes, wirkliches, nicht in den abstracten metaphysischen Gedanken allein eingeschlossenes forderte. Andererseits forderte das Bewusstsein, für welches Anderes ist, das Moment der äusseren Wirklichkeit, das Sein als solches, in das der Gedanke übergehen müsste, die Wahrheit in dem gegenständlichen Dasein, was wir besonders bei den Engländern sahen. Dieser Begriff, der unmittelbar Wirklichkeit, und diese Wirklichkeit, die unmittelbar ihr Begriff ist und zwar so dass nicht ein dritter Gedanke 'über' diese Einheit, noch dass es eine 'unmittelbare' Einheit sei, welche den Unterschied, die Trennung nicht an ihr hätte, ist 'Ich'; es ist dieses An ihm selbst Sich Unterscheiden Entgegengesetzter. [1]) Wodurch es sich von der Einfachheit des Denkens unterscheidet und dieses Andere unterscheidet, ist ebenso unmittelbar für es, ihm gleich oder nicht unterschieden. So ist es reines Denken; oder Ich ist das wahrhafte synthetische Urteil a priori, wie es Kant genannt hat. Dieses Princip ist die begriffene Wirklichkeit, denn die Rücknahme des Andersseins in das Selbstbewusstsein ist eben das Begreifen. Der Begriff des Begriffes ist von dieser Seite damit gefunden, dass in dem was begriffen wird das Selbstbewusstsein die Gewissheit seiner selbst hat; was nicht begriffen ist, ist ihm ein Fremdes. [2]) Dieser absolute Begriff, oder diese an und für sich selbst seiende Unendlichkeit ist es nun, welche in der Wissenschaft zu entwickeln ist [3]), und deren Unterscheidung als alle Unterschei-

---

1) *Der spätere Fichte: „Also das wahrhafte Ich muss sich erscheinen als nur Leben des Begriffes." (N 3 : 37.) „Man muss wissen, dass der Begriff schlechthin durch sich bestimmt ist." (N 3 : 30.) „Die Synthesis des Begriffes mit dem der absoluten Selbstbestimmung als eines Factums heisst Wollen" (N 3 : 19.) „Man nennt den absoluten schlechthin durch sich bestimmten Begriff Vernunft." (N 3 : 37.) „Ein individuales Ich — und andere giebt es in wirklicher Erscheinung nicht — ist eine gewisse beschränkende Form des absoluten Begriffes, zu existieren." (N 3 : 43.)*

2) *„Dieses Zeitalter ist demnach in seinem eigentlichen und abgesonderten Dasein Begriff des Begriffes und trägt die Form der Wissenschaft, freilich nur die leere Form derselben, da ihm dasjenige, wodurch allein die Wissenschaft Gehalt bekommt, die Idee, gänzlich abgeht." (Fichte 7 : 71.) „Der Begriff dieses Begriffes ist es, was ihnen fehlt und wozu sie sich nicht erheben können; sie haben es wohl in sich, sie wissen nur nicht, dass sie es haben." (1 : 505.)*

3) *Zu entwickeln, nicht einzig abzuleiten, zu deducieren! „Unter der Regierung der Vernunft," sagt Kant (3 : 548), „dürfen unsere Erkenntnisse keine Rhapsodie, sie müssen ein System ausmachen." „Die Deduction der Einteilung" aber... „ist eine der am schwersten zu erfüllenden Bedingungen." (7 : 15.) Nun hatte bereits Nicolaus Cusanus ('De Conj.' 2 : 16) geschrieben, die Vernunft kehre im Kreislaufe in sich selbst zurück, und auch Fichte (1 : 333) sagt: „So endet die theoretische Wissenschaftslehre mit ihrem Grundsatze, geht in sich selbst zurück, und wird demnach durch sich selbst vollkommen beschlossen." Das jedoch besagt, dass die Ableitung der Vernunftbestimmungen aus dem Anfang eine Zurückführung derselben auf den eigenen Begriff ist und Hegel hat es demgemäss ausgesprochen, dass die Methode der Vernunftlehre analytisch und synthetisch in Einem sei; wenn er also nach kantischem Vorbilde das Hervorbringen der Begriffsbestimmungen bisweilen eine Deduction nennt, so hat man zugleich an eine Reduction und als die Einheit beider methodische Evolution zu denken.* (B.)

dung des Universums aus sich darzustellen ist, das in seinem Unterscheiden in gleicher Absolutheit in sich reflectiert bleiben muss. Es existiert uberall nichts weiter als das Ich, und Ich ist da, weil es da ist; was da ist, ist nur im Ich und für Ich.[1])

Fichte hat nun nur diesen Begriff aufgestellt; allein zur Realisierung der Wissenschaft aus sich selbst hat er ihn nicht gebracht. Denn dieser Begriff fixiert sich ihm als dieser Begriff; er hat für ihn die Absolutheit, insofern er nur der nicht realisierte Begriff ist und also selbst der Realitat wieder gegenübertritt. Die Fichte'sche Philosophie hat den grossen Vorzug, aufgestellt zu haben, dass die Philosophie eine Wissenschaft aus einem höchsten Grundsatze sein müsse, woraus alle Bestimmungen notwendig abgeleitet seien: das Wichtige ist diese 'Einheit des Princips' und der Versuch, wissenschaftlich consequent den ganzen Inhalt des Bewusstseins daraus zu entwickeln, oder, wie man es nannte, die ganze Welt zu 'construieren'. Man hat sich darüber aufgehalten; es ist aber das Bedürfnis der Philosophie, Eine lebendige Idee zu enthalten; die Welt ist eine Blume, die aus Einem Samenkorn ewig hervorgeht. Fichte, indem er vom Ich beginnt, geht also nicht wie Kant 'erzählend' zu Werke, sondern er ist weiter gegangen, indem er eine Construction der Bestimmungen des Wissens aus dem Ich zu vollbringen gesucht hat. Der Umfang des Wissens der ganzen Welt soll entwickelt werden, und ferner soll dieses Wissen Consequenz der Entwickelung der Bestimmungen sein; indem aber Fichte sagt, was nicht 'für uns' sei gehe uns nichts an, hat er dieses Princip des Ich nicht als Idee, sondern lediglich im Bewusstsein über das, was wir als Wissen tun, aufgefasst, und somit noch in der Gestalt der Subjectivität festgehalten.

Wie Kant also das 'Erkennen', so stellt Fichte das 'Wissen' auf. Fichte druckt die Aufgabe der Philosophie so aus, dass sie sei die Lehre von dem 'Wissen'; das allgemeine Wissen sei sowohl der 'Gegenstand' als der 'Anfangspunkt' der Philosophie. Das Bewusstsein 'weiss', das ist seine Natur; der Zweck der philosophischen Erkenntnis ist 'das Wissen dieses Wissens'. Fichte hat seine Philo-

---

[1]) *„Ich bin schlechthin, d. h. ich bin schlechthin, weil ich bin, und bin schlechthin, was ich bin; beides fur das Ich." (Fichte 1:98.) „Das Absolute... ist schlechthin was es ist, und ist dieses schlechthin, weil es ist." (2:19.) Schopenhauer: „Die Welt ist, weil sie ist und ist, wie sie ist, weil sie so ist; mit dieser Phrase pflegte Fichte seine Studenten zu mystificieren." (4:88; vgl. 5:43 u. N 3:143.) Schelling: „Sie erstaunen recht eigentlich daruber, dass nicht Nichts ist, und können sich gar nicht satt wundern, dass wirklich etwas existiert." (1, 7:59) Schopenhauer: „So sehr also scheint dem Herrn von Schelling sich alles von selbst zu verstehn!" (4:40) „'Meine' Philosophie unternimmt nicht, zu erklären, wie es zu einer Welt, wie diese ist, hat kommen konnen, sondern bloss uns darin zu orientieren, d. i. zu sagen, 'was' sie sei." (Br. 206) „Alle Philosophen haben darin geirrt, dass sie die Philosophie für eine Wissenschaft hielten und sie daher am Leitfaden des Satzes vom Grunde suchten." (N 4:40) „Das innere Wesen der Dinge ist dem Satze vom Grunde fremd. Es ist das Ding an sich und das ist lauterer Wille; der ist weil er will und will weil er ist." (5:106) „Er selbst ist wie er will, und will wie er ist." (3:400.) „Weshalb am Schluss ausdrucklich darauf aufmerksam gemacht wird, wie gänzlich verschieden das alles sei von Fichte's Windbeuteleien." (Br. 199.) „Gegen alle Gemeinschaft mit diesem Fichte protestiere ich." (3:100) „Fichte und Schelling stecken in mir, aber ich nicht in ihnen." (N 4:346.) — Hegel: „Das Notwendige ist so, 'vermittelt' durch einen Kreis von Umstanden: es ist so, 'weil' die Umstande so sind, und in Einem ist es so, 'unvermittelt'; es ist so, weil es ist." (Enc. § 149.)* (B.)

sophie deshalb 'Wissenschaftslehre' genannt[1]), die Wissenschaft des Wissens. Das gewöhnliche Bewusstsein, als tätiges Ich, findet nämlich dieses und jenes, beschäftigt sich nicht mit sich selbst, sondern mit anderen Gegenständen und Interessen; aber die Notwendigkeit, 'dass' ich Bestimmungen und 'welche', z. B. 'Ursach und Wirkung', hervorbringe, geht jenseits meines Bewusstseins vor; ich bringe sie instinctmässig hervor, und kann nicht 'hinter mein Bewusstsein' kommen. Allein wenn ich philosophiere, so mache ich mir mein gewöhnliches Bewusstsein selber zum Gegenstand, indem ich eine reine Kategorie zu meinem Bewusstsein mache; ich weiss, was mein Ich tut, und komme so hinter mein gewöhnliches Bewusstsein. Die Philosophie bestimmt Fichte (2 : 220—221) also als das künstliche Bewusstsein, als das Bewusstsein über das Bewusstsein.

a. Wo Fichte in seiner Darstellung die höchste Bestimmtheit erlangt hat, fängt er an von dem, was wir bei Kant gehabt haben, von der transscendentalen Einheit des Selbstbewusstseins; darin bin Ich — als dieser — Eins, diese Einheit ist bei Fichte dieselbe und das Erste. 'Ich' ist da eine 'Tatsache', sagt Fichte, aber noch nicht ein 'Satz'. Als Satz, als Grundsatz muss Ich nicht trockenes Ich bleiben, noch als Eins genommen werden, sondern zu einem Satze gehört eine Synthese.[2]) Fichte geht nun in seiner Darstellung davon aus, dass die Philosopie mit einem schlechthin unbedingten gewissen Grundsatz, mit etwas unbezweifelbar Gewissem in der gemeinen Erkenntnis, anfangen müsse. „Beweisen oder bestimmen lässt er sich nicht, weil er absolut erster Grundsatz sein soll." [3]) Die Darlegung der Notwendigkeit eines solchen Grundsatzes giebt Fichte nun nach Wendt's Darstellung (Tennemann's Grundriss, § 393, SS. 494—495) folgendermaassen: „Wissenschaft ist ein System der Erkenntnis durch einen obersten Grundsatz, welcher den Gehalt und die Form des Wissens ausdrückt; Wissenschaftslehre ist die Wissenschaft von dem Wissen, welche die Möglichkeit und Gültigkeit alles Wissens darlegt, und die Möglichkeit der Grundsätze der Form und dem Gehalte nach, die Grundsätze selbst, und dadurch den Zusammenhang alles menschlichen Wissens nachweist. Sie muss ein Princip haben, welches weder aus ihr bewiesen werden kann noch aus einer anderen Wissenschaft, denn sie ist die höchste. Ist die Wissenschaftslehre, so giebt es auch ein System; giebt es ein System, so giebt es auch eine Wissenschaftslehre, und einen absoluten ersten Grundsatz, — durch einen unvermeidlichen Cirkel." [4])

Von diesem Wissen ist nun die einfache Grundlage die Gewissheit meiner selbst, welche ist die Beziehung meiner auf mich selbst: was in mir ist, das weiss ich. Der oberste Grundsatz, als unmittelbar, nicht abgeleitet, soll für sich gewiss sein; das ist nur eine Bestimmung des Ich, denn nur vom Ich kann ich

---

[1]) *Schopenhauer: „Richtiger Wissenschaftsleere." (3 : 562.) „Der grosse philosophische Genius unseres Jahrhunderts," wie ihn 1891 Paul Deussen in Kiel genannt hat, „der von tiefer Einsicht in das Wesen der Dinge erfüllte Schopenhauer", hat also dem Fichte'schen Wissen vom Wissen verübelt, was er doch wohl der althergebrachten Logik zu Gute gehalten hat, dass es nämlich als Centralwissenschaft keine Specialwissenschaft neben den anderen war und sich ebensowenig wie die reine Zahlenlehre über einen besonderen Erscheinungsinhalt vernehmen liess.* (B.)

[2]) *Kant: „Alle Bestimmung ist Synthesis." ('Refl.' 2 : 91.)*

[3]) Fichte: 'Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre', S. 3.

[4]) Vergl. Fichte: 'Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre', SS. 13—17. 19—39. 50—52.

nicht abstrahieren.[1]) Fichte fängt also, wie Cartesius, damit an: „Ich denke, so bin ich", und er erinnert an diesen Satz ausdrücklich. Das Sein des Ich ist kein totes, sondern ein concretes Sein; das höchste Sein aber ist das Denken. So ist Ich, als für sich seiende Tätigkeit des Denkens, Wissen, wenn auch nur abstractes, wie es denn im Anfang nicht anders sein kann.[2]) Zugleich fängt Fichte von dieser absoluten Gewissheit mit ganz anderen Bedürfnissen und Forderungen an, denn aus diesem Ich soll nicht nur das Sein sondern auch das weitere System des Denkens abgeleitet werden. Denn Ich ist nach Fichte der Quell der Kategorien und Ideen; alle Vorstellungen und Gedanken sind aber ein durch's Denken synthesiertes Mannigfaltiges. Während also bei Descartes nach dem Ich andere Gedanken kommen, die wir nur in uns 'vorfinden', wie 'Gott', 'Natur' u. s. w., so hat Fichte eine Philosophie ganz aus einem Stücke versucht, ohne etwas Empirisches von aussen aufzunehmen; mit diesem Gedanken ist gleich ein schiefer Gesichtspunkt hereingebracht. Er enthält die alte Vorstellung der Wissenschaft[3]), von Grundsätzen in dieser Form anzufangen und von ihnen auszugehen, so dass diesem Grundsatze die Realität, die aus ihm hergeleitet wird, gegenübertritt, und daher in Wahrheit etwas Anderes ist, d. h. nicht abgeleitet wird; oder jener Grundsatz drückt eben darum nur die absolute Gewissheit seiner selbst, nicht die Wahrheit, aus. Das Ich ist gewiss, man kann nicht daran zweifeln; die Philosophie will aber das Wahre. Das Gewisse ist das Subjective, und weil es der Grund bleiben soll, bleibt das Weitere auch das Subjective, ohne dass diese Form weggebracht werden könnte. — Fichte analysiert nun Ich in 'drei Grundsätze', aus welchen die ganze Wissenschaft entwickelt werden soll.

Der erste Satz muss einfach, Prädicat und Subject müssen darin sich gleich sein; denn wären sie ungleich, so müsste ihre Verbindung, da die Bestimmungen eben nach ihrer Verschiedenheit nicht unmittelbar Eins sind, erst durch ein Drittes bewiesen werden. Der erste Grundsatz muss also 'identisch' sein. Näher unterscheidet nun Fichte an diesem ersten Grundsatz die Form und den Gehalt; damit aber derselbe unmittelbar durch sich selbst wahr sei, muss wieder Form und Gehalt[4]) dasselbe und er nach beiden unbedingt sein. Er heisst A = A, die abstracte, bestimmungslose 'Identität'; das ist der Satz des Widerspruchs[5]), wobei A ein gleichgültiger Inhalt ist. Fichte sagt: „Das Denken ist gar nicht das Wesen, sondern nur eine besondere Bestimmung des Seins; es giebt ausser jener noch manche andere Bestimmungen unseres Seins. Ich bemerke nur noch, dass, wenn man 'Ich bin' überschreitet, man notwendig auf den Spinosismus kommen muss. Seine Einheit ist etwas, das durch uns hervorgebracht werden 'soll', aber nicht 'kann': sie ist nicht etwas, das 'ist'." Der erste Satz ist nun: Ich bin mir selbst gleich, Ich = Ich; das ist allerdings die Definition des Ich.[6]) Das Subject

[1]) Fichte: 'Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre', SS. 4—5.

[2]) *„Der Anfang kann nur das Unbestimmteste, Unfertigste sein." (Fichte, N 3:371) „Im Anfang ist der Begriff abstract." (Hegel, 8:70.)* (B.)

[3]) *Cfr Diog. Laërt. 9:57.* (B.)

[4]) *Wahrheit und Wahres.* (B.)

[5]) *Der Satz des Widerspruchs, nach dem Nicht-A nicht A ist, ist vielmehr der Satz der Differenz.* (B.)

[6]) *Fichte: „Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Sein." (1. 98. 104. 110.) „Darin besteht eben das Wesen der 'kritischen' Philosophie, dass ein absolutes Ich als schlechthin unbedingt und durch nichts Hoheres bestimmbar aufgestellt werde." (1:119.) — Kant's transcendentale Einheit der Apperception!* (B.)

und das Prädicat sind der Inhalt, und dieser Inhalt beider Seiten ist auch ihre Beziehung, d. h. die Form. Zur Beziehung gehören Zwei; das Beziehende und das Bezogene sind aber hier dasselbe, denn wegen der Einfachheit des Ich ist es nichts Anderes als ein Beziehen des Ich auf Ich. Ich weiss von mir; sofern ich aber Bewusstsein bin, weiss ich von einem Gegenstande, der von mir verschieden und dann 'auch' meiner ist. Ich aber ist so identisch mit seinem Unterschiede, dass das Unterschiedene unmittelbar dasselbe und das Identische ebenso unterschieden ist; — das ist ein Underschied, der keiner ist. Das Selbstbewusstsein ist nicht tote Identität, noch Nichtsein, sondern 'Gegenstand, der mir gleich' ist. Das ist unmittelbar gewiss; alles andere muss mir ebenso gewiss werden, indem es Beziehung meiner auf mich sein soll. Der Inhalt soll in Ich verwandelt sein, so dass ich nur 'meine' Bestimmung darin habe. Dieser Grundsatz ist erstens abstract und mangelhaft, weil darin noch kein Unterschied, oder nur ein formaler, ausgedrückt ist, der Grundsatz aber Inhalt enthalten soll; es ist wohl ein Subject und ein Prädicat darin unterschieden, aber nur für uns, die wir darüber reflectieren; d. h. eben an ihm selbst ist kein Unterschied, und somit kein wahrer Inhalt. Zweitens ist dieser Grundsatz wohl die unmittelbare Gewissheit des Selbstbewusstseins; allein das Selbstbewusstsein ist ebenso Bewusstsein, und darin ist es ihm ebenso gewiss, dass andere Dinge sind, denen es gegenübertritt.[1]). Drittens hat jener Grundsatz eben darum die Wahrheit nicht an ihm, weil die Seiner-selbst-Gewissheit des Ich keine Gegenständlichkeit, nicht die Form des unterschiedenen Inhalts an ihr hat, — oder eben dem Bewusstsein eines Anderen gegenübertritt.

Damit nun Bestimmung, d. h. ein Inhalt und Unterschied, hereinkomme, ist es für Fichte notwendig, einen zweiten Grundsatz zu setzen, welcher der Form nach unbedingt, dessen Inhalt aber bedingt ist, weil er dem Ich nicht zukommt. Dieser zweite Grundsatz, unter den ersten gesetzt, heisst: „Ich setze dem 'Ich' ein 'Nicht-Ich' entgegen", worin eben etwas Anderes als das absolute Selbstbewusstsein gesetzt wird. Diesem gehört die Fórm darin an, die Beziehung, aber der Inhalt ist 'Nicht-Ich', ein anderer als 'Ich'. Man kann nun ebenso gut sagen, durch diesen Inhalt sei der Satz unabhängig, da das Negative darin etwas Absolutes sei, als auch umgekehrt durch die Form der 'Entgegensetzung', die nicht aus dem Ersten abgeleitet werden kann. Hier ist's denn also schon mit dem 'Ableiten' — aus, obgleich diese Ableitung der Entgegensetzung aus dem ersten Satze doch gefordert war.[2]) Indem ich dem Ich ein Anderes gegenüber setze, setze ich mich als nicht gesetzt; dieses Nicht-Ich ist der Gegenstand überhaupt, d. h. eben das, was 'gegen mich' ist. Dieses Andere ist das Negative des Ich; es ist also freilich ein sehr glücklicher, guter, und consequenter Ausdruck, wenn Fichte es 'das Nicht-Ich' nannte. Man hat Vieles an dem Ich und Nicht-Ich lächerlich finden wollen; es ist ein neues Wort, und darum kommt es uns Deutschen gleich sonderbar vor, die Franzosen aber sagen 'Moi' und 'Non-Moi', ohne dabei zu lachen. Das Setzen in diesem Grundsatze gehört dem Ich an; indem das Nicht-Ich aber unabhängig vom Ich ist, so haben wir zwei, und

---

[1]) *Ich bin Ich; Ich bin nicht Nicht-Ich.* (B.)

[2]) *Auf dem Wege einseitiger Ableitung ist vernünftiger Fortschritt gar nicht möglich. Setzt das Ich die Welt, oder die Welt das Ich? Weder das Eine noch das Andere und ebensosehr Eins wie das Andere.* (B.)

kommt in die kantische Philosophie die Vorstellung des Concreten herein, dass der allgemeine Begriff das Besondere bestimme. Weil Kant aber diese Ideen wieder nur in subjectiver Bestimmung genommen hat, als leitende Gedanken für die Urteilskraft, mit denen nichts Ansichseiendes ausgesagt werden könne, so hebt er, obgleich er die Einheit des Begriffes und der Realität auch ausspricht, doch wieder die Seite des Begriffes heraus; er will also seine Schranke nicht aufheben im Momente, wo er sie als Schranke setzt. Das ist der beständige Widerspruch der kantischen Philosophie: Kant hat die höchsten Gegensätze in ihrer Einseitigkeit aufgestellt, und die Lösung des Widerspruchs ebenso ausgesprochen; die Vernunft postuliert die Einheit und wir haben sie auch in der Urteilskraft. Kant sagt indessen ('Kritik der Urteilskraft', SS. 355—363): Dies ist nur eine Weise unserer reflectierenden Urteilskraft; das Lebendige ist nicht selbst so, aber wir sind gewohnt, es so zu betrachten. In der Kunst ist es also wohl die sinnliche Weise selbst, die uns die Vorstellung der Idee giebt: 'Realität' und 'Idealität' sind hier unmittelbar in Einem. Aber auch hier sagt Kant, man müsse beim Einseitigen stehen bleiben, im Augenblick, wo er darüber hinausgeht. Der Reichtum des Gedankens entfaltet sich daher bei Kant immer nur in subjectiver Gestalt; alle Fülle, aller Inhalt fällt in's Vorstellen, Denken, Postulieren. Das Objective ist nach Kant nur das Ansich, und wir wissen nicht, was die Dinge an sich sind. — Das 'Ansich' ist aber nur das caput mortuum, die tote Abstraction des Anderen, das leere, unbestimmte Jenseits.

Der Grund, warum jene wahre Idee nicht das Wahre sein soll[1], ist also, weil die leeren Abstractionen von einem Verstande, der sich im abstract Allgemeinen hält, und von einem gegenüberstehenden sinnlichen Stoffe der Einzelnheit, einmal als das Wahre vorausgesetzt sind. Kant kommt zwar näher ausdrücklich auf die Vorstellung eines 'intuitiven' (anschauenden) 'Verstandes', der, indem er allgemeine Gesetze giebt, ebenso das Besondere bestimme; das ist eine tiefe Bestimmung, das wahrhaft Concrete, die durch den innewohnenden Begriff bestimmte Realität, oder, wie Spinosa sagt, die 'adæquate Idee'. Indem nämlich „zum Erkennen auch Anschauung gehört und ein Vermögen einer völligen Spontaneität der Anschauung ein von der Sinnlichkeit" specifisch „unterschiedenes und davon ganz unabhängiges Erkenntnisvermögen, mithin Verstand in der allgemeinsten Bedeutung sein würde, — so kann man sich auch einen intuitiven Verstand denken, welcher nicht vom Allgemeinen zum Besonderen und so zum Einzelnen durch Begriffe geht, in welchem nicht die Zufalligkeit der Zusammenstimmung der Natur in ihren Producten nach besonderen Gesetzen zum Verstande angetroffen wird, welche dem unsrigen es so schwer macht, das Mannigfaltige derselben zur Einheit der Erkenntnis" zusammen „zu bringen". Aber dass dieser 'intellectus archetypus' die wahre Idee des Verstandes sei, darauf kommt Kant nicht. Sonderbarer Weise hat er zwar wohl diese Idee des Intuitiven, aber er weiss nicht, warum sie keine Wahrheit haben soll, — als nur weil unser Verstand anders beschaffen sei, nämlich so, „dass er vom Analytisch-Allgemeinen zum Besonderen fortgeht."[2] Die absolute Vernunft aber und der an sich seiende Verstand, haben wir gesehen, sind bei Kant so beschaf-

---

[1]) *Die wahre Idee, Hegel hat es zuerst bedacht, ist eben an und in sich — das Wahre.* (B.)

[2]) Kant: 'Kritik der Urteilskraft', SS. 347—348 (351).

ist im Ganzen ebenso wie bei der 'Erfahrung' Kants: es ist dasselbe, ob es ein Stoff oder das Nicht-Ich sei, wodurch hier das Ich bestimmt werde.

b. Im theoretischen Bewusstsein findet sich das Ich, obgleich das Setzende überhaupt, doch durch das Nicht-Ich beschränkt. Es ist sich aber selbst gleich; seine unendliche Tätigkeit geht daher darauf, das Nicht-Ich immer aufzuheben, sich selbst hervorzubringen. Die Weisen nun, wie das Ich sich selbst setzt, sind die verschiedenen Weisen seiner Tätigkeit; diese haben wir in ihrer Notwendigkeit zu erkennen. Da die philosophische Erkenntnis aber Betrachtung des Bewusstseins selbst ist, so erkenne ich immer nur Wissen, Tat des Ich. Fichte appelliert also an's Bewusstsein, postuliert Ich und Nicht-Ich in ihrer Abstraction, und indem die philosophische Erkenntnis Bewusstsein des Bewusstseins ist, so ist es nicht genug, dass ich dessen Bestimmungen in ihm finde, sondern ich produciere sie mit Bewusstsein. Das gemeine Bewusstsein bringt zwar auch alle Bestimmungen der Vorstellung und des Denkens hervor, aber ohne es, in der theoretischen Seite wenigstens, zu wissen, denn das Beschränktwerden schwebt ihm allein vor. Wenn ich also einen grossen viereckigen Gegenstand, z. B. eine Wand, sehe, so nimmt mein gewöhnliches Bewusstsein diese Bestimmungen, wie sie ihm gegeben sind; der Gegenstand ist da. Ich denke dabei nicht an's Sehen, sondern an den Gegenstand; das Sehen ist aber meine Tätigkeit, die Bestimmungen meiner Empfindung sind also durch mich gesetzt. (Fichte's 'Anweisung zum seligen Leben', SS. 80—82.) Das Ich als theoretisch weiss zwar im philosophischen Bewusstsein, dass Ich das Setzende ist; es setzt aber hier, dass das Nicht-Ich etwas in mir setzt. Das Ich setzt sich also selbst als Begrenztwerden vom Nicht-Ich und ich mache diese Beschränkung zur meinigen; so ist sie für mich in mir, diese Passivität des Ich ist selbst die Tätigkeit des Ich. In der Tat ist so alle Realität, die im Gegenstande für Ich erscheint, eine Bestimmung des Ich [1]), — wie bei Kant die Kategorien und sonstigen Bestimmungen. Hier vorzüglich ist es nun, dass man von Fichte erwartet, die Rückkehr des Andersseins in das absolute Selbstbewusstsein aufzuzeigen, allein, indem einmal das Anderssein als unbedingt, als an sich angenommen worden, so kommt diese Rückkehr nicht zustande. 'Ich' bestimmt wohl das Andere, aber diese Einheit ist schlechthin eine endliche; Nicht-Ich ist unmittelbar dem Bestimmen wieder so entgangen und aus dieser Einheit getreten. Was vorhanden ist, ist nur eine Abwechselung des Selbstbewusstseins und des Bewusstseins eines Anderen und das stetige Fortgehen dieses Abwechselns, das kein Ende findet. [2])

Die Entwickelung der theoretischen Vernunft ist die Fortführung der mannigfaltigen Verhältnisse zwischen Ich und Nicht-Ich; die Formen dieser Begrenzung, die Fichte nun durchgeht, sind die Bestimmungen des Objectes. [3]) Diese besonderen Denkbestimmungen nennt er 'Kategorien', und sucht sie in ihrer Notwendigkeit aufzuzeigen, — woran von Aristoteles an kein Mensch gedacht hatte. Die erste dieser Formen ist die 'Wechselbestimmung', welche wir bereits im dritten Satze sahen: „Durch die Bestimmung der 'Realität' oder 'Negation' des

---

1) Fichte: 'Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre', S. 57.

2) Ebendaselbst, SS. 78—79.

3) *„Gesetz des Bewusstseins: kein Subject kein Object, kein Object kein Subject." (Fichte 1 : 183.) Schopenhauer: „'Kein Object ohne Subject' ist der Satz, welcher auf immer allen Materialismus unmöglich macht." (1 : 65.) Ego: freilich; wer aber bei demselben nur dieses bedenkt, bedenkt noch nicht viel.* (B.)

Ich wird zugleich die 'Negation' oder 'Realität' des Nicht-Ich bestimmt" und beides in Einem ist die Wechselwirkung. Zweitens: „Gleicher Grad der Tätigkeit des Einen als Leiden im Anderen ist 'Causalität'." Insofern etwas als Realität des Nicht-Ich betrachtet wird, werde Ich insofern als passiv betrachtet, und umgekehrt, insofern Ich 'real' bin, ist das Object leidend; dieses Verhältnis, dass die Passivität der Objecte meine Activität oder Realität ist und das Entgegengesetzte ist der Begriff der Causalität. „So viele Teile der Negation das Ich in sich setzt, so viele Teile der Realität setzt es in das Nicht-Ich; es setzt sich demnach als sich bestimmend, insofern es bestimmt wird, und als bestimmt werdend, insofern es sich bestimmt. Insofern" drittens „das Ich betrachtet wird, als den ganzen schlechthin bestimmten Umkreis aller Realitäten umfassend, ist es 'Substanz'; insofern es in eine nicht schlechthin bestimmte Sphäre dieses Umkreises gesetzt wird, ist in ihm ein Accidens." — Das ist der erste vernünftige Versuch in der Welt, die Kategorien abzuleiten [1]; dieser Fortgang von einer Bestimmtheit zu einer anderen ist aber nur Analyse 'vom' Standpunkte des Bewusstseins 'aus', nicht 'an und für' sich.

Ich ist insofern der 'Idealgrund' aller Vorstellungen des Gegenstands; alles Bestimmtsein dieses Gegenstands ist eine Bestimmung des Ich. Aber dass er Gegenstand sei, muss er dem Ich entgegengesetzt sein; d. h. die durch Ich gesetzten Bestimmungen sind ein Anderes, das Nicht-Ich, — diese Entgegensetzung des Gegenstands ist der 'Realgrund' der Vorstellungen. [2] Ich ist aber

---

[1] *Fichte: „Kant hat die Apperception, das Selbstbewusstsein in allem Wissen, als Einheit oder Deductionsgrund aller Denkgesetze oder Kategorien erkannt, was eigentlich heissen müsste: alle Denkgesetze und alles nach ihnen zustandegekommene Denken sind jene Apperception selbst, nur durch besondere Fälle der Anwendung weiter bestimmt. (So spricht er in der Kritik der reinen Vernunft, liefert aber die Deduction selbst nicht, obgleich ein Capitel heisst: 'Deduction der Kategorien'.) Dies ist nun die grosse, das Wissen eigentlich neu erschaffende Behauptung Kants, die bei ihm freilich nur Anschauung geblieben, Genieblick, ohne dass er sie klar dargelegt oder bewährt hätte." (N 1: 177—178.) „Kant sagt, die Deduction der Kategorien könne nur sein die Aufstellung der Gesetze der Beziehung des Bewusstseins auf sich selbst, also eben der Reflexibilität. Er hatte dieses alles nur empirisch producierend aus der Logik aufgefasst; deshalb sagte er, der Deduction wolle er sich überheben, indem dies nur zu unnötigen Streitigkeiten führen würde. Hätte er sich nicht überhoben! Die Wissenschaftslehre ist nichts anderes als die Nachlieferung dieser von Kant schuldig gebliebenen Deduction. Jedoch, setzte er hinzu, wolle er das punctum saliens angeben; dies hat er gut gemacht, denn von diesem Punkte aus ist die Wissenschaftslehre entstanden und hat sich das in Kant abgebrochene philosophische Denken weiter fortgesetzt." (N 2: 391—392)*

[2] *„Die Wissenschaftslehre... ist ein kritischer Idealismus, den man auch einen Realidealismus oder einen Idealrealismus nennen konnte." (Fichte 1: 281.) — Schelling: „So entsteht mir ein Drittes aus beiden, was man Realidealismus nennen kann und was wir bisher durch den Namen 'transcendentaler Idealismus' bezeichnet haben." (3: 386.) — Eduard von Hartmann, der es seinerseits vorgezogen hat, erkenntnistheoretisch von seinem 'transcendentalen Realismus' zu reden, schreibt ebenfalls: „In der Metaphysik ist mein Standpunkt weder Idealismus noch Realismus, sondern die höhere Synthesis beider, nämlich Idealrealismus oder Realidealismus." ('Neukant, Schop. u. Heg.', S. 28.) — W. Wundt: „Darum ist der allein berechtigte kritische Idealismus zugleich Idealrealismus." ('Grundzüge der physiologischen Psychologie', dr. Aufl. 1887, 2: 541.) — D. h. die wahre Lehre, die Wirklichkeitslehre, ist zunächst Einheit Entgegengesetzter und überhaupt Vieleinigkeitslehre, wie man sie denn gern als 'concreten Monismus' gelten lässt, um nichtsdestoweniger Albernes zu schwatzen, sobald rein logisch ihre 'Identität' von Denken und Sein erwähnt werden sollte.* (B.)

auch der Realgrund des Gegenstands, denn es ist ebenso ein Bestimmen des Ich, dass Nicht-Ich als Object dem Ich entgegengesetzt sei. Beides, der Realgrund und der Idealgrund des Vorstellens sind also eins und dasselbe. Ueber das Ich als Idealprincip und das Nicht-Ich als Realprincip hat dann auch Herr Krug viel geschwatzt. In jenem Sinne ist Ich tätig und Nicht-Ich rein passiv; nach der anderen Seite ist Ich passiv, und der Gegenstand tätig, einwirkend. Da Ich aber im nicht philosophischen Bewusstsein nicht das Bewusstsein seiner Tätigkeit im Vorstellen des Gegenstands hat, stellt es sich seine eigene Tätigkeit als die fremde des Nicht-Ich vor.[1])

Wir sehen hier den Gegensatz verschiedene Gestalten annehmen: 'Ich' und 'Nicht-Ich', 'Setzen' und 'Entgegensetzen', 'zweierlei Tätigkeiten des Ich' u. s. w. Dass ich vorstelle, ist allerdings meine Tätigkeit; die Hauptsache aber, um die es sich handelt, ist der Inhalt des Setzens und sein notwendiger Zusammenhang durch ihn selbst. Beschäftigt man sich nur mit diesem Inhalt, so verschwindet jene Form der Subjectivität, welche bei Fichte in seinem Gegensatze das Herrschende und Bleibende ist. Wie das Ich das Affirmative, das Bestimmende ist, so ist nun in diesem Bestimmen auch ein Negatives vorhanden; Ich finde mich bestimmt, und zugleich ist Ich sich selbst gleich, unendlich, d. h. identisch mit sich. Dies ist ein Widerspruch, den Fichte zwar zu vereinigen sucht, aber dessenungeachtet lässt er den Grundschaden des Dualismus bestehen. Das Letzte, wobei Fichte stehen bleibt, ist nur ein 'Sollen', was den Widerspruch nicht auflöst, denn indem das Ich schlechthin bei sich selbst, d. h. frei sein soll, soll es zugleich bei Anderem sein. Die Forderung, diesen Widerspruch 'aufzulösen', hat also bei Fichte die Stellung, dass sie nur eine 'geforderte' Auflösung ist, dass ich die Schranke immerfort aufzuheben, über die Grenze immer fortzugehen habe in die schlechte Unendlichkeit hinaus, und immer eine neue Grenze finde; es ist eine fortgesetzte Abwechselung von Negation und Affirmation, eine Identität mit sich, die wieder in die Negation verfällt und daraus immer wieder hergestellt wird. Von der Schranke der menschlichen Vernunft u. s. f. sprechen, ist aber eine unnütze Redensart. Dass die Vernunft des Subjectes beschränkt ist, versteht sich von selbst, aber wenn wir vom Denken sprechen, so ist Unendlichkeit nichts Anderes als 'Sich-zu-sich selbst-verhalten', nicht 'zu seiner Grenze', und der Ort, wo der Mensch unendlich ist, ist eben im Denken.[2]) Die Unendlichkeit kann dann auch sehr abstract sein, und so ist sie auch wieder endlich; die wahre Unendlichkeit bleibt aber in sich selbst.

Näher deduciert Fichte nun das 'Vorstellen'. Dass das Ich im Hinausgehen seine Tätigkeit ebenso durch eine Grenze gehemmt findet und wieder in sich zurückgeht, ergiebt zwei entgegengesetzte Richtungen in mir, zwischen denen ich schwebe, und die ich in der 'Einbildungskraft' vereinigen will. Dass eine feste Bestimmung zwischen beiden sei, muss ich die Grenze 'ständig' machen; das ist der 'Verstand'. Die weiteren Bestimmungen der Objecte sind als Verstandeskategorien Weisen der Synthese; jede Synthese ist aber ein neuer Widerspruch.[3]) Es sind also wieder neue Vermittelungen nötig und diese sind neue Bestimmungen. So sagt Fichte: Ich kann das Nicht-Ich immer fortbestimmen,

---

1) *Vgl. hier SS 666. 818. 899. 941 der Encyklopädie.* (B.)
2) *Vgl. hier SS. 46. 760. 832. 928 der Encyklopädie.* (B.)
3) *Vgl. hier SS. 12. 106. 163. 517. 707. 752. 898 der Encyklopädie.* (B.)

zu meiner Vorstellung machen, d. h. ihm seine Negation gegen mich nehmen. Ich habe es nur mit meiner Tätigkeit zu tun; es ist aber immer noch eine Æusserlichkeit darin vorhanden, welche zurückbleibt, und durch meine Tätigkeit nicht erklärt wird. Dieses Jenseits, was dem unbestimmten Ich allein übrig bleibt, nennt Fichte den unendlichen 'Anstoss' auf das Ich [1]), mit dem es immer zu tun hat und über den es nicht hinauskann; so findet die ins Unendliche gehende Tätigkeit sich durch den Anstoss in sich zurückgedrängt, reagiert dann aber wieder gegen denselben. „Ich ist in seiner Selbstbestimmung als bestimmend und bestimmt zugleich betrachtet worden; wird darauf reflectiert, dass das schlechthin bestimmte Bestimmende ein schlechthin Unbestimmtes sein müsse, ferner darauf, dass Ich und Nicht-Ich schlechthin entgegengesetzt sind, so ist das eine Mal Ich das Unbestimmte, das andere Mal Nicht-Ich." [2])

Indem das Ich hier das Object zu seiner Vorstellung macht und negiert, so ist diese Philosophie 'Idealismus', worin alle Bestimmungen des Gegenstandes ideelle sind. Alles, was Ich Bestimmtes hat, hat es durch mein Setzen; Ich mache einen Rock, einen Stiefel selbst, indem Ich sie — anlege. Es bleibt zurück nur der leere Anstoss; das ist das kantische Ding an sich, was auch Fichte nicht überwinden kann, wenn gleich die theoretische Vernunft ihr Bestimmen in's Unendliche fortsetzt. „Ich bleibt" immer, „als Intelligenz überhaupt, abhängig von einem unbestimmten Nicht-Ich; nur durch solches ist es Intelligenz." [3]) Das Theoretische ist so abhängig. Man hat es darin also nicht mit dem Wahren an und für sich zu tun, sondern mit einem Abhängigen, weil Ich beschränkt, nicht absolut, ist, wie es sein Begriff fordert; die Intelligenz wird hier nicht als Geist betrachtet, der frei ist. — Dies ist der Standpunkt Fichte's in Rücksicht des Theoretischen. [4])

c. Das Zweite ist die 'práktische' Vernunft, deren Verhältnis ist, dass „Ich sich selbst setzt als bestimmend das Nicht-Ich." Jetzt soll sich der Gegensatz also auflösen, Ich bei sich selbst sein, indem es sein Jenseits bestimmt. Das Ich wird also unendliche Tätigkeit, und als Ich = Ich das absolute Ich, — freilich abstract. Aber um eine Bestimmung zu haben, muss doch ein Nicht-Ich sein; Ich ist also die Tätigkeit, die Causalität, das Setzende des Nicht-Ich. Aber wie bei Kant Sinnlichkeit und Vernunft entgegengesetzt bleiben, so ist derselbe Gegensatz hier, nur in abstracterer Form, nicht in der roh empirischen Kant's. Fichte windet sich hier auf mannigfaltige Weise, oder giebt dem Gegensatze

---

1) *Dieser rätselhafte 'Anstoss', welcher weder Ich noch Nicht-Ich ist, ist offenbar die ewige und unendliche... Selbstverkehrung.* (B.)

2) Fichte: 'Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre', SS. 194—197. 204. 221—222.

3) Ebendaselbst, S. 228.

4) *Wer sich hier etwa zu weiterem selbstständigem Studium angeregt fühlen sollte, lese zunächst von Fichte's Werken 1:417—518, d. h. die zwei von ihm verfassten Einleitungen. Kuno Fischer: „Die beiden Einleitungen in die Wissenschaftslehre, die Fichte nachträglich gab, sind Meisterstücke didaktischer Kunst." ('Schelling', S. 491.) „Und namentlich darf die erste, weil sie am wenigsten voraussetzt und darum am elementarsten und einfachsten verfährt, als ein bewunderungswürdiges Zeugnis gelten, bis zu welchem Grade einer wahrhaft leuchtenden und siegreichen Klarheit Fichte die Grundlegung seines Standpunktes in der Gewalt hatte." ('Fichte', zw. Aufl. 411—412.)* (B.)

mancherlei verschiedene Formen; die schlechteste Form ist, dass Ich als Causalität gesetzt ist, denn darin hat es ein Anderes nötig, worauf es tätig ist. „Das absolute Ich soll demnach" jetzt „Ursache sein des Nicht-Ich, d. h. nur desjenigen im Nicht-Ich, was übrig bleibt, wenn man von allen erweisbaren Formen der Vorstellung abstrahiert, desjenigen, welchem der Anstoss auf die in's Unendliche hinausgehende Tätigkeit des Ich zugeschrieben wird; denn dass von den besonderen Bestimmungen des Vorgestellten als eines solchen das intelligente Ich nach den notwendigen Gesetzen des Vorstellens Ursache sei, wird in der theoretischen Wissenschaftslehre dargetan." [1]) Die Schranke der Intelligenz soll durchbrochen werden, das Ich das allein Tätige sein; das Andere, der unendliche Anstoss, soll aufgehoben werden, — Ich sich befreien.

„Nun sollte in unserer Voraussetzung das Ich ein Nicht-Ich setzen schlechthin und ohne allen Grund; d. h. es sollte sich selbst schlechthin und ohne allen Grund einschränken, zum Teil nicht' setzen." Dieses tut es ja schon als intelligent. „Es müsste demnach den Grund, sich nicht zu setzen," nur „in sich selbst haben" — Ich ist aber gleich Ich, setzt sich selbst; — „es müsste" so „in ihm sein das Princip, sich zu setzen, und das Princip, sich auch nicht zu setzen. Mithin wäre das Ich in seinem Wesen sich selbst entgegengesetzt und widerstreitend; es wäre in ihm ein zwiefaches, entgegengesetztes Princip, welche Annahme sich selbst widerspricht, denn dann wäre in ihm gar kein Princip. Das Ich wäre" somit „gar nichts; denn es höbe sich selbst auf. Alle Widersprüche werden vereinigt durch nähere Bestimmung der widersprechenden Sätze. In einem anderen Sinne müsste das Ich gesetzt sein als unendlich, in einem anderen als endlich. Wäre es in einem und demselben Sinne als unendlich und als endlich gesetzt, so wäre der Widerspruch unauflösbar; das Ich wäre nicht Eins, sondern Zwei. Insofern sich das Ich als 'unendlich' setzt, geht seine Tätigkeit auf das Ich selbst, und auf nichts Anderes als das Ich. Insofern das Ich Schranken und sich selbst in diese Schranken setzt, geht seine Tätigkeit nicht unmittelbar auf sich selbst, sondern auf ein entgegenzusetzendes Nicht-Ich, auf ein Anderes, und wieder auf ein Anderes u. s. f. in's Unendliche; das ist das Object, und die Tätigkeit des Ich „ist objective Tätigkeit." [2]) So bleibt Fichte auch im Praktischen beim Gegensatz; nur hat derselbe jetzt die Gestalt von zwei Richtungen im Ich, die beide eine und dieselbe Tätigkeit des Ich sein sollen. Ich soll darauf gehen, das Andere, wogegen ich negativ bin, das Nicht-Ich, meiner Freiheit gemäss zu bestimmen; es hat zwar alle Bestimmungen durch die Tätigkeit des Ich, jenseits meiner Bestimmung kommt aber dasselbe Nicht-Ich immer wieder vor. Das Ich setzt schlechthin einen Gegenstand, Grenzpunkt; aber wo die Grenze sei, ist unbestimmt. Den Kreis meiner Bestimmung kann ich in's Unendliche hinaus verlegen, erweitern; aber es bleibt immer ein reines Jenseits übrig, und das Nicht-Ich hat keine positive an sich seiende Bestimmung.

Das Letzte in Ansehung des Praktischen ist so, dass die Tätigkeit des Ich ein 'Sehnen', 'Streben' ist [3]), — dasselbe, was das kantische Sollen; Fichte behandelt dies mit grosser Weitschweifigkeit. Die Fichte'sche Philosophie hat

---

1) Fichte: 'Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre', SS. 225. 229. 232.
2) Ebendaselbst, SS. 233, 238—239.
3) Ebendaselbst, SS. 302, 246—247.

somit denselben Standpunkt als die kántische Philosophie[1]; das Letzte ist immer die Subjectivität, als an und für sich seiend. 'Sehnen' ist nach Fichte das Göttliche; im Sehnen habe ich 'mich' nicht vergessen — nicht vergessen, Ich sei diese Vortrefflichkeit; darum ist es ein so behaglicher Zustand. Diese unendliche Sehnsucht hat man im Schönen und im religiösen Gefühl als das Höchste angesehen[2], und damit hängt die früher erwähnte 'Ironie' zusammen. Das Ich ist in dieser Rückkehr nur ein Bestreben; es ist seinerseits fixiert und kann sein Streben nicht realisieren. Streben ist also ein unvollendetes oder an sich begrenztes Tun. Das letzte Resultat ist damit ein nie aufzulösender „Cirkel, dass" nämlich „der endliche Geist notwendig etwas Absolutes ausser sich setzen muss (ein Ding-an-sich), und dennoch von der anderen Seite anerkennen muss, dass dasselbe nur für ihn da sei (ein notwendiges Noumen)." [3] Oder wir sehen

---

[1] *Zunächst ist seine Lehre in dieser Beziehung die 'Schopenhauer'sche' vom Primat des Willens im Selbstbewusstsein, „indem hier gezeigt wird, dass das System unserer Vorstellungen von unserem Triebe und unserem Willen abhängt" (1 : 295) und „nicht etwa das theoretische Vermögen das praktische, sondern umgekehrt das praktische Vermögen erst das theoretische möglich mache." (1 : 126.) „Wie des Einzelnen Neigungen sind," sagt Fichte, „so ist seine Erkenntnis." (2 : 256.) Schopenhauer: „Zu glauben, dass die Erkenntnis wirklich und von Grund aus den 'Willen' bestimme, ist wie der Glaube, dass die Laterne, die einer bei Nacht trägt, das primum mobile seiner Schritte sei." (2 : 260.) „Dass Fichte, dieser überbietende Hanswurst Kants" (N 4 : 284), an dieser Stelle ebensosehr wie in sonstiger Hinsicht eigentlich nur 'Kants Affe' gewesen sei, hat Schopenhauer nirgends ausdrücklich hinzugefügt; an diesem Punkte hat der Redliche von Fichte's 'Windbeutelei' vielmehr gänzlich geschwiegen.* (B.)

[2] *C. Fortlage: „Das System der Idee führt das Gemüt in der Irre umher und täuscht es mit blossen Schaugerichten, statt ihm Nahrung zu geben. Es lockt die Sehnsucht nach höherer Wahrheit herbei, und nachdem es sie kirre gemacht hat, giebt es ihr die Unterweisung, lieber keine Sehnsucht mehr zu sein, sondern vom niedrigen Standpunkte des Harrens auf ein Jenseits sich auf den hoheren des diesseitigen Gedankens und Begriffes zu erheben, — und fertigt dabei den anders Empfindenden mit ironischem Lächeln ab. Und was tun wir? Wir lachen, von der Ironie angesteckt, in Gesellschaft mit; wir schleichen uns sachte davon, und voll von der neuen Doctrin schämen wir uns hinfort zu gestehen, dass wir einst Sehnsucht und Verlangen nach einem unendlich schöneren und besseren Jenseits in uns trugen." ('Die Lücken des Hegel'schen Systems', 1832, S. 20.) R. Haym: Niemals ist eine gründlichere Zersetzung und Zerstörung der Frommigkeit durch die Speculation vor sich gegangen als durch den absoluten Idealismus." ('Hegel und seine Zeit', 1857, S. 413) Schopenhauer: „Dazu kommt nun noch, dass seine Resultate nichts anderes sind als die Hauptsätze der Landesreligion." (N 4 : 69) Eduard von Hartmann: „Sollte Schopenhauer nicht Recht haben, dass die Sehnsucht nach dem Absoluten nichts weiter ist als die Sehnsucht, den von Kant aus der Metaphysik hinausgeworfenen Gott unter anderen Namen wieder einzuschmuggeln? Wenn dem nicht so wäre, woher jenes Bedurfnis, woher das sehnsüchtige Suchen nach dem Absoluten, das eben nur als mystisch religioses Bedürfnis seine Erklärung findet? Was hat dies aber mit der Wissenschaft zu tun?" ('Ueber die dialektische Methode', 1868, S. 71) Nach Deussen dem Schopenhauerianer ist Hegels System wieder irreligiös, weil „als Grundlage der Religion nur ein System dienen kann, welches diese ganze Welt mit aller ihrer Gottherrlichkeit als Maja, Eidola, 'Erscheinung' behandelt, hinter der erst das wahre ewige Wesen der Dinge liegt, nach welchem das metaphysische Denken wie das religiöse Gefühl ihre Arme ausstrecken." ('Archiv für Gesch. der Philos.' 1889, 3 : 155.) — Es liegt hier wieder widerspruchslos am Tage: die Hegelei taugt nichts; w. z. e. w.* (B.)

[3] Fichte: 'Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre', S. 273.

Ich schlechthin bestimmt nur im Gegensatze, Ich nur als Bewusstsein und Selbstbewusstsein, das nicht darüber hinauskommt, noch zum Geiste wird. 'Ich' ist der absolute Begriff, insofern er noch nicht zur Einheit des Denkens kommt, oder in dieser Einfachheit nicht den Unterschied, in der Bewegung nicht die Ruhe hat, d. h. Setzen oder reine Tätigkeit des Ich und Entgegensetzen nicht als Dasselbe begreift. Oder Ich begreift den unendlichen Anstoss, das Nicht-Ich nicht; das Selbstbewusstsein bestimmt das Nicht-Ich, weiss dieses Jenseits sich aber nicht zu eigen zu machen.

Der Mangel der Fichte'schen Philosophie ist also erstens, dass das Ich die Bedeutung des einzelnen wirklichen Selbstbewusstseins behält, entgegengesetzt dem allgemeinen, absoluten, oder dem Geiste, worin es selbst nur Moment ist, denn das einzelne Selbstbewusstsein ist eben dieses, gegen ein Anderes auf der Seite stehen zu bleiben. Wenn das Ich deswegen das absolute Wesen genannt wurde, so gab dies das ungeheure Ærgernis, weil das Ich in der Tat nur in dem Sinne des einzelnen Subjectes, entgegengesetzt dem allgemeinen, vorkam.

Zweitens kommt Fichte nicht zur Idee der 'Vernunft', als der vollendeten realen[1]) Einheit des Subjects und Objects, oder des Ich und Nicht-Ich; sie ist nur, wie bei Kant, als der Gedanke einer Vereinigung in einem 'Glauben' hingestellt, mit dem auch Fichte ('Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre', S. 301) schliesst. Das hat er in seinen popularen Schriften ausgeführt.[2]) Weil nämlich Ich fixiert ist als entgegengesetzt gegen Nicht-Ich, und nur 'ist' als entgegengesetzt, so geht es in jener Einheit verloren. Die Erreichung dieses Ziels ist deswegen in die schlechte sinnliche Unendlichkeit hinausgeschoben, eben ein Fortgang, welcher derselbe Widerspruch wie bei Kant ist, ohne gegenwärtige Wirklichkeit an ihm selbst zu haben; denn Ich hat nur in seinem Gegensatze alle Wirklichkeit. Die Fichte'sche Philosophie erkennt nur den endlichen Geist, nicht den unendlichen, nicht ihn als allgemeines Denken[3]), wie die Kant'sche das Nichtwahre, — oder sie ist formal. Das Wissen von der absoluten Einheit wird als Glauben an eine 'moralische Weltordnung' gefasst, eine absolute Voraussetzung, der zufolge wir den Glauben haben, dass jede moralische Handlung, die wir vollbringen, einen guten Erfolg haben werde.[4]) Diese Idee ist, wie bei Kant, ein allgemeines Gedankending. „In Summa, dadurch, dass etwas begriffen wird, hört es auf, Gott zu sein, und jeder vorgebliche Begriff von Gott ist notwendig der eines Abgotts. Religion ist ein praktischer Glaube an die moralische Weltordnung; Glaube an eine übersinnliche Welt gehört nach unserer Philosophie unter die unmittelbaren Wahrheiten."[5]) Fichte schliesst so mit der höchsten Idee, mit der Vereinigung der Freiheit und Natur, so jedoch dass sie unmittelbar eine nicht erkannte ist; nur der Gegensatz fällt in's Bewusstsein. Diese geglaubte Vereinigung findet er auch in der 'Liebe Gottes'. Als

---

[1]) *oder vielmehr wirklichen*

[2]) *'Zweifel-Wissen-Glaube' sind z. B. die Ueberschriften der drei Bücher über 'die Bestimmung des Menschen': WW 2 : 169. 199. 248.* (B.)

[3]) *Der Geist, der von Fichte 2 : 200 redend eingeführt wird, ist nur der 'Geist der Speculation'; vgl. Fichte 2 : 413.* (B.)

[4]) Fichte: 'Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung' (Fichte's Leben T. II), S. 111.

[5]) Fichte: 'Verantwortungsschreiben gegen die Anklage des Atheismus', SS. 51. 53.

geglaubt, empfunden, gehört diese Form der Religiosität an, nicht der Philosophie, und nur, dieses in der Philosophie zu erkennen, kann Interesse haben. Bei Fichte aber bleibt es bei einer völlig ungenügenden Æusserlichkeit, der die Nicht-Idee zu Grunde liegt, denn eine Bestimmtheit ist nur notwendig, weil es die andere ist, u. s. f. ins Unendliche. „Die Wissenschaftslehre ist 'realistisch'. Sie zeigt, dass das Bewusstsein endlicher Naturen sich schlechterdings nicht erklären lasse, wenn man nicht eine unabhängig von denselben vorhandene, ihnen völlig entgegengesetzte Kraft annimmt, von der dieselben ihrem empirischen Dasein nach selbst abhängig sind; sie behauptet aber auch nichts weiter als eine solche entgegengesetzte Kraft, die von den endlichen Wesen bloss 'gefühlt', aber nicht erkannt wird. Alle möglichen Bestimmungen dieser Kraft oder dieses Nicht-Ich, die in die Unendlichkeit hinaus in unserem Bewusstsein vorkommen können, macht sie sich anheischig aus dem bestimmenden Vermögen des Ich abzuleiten und muss dieselben, so gewiss sie Wissenschaftslehre ist, wirklich ableiten können. Diese Wissenschaft ist aber nicht 'transscendent', sondern 'transscendental'. Sie erklärt allerdings alles Bewusstsein aus einem unabhängig von allem Bewusstsein Vorhandenen, aber sie vergisst nicht, dass jenes Unabhängige abermals ein Product ihrer eigenen Denkkraft wird, mithin etwas vom Ich Abhängiges ist, insofern es 'für' das Ich da sein soll. Alles ist seiner 'Idealität' nach vom Ich abhängig; Ich aber ist seiner 'Realität' nach selbst abhängig. Dieses notwendige Aussersich des endlichen Geistes, was nur für ihn, ist derjenige Cirkel, den er in das Unendliche erweitern, aus welchem er aber nie herauskommen kann." [1]) Die logische Fortbestimmung des Objects ist das in Subject und Object Identische, der wesentliche Zusammenhang dasjenige, nach welchem das Objective das Seinige des Ich ist; als Denken bestimmt das Ich an sich das Object. Aber die Fichte'sche Wissenschaftslehre fasst den Kampf des Ich mit Objecten als den des Fortbestimmtwerdens der Objecte durch Ich, als Subject des Bewusstseins, ohne die Identität des ruhig sich entwickelnden Begriffes.

Weil drittens Ich so auf einer Seite fixiert ist, geht von ihm als diesem Extrem aller Fortgang des Inhalts der Wissenschaft aus, und das Deducieren der Fichte'schen Philosophie, das Erkennen, seinem Inhalt und seiner Form nach, ist ein Fortgang von Bestimmtheiten zu anderen, die nicht in die Einheit zurückkehren, oder durch eine Reihe von Endlichkeiten, die das Absolute nicht an ihnen haben. Die absolute Betrachtung sowie ein absoluter Inhalt fehlt. So ist die Betrachtung der 'Natur' z. B. eine Betrachtung derselben als reiner Endlichkeiten von einem Anderen aus, wie wenn der 'organische Leib' so begriffen wird: „Das Bewusstsein braucht eine ganz eigentümliche Sphäre seiner Tatigkeit; diese Sphäre ist gesetzt durch eine ursprüngliche notwendige Tatigkeit des Ich, worin es sich nicht frei weiss. Es ist ein Anschauen, ein Linien Ziehen [2]); die Sphäre der Tätigkeit wird dadurch ein 'im Raum Ausgedehntes'. Als ruhend, fortdauernd und doch als unaufhörlich sich verändernd, ist diese Sphäre die 'Materie', welche als 'Körper' eine Menge von Teilen hat, die, in Verhältnis zu einander gedacht, 'Glieder' heissen. Die 'Person' kann sich keinen Leib zuschreiben, ohne ihn zu setzen als stehend unter der Einwirkung einer anderen Person.

---

[1]) Fichte: 'Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre' SS. 272—274.
[2]) *„Ein Linienziehen ins Leere." (Hegel 11: 68.)*

Aber ebenso notwendig ist, dass ich diese Einwirkung hemmen kann, und die äussere Materie ist auch als meinen Einwirkungen in sie widerstehend, d. h. als eine haltbare, zähe Materie gesetzt."[1]) Diese zähen Materien müssen ferner abgesondert sein, — die verschiedenen Personen können nicht als Ein Teig an einander kleben. Denn „mein Leib ist mein Leib, nicht eines Anderen; er soll ferner auch wirken, tätig sein, ohne dass Ich durch ihn wirkte. Erst durch Einwirkung eines Anderen kann ich selbst tätig sein, und stelle mich als vernünftiges Wesen dar, das von ihm respectiert werden kann; der Andere aber soll mich unmittelbar als vernünftiges Wesen behandeln, ich soll für ihn ein vernünftiges Wesen sein, auch ehe ich tätig gewesen bin. D. h. meine Gestalt muss durch ihr blosses Dasein im Raume wirken, ohne dass ich tätig wäre; d. h. sie muss 'sichtbar' sein. Die wechselseitige Einwirkung vernünftiger Wesen soll ohne Tätigkeit auf einander geschehen; es muss also die 'subtile' Materie gesetzt werden, damit sie durch die blosse ruhende Gestalt modificiert werde. So ist das 'Licht' deduciert, und dann ebenso die 'Luft'."[2]) Es ist dies ein blosses äusserliches Fortgehen von Einem zum Anderen, nach der Weise der gemeinen teleologischen Betrachtung: dass z. B. die Pflanzen und Tiere 'zur Nahrung des Menschen vorhanden' sind. Die Wendung ist hierbei die, dass man sagt: „Der Mensch muss essen, — also muss etwas Essbares da sein, — somit sind Pflanzen und Tiere deduciert; die Pflanzen müssen in etwas stehen, — somit ist die Erde deduciert. Es fehlt dabei ganz, dass der Gegenstand betrachtet wird, was er 'an ihm selbst' sei; er ist schlechthin nur in Beziehung auf ein Anderes betrachtet.[3]) Daher kommt der tierische Organismus als eine zähe haltbare Materie vor, die 'articuliert' ist und modificiert werden kann, Licht als eine subtile Materie der Mitteilung des blossen Daseins u. s. f., — wie dort Pflanze und Tier nur etwas 'Essbares' sind. Von philosophischer Betrachtung des Inhalts ist dabei keine Rede.

Fichte hat auch eine 'Moral' und ein 'Naturrecht' verfasst; er behandelt sie aber nur als Wissenschaften des Verstandes und es ist ein ideenloses Fortgehen mit borniertem Verstande. Die Fichte'sche Deduction der rechtlichen und moralischen Begriffe bleibt so in der Schranke und Härte des Selbstbewusstseins stehen, gegen die Fichte's populare Darstellungen von Religion und Sittlichkeit Inconsequenzen darbieten. Das Naturrecht[4]) ist besonders missraten: z. B. dort,

---

[1]) Fichte: 'Grundlage des Naturrechts' (Jena und Leipzig 1796), T. I, SS. 55—71.

[2]) Fichte: 'Grundlage des Naturrechts', T. I, SS. 78—82. *(Ego: man verkenne hier nicht, dass der Sinn solcher 'Deductionsversuche' in dem Bestreben steckt, durch begriffliche Deduction — und Reduction besonderer Allgemeinheiten oder allgemeiner Besonderheiten deren Notwendigkeit zu begreifen im Zusammenhange der Idee, und hüte sich vor dem Lachen über 'Luft und Licht a priori', wie es bei Fichte selbst (2: 472—473) zur Sprache kommt.* B.)

[3]) *Die begriffene Notwendigkeit des Begriffes ist durch die ganze Vernunft-, Natur- und Geisteslehre hindurch die freie Notwendigkeit der Selbstverkehrung, durch die sich das Besondere setzt, sich seiner eigenen Anlage nach in Anderem, in 'seinem' Anderen, aufzuheben und mit demselben ebenso ungezwungen in einem Dritten vorausgesetzt zu bleiben.* (B.)

[4]) *Welches in seiner Wahrheit kein Natur- sondern allgemeines Vernunftrecht ist und als solches zum gesetzten oder positiven Recht die Kategorieenlehre bildet. Das 'Naturrecht' ist das Recht, wie es die Natur der Sache, die Natur, das Wesen und der Begriff der Sache mit sich bringt; es ist das Recht im Allge-*

wo er, wie wir so eben sahen, auch die 'Natur', so weit er sie braucht, deduciert. Die Organisation des Staats, welche das Fichte'sche Naturrecht aufstellt, ist ferner gerade etwas so Geistloses als diese 'Deduction' natürlicher Dinge, und als manche der französischen Constitutionen waren, die wir in neueren Zeiten sahen: eine formale äusserliche Verknüpfung und Beziehung, worin die Einzelnen als solche als Absolute gelten, oder das 'Recht' das höchste Princip ist. Kant hat angefangen, das Recht auf die 'Freiheit' zu gründen, und auch Fichte macht im Naturrecht die Freiheit zum Principe; es ist aber, wie bei Rousseau, Freiheit in der Form des einzelnen Individuums.[1]) Es ist dies ein grosser Anfang, aber um zum Besonderen zu kommen, haben sie Voraussetzungen aufnehmen müssen. Das Allgemeine ist nicht der Geist, die Substanz des Ganzen, sondern die äusserliche verständige negative 'Gewalt' gegen die Einzelnen. Der Staat ist nicht in seinem Wesen, sondern nur als 'Rechtszustand' begriffen, d. h. eben als eine 'äusserliche Beziehung' von Endlichen zu Endlichen. Es sind mehrere Einzelne; die ganze Ausführung des Staats hat also zur Hauptbestimmung, dass sich die Freiheit der Einzelnen 'durch die allgemeine Freiheit' beschränken müsse.[2]) Sie bleiben immer ein Sprödes, Negatives 'gegen einander'; das Gefängnis, 'die Bande' werden immer grösser, statt dass der Staat als Realisierung der Freiheit gefasst würde.

Diese Philosophie enthält nichts Speculatives, aber sie fördert das Speculative. Wie die kantische Philosophie in ihrer Idee des höchsten Gutes, worin die Gegensätze sich vereinigen sollen, so 'fordert' die Fichte'sche Philosophie die Vereinigung im Ich und in dem Ansich des Glaubens, in welchem das Selbstbewusstsein in seinem Handeln von der Ueberzeugung ausgeht, dass an sich sein Handeln den höchsten Zweck hervorbringe und das Gute sich realisiere. Es ist in der Fichte'schen Philosophie nichts zu sehen, als das Moment des Sélbstbewusstseins, des selbstbewussten Insichseins, wie in der englischen Philosophie ebenso einseitig das Moment des Seins-für-Anderes, oder des gegenständlichen Bewusstseins, nicht als 'Moment' sondern als das Princip des Wáhren ausgesprochen ist; in keiner von beiden die Einheit beider, der Geist.

Fichte's Philosophie macht in der äusseren Erscheinung der Philosophie einen bedeutenden Abschnitt.[3]) Von ihm und seiner Manier kommt das abstracte Denken, die 'Deduction' und 'Construction'. Mit der Fichte'schen Philosophie

---

meinen und die Lehre von demselben. Eine solche Lehre jedoch ist nicht unmittelbar und im Anfange fertig; sie ist vielmehr Ergebnis geschichtlicher und begrifflicher Entwicklung. (B.)

[1]) *Wogegen die rechtliche Freiheit, wie die wirkliche Freiheit überhaupt, in der Wirklichkeit ihrer vernünftigen Selbstbestimmung 'gemeinschaftliche Selbstbeschränkung' und nicht etwa ordnungslose Willkür ist.* (B.)

[2]) Fichte: 'Grundlage des Naturrechts', T. II, S. 21.

[3]) *K. Rosenkranz im Jahre 1870: „Die Wissenschaftslehre hat ein Jahrzehnt hindurch auf die Gestaltung der deutschen Philosophie den grössten Einfluss geübt und macht zwischen Kant's Kritik der reinen Vernunft und Hegel's Phänomenologie des Geistes das Mittelglied aus." ('Hegel als deutscher Nationalphilosoph' S. 26.) „Ich sage es bei jeder Gelegenheit," hat an Fichte u. A. Jacobi (3:9—10) geschrieben, „und bin bereit es öffentlich zu bekennen, dass ich Sie fur den wahren Messias der speculativen Vernunft, den echten Sohn der Verheissung einer durchaus reinen, in und durch sich selbst bestehenden Philosophie halte." — 'Studien zur Entwickelungsgeschichte der Fichte'schen Wissenschaftslehre aus der kantischen Philosophie' hat 1902 W. Kabitz in Berlin erscheinen lassen.* (B.)

hat sich daher in Deutschland eine Revolution gemacht. Bis in die kantische Philosophie hinein ist das Publicum noch mit fortgegangen; bis zur kantischen Philosophie erweckte die Philosophie ein allgemeines Interesse. Sie war zugänglich und man war begierig darauf; sie gehörte zu einem gebildeten Manne überhaupt. Sonst beschäftigten sich also Geschäftsmänner, Staatsmänner damit; jetzt, bei dem 'verworrenen' Idealismus der kantischen Philosophie, sinken ihnen die Flügel. So wurde der Anfang dieser Trennung von der gewöhnlichen Weise des Bewusstseins schon bei Kant gemacht; nur das Resultat, dass das Absolute nicht erkannt werden könne, ist allgemein geworden. Noch mehr hat sich das gemeine Bewusstsein von der Philosophie mit der Fichte'schen Philosophie ausgeschieden, und hat gleich vom Speculativen derselben Abschied genommen. Denn Fichte's Ich ist nicht bloss das des empirischen Bewusstseins, sondern es sollen auch erkannt und gewusst werden solche allgemeine Gedankenbestimmungen, die nicht in das gewöhnliche Bewusstsein fallen; so wurde das Speculative seit Fichte Beschäftigung weniger Männer. Fichte hat zwar besonders seine späteren Schriften in der Tendenz der Popularität geschrieben, wie z. B. den „Versuch, die Leser zum Verständnis zu zwingen", aber diesen Zweck hat er nicht erreicht. Das Publicum wurde durch die Kant'sche und Jacobi'sche Philosophie darin bestärkt, und acceptierte es 'utiliter', dass das Wissen von Gott ein 'unmittelbares' sei, das man von Haus aus kenne, ohne zu studieren, das Philosophieren also etwas Ueberflüssiges sei.

2. Fichte's umgebildetes System.

Die Zeit hat nach Leben, nach Geist gerufen. Indem nun so der Geist in das Selbstbewusstsein zurückgegangen, aber in es als leeres Ich, das sich einen Inhalt, eine Erfüllung giebt, nur durch Endlichkeiten, Einzelnheiten, die nichts an und für sich sind, — so ist die nächste Stufe diese Erfüllung des Selbstbewusstseins an ihm selbst, den Inhalt an sich selbst zu wissen, als einen Inhalt, der, durchdrungen von ihm, ein selbstbewusster geistiger Inhalt oder inhaltsvoller Geist sei. In seinen späteren, popularen Schriften hat Fichte so 'Glaube', 'Hoffnung', 'Liebe', 'Religion' aufgestellt, ohne philosophisches Interesse, für ein allgemeines Publicum, eine Philosophie für aufgeklärte Juden und Jüdinnen, Staatsräte, Kotzebue. Popular sagt er: „Nicht das endliche Ich 'ist', sondern die göttliche Idee ist der Grund aller Philosophie [1]); alles, was der Mensch aus sich selbst tut, ist nichtig. Alles Sein ist lebendig und in sich selbst tätig und es giebt kein anderes Leben als das Sein, und kein anderes Sein als Gott; Gott ist also absolutes Sein und Leben. Das göttliche Wesen tritt auch aus sich

---

1) *„Die ewige göttliche Idee kommt hier in einzelnen menschlichen Individuen zum Dasein; dieses Dasein der göttlichen Idee in ihnen umfasst nun sich selber mit unaussprechlicher Liebe. Und dann sagen wir, dem Scheine uns bequemend, dieser Mensch liebt die Idee, da es doch nach der Wahrheit die Idee selbst ist, welche an seiner Stelle und in seiner Person lebt und sich liebt, und seine Person lediglich die sinnliche Erscheinung dieses Daseins der Idee ist, welche Person keineswegs an und für sich selbst da ist, oder lebt." (Fichte 6 : 356.) Hegel: „Die Idee ist das Wahre an und für sich." (Enc. § 213.) Goethe: „Die Idee ist ewig und einzig; dass wir auch den Plural gebrauchen, ist nicht wohlgetan." ('Maximen und Reflexionen' III.)*

hervor, offenbart und äussert sich, — die Welt."[1]) Diese unmittelbare Einheit des selbstbewussten Ich und seines Inhalts, oder der Geist, der sein selbstbewusstes Leben nur anschaut und dieses als die Wahrheit unmittelbar weiss, hat sich dann in den poetischen und prophetischen sehnsüchtigen Tendenzen geäussert, in Auswüchsen, die aus der Fichte'schen Philosophie hervorgegangen sind.

3. Hauptformen, die mit der Fichte'schen Philosophie zusammenhangen.

Es fällt einerseits, in Ansehung des 'Inhalts', den das Ich in der Fichte'schen Philosophie gewinnt, die vollkommene Geistlosigkeit, Hölzernheit, und (das Wort zu sagen) die gänzliche Albernheit zu sehr auf, als dass bei ihm stehen geblieben werden könnte; auch entwickelt sich die philosophische Einsicht in die Einseitigkeit und Mangelhaftigkeit des Princips, so wie in die Notwendigkeit, dass der Inhalt so ausfallen musste. Andererseits war aber darin das Selbstbewusstsein als das Wesen gesetzt, — nicht ein fremdes, anderes Selbstbewusstsein, sondern Ich, eine Bezeichnung, die Alle sind und in der Wirklichkeit Aller wiederklingt. Der Fichte'sche Standpunkt der Subjectivität hat so seine nichtphilosophisch ausgeführte Wendung behalten und seine Vollendung erhalten in Formen, die der 'Empfindung' angehören und zum Teil innerhalb des Fichte'schen Princips blieben, zum Teil das Bestreben waren, über die Subjectivität des Ich hinauszugehen, obgleich es dazu unfähig war.

a. *Friedrich von Schlegel.*

Bei Fichte erzeugt sich die Schranke immer wieder; indem dann das Ich aber das Bedürfnis fühlt, diese Schranke zu durchbrechen, reagiert es gegen sie und giebt sich ein Ruhen in sich selbst; dieses soll concret sein, ist aber nur ein negatives Ruhen. Diese erste Form, die 'Ironie'[2]), hat zum Anführer Friedrich von Schlegel (1772—1829).[3]) Das Subject weiss sich hier in sich als das Absolute, und alles Andere ist ihm eitel; alle Bestimmungen, die es sich selbst vom Rechten und Guten macht, weiss es auch wieder zu zerstören. Alles kann es sich vormachen; es zeigt aber nur Eitelkeit, Heuchelei und Frechheit. Die Ironie weiss ihre Meisterschaft über allen Inhalt; es ist ihr Ernst mit nichts, sie ist

---

[1]) Rixner: 'Handbuch d. Gesch. d. Phil.' B. III, § 192, S. 416; Fichte: 'Ueber das Wesen des Gelehrten' (Berlin 1806), SS. 4—5. 15. 25—27.

[2]) *Ueber die oben SS. 302—303 und weiter SS. 142—146 der Rechtsphilosophie (Leidener Ausgabe), sowie der erste Teil der Æsthetik (10, 1: 84) nachzuschlagen sind.* (B.)

[3]) *Noack: „Dieser Standpunkt der 'Ironie', wie er am reinsten und vollständigsten in der 'Lucinde' dargestellt ist, war eigentlich eine geistreiche Parodie des Fichte'schen Ich; da nun aber, wenn dem genialen Subject alles eitel ist, auch das Ich selbst die Erfahrung seiner eigenen Eitelkeit machen muss, so kam es dass sich Schlegel selbst ironisierte und selbst parodierte und späterhin in das Gegenteil umschlug. — Schon in den philosophischen Vorlesungen aus den Jahren 1803—1806, welche aus Schlegels Nachlasse von Windischmann (1836) herausgegeben wurden, tritt ein veränderter Standpunkt hervor." (A. a. O. 789 a.) Ego: Die Ironie ist, wie alles Andere, nicht einseitig zu bekämpfen; auch sie ist zur Vernunft zu erheben und so vernünftig aufzuheben, und zwar ist an ihrem scheinbaren Ernste die Gemütlichkeit des Humors das æsthetische Æquivalent der Weisheit.* (B.)

ein Spiel mit allen Formen. Die andere Seite ist, dass die Subjectivität sich in die 'religiöse' Subjectivität geworfen hat. Die Verzweifelung am Denken, an der Wahrheit und der anundfürsichseienden Objectivität, so wie die Unfähigkeit, eine Festigkeit und Selbsttätigkeit sich zu geben, hat ein edles Gemüt dahin gebracht, sich auf seine Empfindung zu verlassen, und in der Religion etwas Festes zu suchen; dieses Feste, diese innerliche Befriedigung überhaupt sind religiöse Empfindungen. Dieser Trieb zu etwas Festem hat mehrere in 'positive' Religiosität, in Katholicismus, Aberglauben und Wunder geworfen, um etwas Festes zu haben, weil der inneren Subjectivität alles schwankt; sie will sich mit der ganzen Gewalt des Gemüts an Positives wenden, den Kopf unter das Positive beugen, dem Æusserlichen sich in die Arme werfen, und findet eine innere Nötigung dazu.

b. *Schleiermacher.*

Umgekehrt findet das Ich in der Subjectivität und Individualität der eigenen Weltanschauung seine höchste Eitelkeit, — seine Religion. Alle verschiedenen Individualitäten haben Gott in sich.[1] Die 'Dialektik' ist das Letzte, um sich zu erheben und zu erhalten.[2] Wie dieses für's philosophische Selbstbewusstsein ausgesprochen ist, so hat für die allgemeine 'Bildung' die fremde Intellectualwelt alle Bedeutung und Wahrheit verloren, sie zusammengesetzt aus einer Göttlichkeit, die eine in der Zeit vergangene, im Raume und Dasein einzelne gewesen war, aus einer Welt, welche jenseits der Wirklichkeit des Selbstbewusstseins sei, und aus einer, welche erst kommen und worin das Selbstbewusstsein erst sein Wesen erreichen sollte. Der Geist der Bildung hat sie verlassen und anerkennt nichts dem Selbstbewusstsein Fremdes mehr. Nach diesem Princip hat denn das geistige lebendige Wesen sich in das Selbstbewusstsein versetzt und es meint die Einheit des Geistes unmittelbar aus sich selbst, und

---

[1] *Schleiermacher (1768—1834) im Jahre 1800: „Lange genügte es mir, nur die Vernunft gefunden zu haben, und die Gleichheit des einen Daseins als das Einzige und Höchste verehrend, glaubte ich... der Einzelne sei nicht ein eigentümlich gebildetes Wesen, sondern überall ein jeder an sich dem anderen gleich. So besinnt sich nur allmählich der Mensch, und nicht vollkommen alle!" ('Zur Philosophie' 3:366.) C. L. Michelet: „Nicht das Universum ist mehr das Vortreffliche, sondern Ich, der Eigentümliche." ('Von Kant bis Hegel' 2:78) Schleiermacher im Jahre 1799: „Alles Menschliche ist heilig, denn alles ist göttlich." (Vierte Rede über die Religion.) Kaspar Schmidt im Jahre 1844: „Alles Heilige ist ein Band, eine Fessel. — Ich bin mein eigen, Ich bin der lachende Erbe!" ('Der Einzige und sein Eigentum', SS. 251. 253 Reclam.)* (B.)

[2] *Schleiermacher: „Eine Wissenschaft von den Gründen und dem Zusammenhang aller Wissenschaften... ein Ganzes, in welchem jedes der Anfang sein kann... eine solche höchste und allgemeinste Erkenntnis würde mit Recht 'Wissenschaftslehre' genannt, ein Name, welcher dem der 'Philosophie' unstreitig weit vorzuziehen ist und dessen Erfindung vielleicht für ein grösseres Verdienst zu halten ist als das under diesem Namen zuerst aufgestellte System." ('Zur Philosophie' 3:18.) — „Also Logik, formale Philosophie ohne Metaphysik, transcendentale Philosophie, ist keine Wissenschaft, und Metaphysik ohne Logik kann keine Gestalt gewinnen als eine willkürliche und phantastische; man kann also nicht Logik den anderen Wissenschaften voausschicken und Metaphysik hinterher. Unsere Untersuchung sucht also eine Form und einen Namen und findet den der 'Dialektik' als Principien der Kunst zu philosophieren." ('Z. Ph.' 4, 2:7—8; vgl. Schelling 1, 5:267.)* (B.)

in dieser Unmittelbarkeit auf eine poetische oder wenigstens prophetische Weise zu wissen.[1] Was die poetische Weise betrifft, so weiss sie von Leben und Person des Absoluten unmittelbar in einer 'Anschauung', nicht im 'Begriffe', sie meint das Ganze als Ganzes, als sich durchdringende Einheit zu verlieren, wenn sie es nicht poetisch ausspräche, und was sie so poetisch ausspricht, ist die Anschauung des eigenen Lebens des Selbstbewusstseins. Aber die Wahrheit ist die absolute Bewegung, und indem sie eine Bewegung von Gestalten, das Universum ein Reich von Geistern ist, so ist das Wesen dieser Bewegung der Begriff und ebenso jeder einzelnen Gestalt; er ist ihre ideelle Form, nicht das Reale der Gestalt.[2] In der Gestaltung ist die Notwendigkeit verloren; das eigene Tun, Leben und Selbstgefühl bleibt in sich, und diese Poesie ist schwankend zwischen der Allgemeinheit des Begriffes und der Bestimmtheit und Gleichgültigkeit der Gestalt, weder Fleisch noch Fisch, weder Poesie noch Philosophie. Das 'prophetische' Aussprechen philosophisch sein sollender Wahrheiten gehört dann dem Glauben, dem Selbstbewusstsein, das zwar den absoluten Geist in sich selbst anschaut, aber sich als Selbstbewusstsein nicht begreift, sondern das absolute Wesen über das Erkennen hinaus jenseits der selbstbewussten Vernunft setzt, wie bei Eschenmayer und Jacobi. Dieses begrifflose prophetische 'Reden'[3] versichert vom Dreifuss dieses und jenes vom absoluten Wesen, und verlangt, dass jeder unmittelbar in seinem Herzen es so finden solle. Das Wissen vom absoluten Wesen wird eine 'Herzenssache'; es sind eine Menge Inspirierter, welche sprechen, deren jeder einen 'Monolog' hält[4] und den anderen eigentlich nur im Händedrucke und im stummen Gefühle versteht. Was sie sagen, sind häufig Trivialitäten, wenn sie so genommen werden, wie sie gesagt werden; das Gefühl, die Geberde, 'das volle Herz' ist es erst, welche ihnen den Nachdruck geben müssen, — für sich sagen sie weiter nichts. Sie überbieten einander in

---

[1] *Fichte: „Diese Welt ist das Resultat des ewigen Willens in uns." (2:302.) „Erhabener lebendiger Wille, den kein Name nennt und kein Begriff umfasst, wohl darf ich mein Gemüt zu dir erheben, denn du und ich sind nicht getrennt." (2:303) Schleiermacher: „Kraft seines Willens ist die Welt da für den Geist." ('Z. Ph.' 3:361—362.) „Ja, du bist überall das Erste, heilige Freiheit! Du wohnst in mir, in allen; Notwendigkeit ist ausser uns gesetzt." ('Z. Ph.' 3:357.)*

[2] *„Der denkende, reflectierende, dialektische, überverständige Mensch" hat es aber gerade in Schleiermachers 'Weihnachtsfeier' (1806) ausgesprochen, dass wir in derselben unsere eigene höhere Geburt anschauen und unsere Erlosung in Christo nichts anderes als Aufhebung von Gegensätzen sei, dass die Himmelfahrt Christi die Wirklichkeit seines Lebens verdächtig mache und Christus hienieden vielleicht nie auf andere und eigentlichere Art unter den Seinigen als auch jetzt noch zugegen gewesen sei. „Der heilige Geist" aber, schreibt Schl., „ist die Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur in der Form des das Gesamtleben der Gläubigen beseelenden Gemeingeistes." ('Glaubenslehre' § 123.)* (B.)

[3] *In Scheiermachers 'Reden über die Religion' ist 1799 zunächst das 'Gefuhl' in den Vordergrund der Betrachtung getreten. Die 'Monologe' (1800) haben alsdann mehr nur das 'Handeln' hervorgehoben, und nachher hat 1806 'die Weihnachtsfeier' das 'Wissen' betont, womit drei in den 'Reden' angegebene Gebiete des menschlichen Geistes in einer Art Trilogie ihre Behandlung gefunden hatten.* (B)

[4] *Vernünftiges Reden ist für Hegel nichts Isoliertes gewesen; die Schwierigkeit desselben für Draussenstehende sollte immer eine Schwierigkeit nicht für 'Uneingeweihte' sondern für 'Ungeübte' sein und sich durch 'wissenschaftliche' Belehrung überwinden lassen.* (B.)

Einfällen der Einbildungskraft, in 'sehnsüchtiger' Poesie. Vor der Wahrheit erblasst aber die Eitelkeit, kriecht hämisch und höhnisch lächelnd in sich zurück.[1] — Frage nicht nach dem 'Criterium der Wahrheit', sondern nach dem Begriffe des Wahren an und für sich; darin fixiere deinen Blick! Die Ehre ist in Ansehung des Philosophierens zu Grunde gegangen, denn sie setzt eine Gemeinschaftlichkeit der Gedanken und Grundsätze, die Forderung der Wissenschaftlichkeit, oder auch nur der Meinungen voraus. Es wurde aber jetzt alles auf die besondere Subjectivität gestellt; jeder war hochmütig und verachtend gegen andere. Die Vorstellung des Selbstdenkens, als ob es auch ein Denken geben könne, das nicht ein solches sei, verbindet sich damit; man soll eine 'eigentümliche' Particularität aushecken, sonst hat man es nicht selbst gedacht. Das schlechte Gemälde ist aber das, wo der Künstler sich selbst[2] zeigt; Originalität ist: etwas ganz Allgemeines zu producieren. Die Marotte des Selbstdenkens ist, dass jeder Abgeschmackteres hervorbringt als ein anderer.

c. *Novalis.*

Die 'Subjectivität' besteht in dem Mangel eines Festen, aber dem Triebe danach, und bleibt so ferner 'Sehnsucht'. Diese Sehnsucht einer 'schönen Seele' stellt sich in Novalis' Schriften dar. Diese Subjectivität kommt nicht zum Substantialen, verglimmt in sich, und hält sich auf diesem Standpunkte fest, — das 'Weben' und 'Linienziehen' in sich selbst; es ist ein inneres Leben und die Umständigkeit aller Wahrheit. Die Extravaganz der Subjectivität wird häufig Verrücktheit; bleibt sie im Gedanken, so ist sie im Wirbel des reflectierenden Verstandes befangen, der immer gegen sich negativ ist.

d. *Fries, Bouterwek, Krug.*

Eine letzte Form der Subjectivität ist die Subjectivität der Willkür und Ignoranz. Sie ergriff dies, dass die höchste Weise des Erkennens ein unmittelbares Wissen als 'Tatsache des Bewusstseins' sei; das ist bequem. Die Fichte'sche Abstraction und ihr harter Verstand hat für das Denken Abschreckendes; die faule Vernunft liess sich das Resultat der Kant'schen und Jacobi'schen Philosophie gesagt sein, und hat allem consequenten Denken, aller Construction entsagt. Diese Willkür erlaubte sich alles, wie in der Tabagie, nahm sich aber dabei poetisch und prophetisch, wie wir vorhin sahen. Dann war sie auch nüchterner und prosaischer und hat so die alte Logik und Metaphysik wieder herbeigeholt, nur mit der Wendung, dass es 'Tatsachen des Bewusstseins' seien. So kehrte Fries zum Jacobi'schen Glauben zurück, in Form von unmittelbaren

---

[1] *Das geht wohl auf Schleiermacher persönlich, der Hegel als Lehrer und Schriftsteller aus dem Wege gegangen ist, seine Aufnahme in die Berliner Akademie jedoch verhindert hat.* (B.)

[2] *d. h. persönliche Eigentümlichkeit und Manier. — „Indem der Mensch," sagt Hegel ('Ph. des Rechts' § 15 Zusatz), „etwas Verkehrtes tut, lässt er am meisten seine Particularität hervortreten; das Vernünftige ist die Landstrasse, wo jeder geht und niemand sich auszeichnet. Wenn grosse Künstler ein Werk vollenden, kann man sagen 'so muss es sein'; d. h. des Künstlers Particularität ist ganz verschwunden und keine 'Manier' erscheint darin."* (B.)

Grundurteilen der Vernunft, von dunkeln, unaussprechlichen Vorstellungen.[1] Er wollte die Kritik der reinen Vernunft verbessern, indem er die Kategorien als 'Tatsachen des Bewusstseins' auffasste; beliebiger Stoff kann da hereingenommen werden. — Bouterwek spricht von „Virtualität, Lebendigkeit der Kraft, dass Subject und Object als Eins, nämlich als absolute Virtualität angeschaut werden. Mit dieser absoluten Virtualität haben wir alles Sein und Tun, nämlich die ewige, absolute und reine Einheit, haben wir, mit einem Worte, die Welt in uns und uns in der Welt erfasst, und zwar nicht durch Begriffe und Schlüsse, sondern 'unmittelbar' durch die Kraft, die selbst unser Dasein ausmacht und unsere vernünftige Natur constituiert. Das All oder wohl gar Gott zu erkennen, ist jedoch jedem Sterblichen unmöglich."[2] — Krug schrieb 'Fundamentalphilosophie', stellte einen „transscendentalen Synthetismus, transscendentalen Realismus und transscendentalen Idealismus in unzertrennlicher Verbindung" auf. Es ist eine „ursprüngliche transscendentale Synthesis zwischen dem Realen und Idealen, zwischen dem denkenden Subjecte und der gegenüberstehenden Aussenwelt 'gegeben';" diese transscendentale Synthesis müsse „anerkannt und behauptet werden, ohne sie 'erklären' zu wollen."[3]

D. SCHELLING.

Das bedeutendste, oder in philosophischer Rücksicht einzig bedeutende Hinausgehen über die Fichte'sche Philosophie endlich hat Schelling getan; seine Philosophie ist die höhere echte Form, die sich an Fichte anschloss, wie er sich denn selbst für einen Fichteaner hielt.[4] Die Schelling'sche Philosophie ist nun zunächst übergegangen zum Erkennen Gottes, obgleich sie ebenso auch von der Kant'schen Philosophie ausgegangen ist, die dasselbe läugnet. Zugleich legt Schelling Jacobi's Princip von der Einheit des Denkens und Seins zum Fundamente, nur dass er es näher zu bestimmen anfängt.[5] Die concrete Einheit ist bei ihm dann die, dass das Endliche so wenig als das Unendliche etwas Wahres ist, die subjective Idee so wenig als die Objectivität, und dass Verbindungen, in denen beide Unwahre als selbstständig ausser einander verknüpft werden, auch nur Verbindungen von Unwahren sind. Die concrete Einheit kann nur so gefasst werden, dass sie Process ist und die lebendige Bewegung in einem Satze. Diese Untrennbarkeit ist eben nur in Gott; das Endliche ist dagegen dasjenige, was diese Trennbarkeit an ihm hat. Insofern es ein Wahres ist, ist es auch diese

---

1) Rixner: 'Handbuch d. Gesch. d. Phil.', B. III, § 158, SS. 350—351; Fries. 'Neue Kritik d. Vernunft' (1. Ausg. Heidelberg, 1807), B. I, SS. 75. 281. 284. 343; 206.

2) Rixner: 'Handbuch d. Gesch. d. Phil.', B III, § 156, SS. 347—348; Vergl. Bouterwek's 'Apodiktik' (1799), T. II, SS. 206—212.

3) Krug: 'Entwurf eines neuen Organon der Philosophie' (Meissen 1801), SS. 75—76; Rixner: 'Handbuch d. Geschichte d. Philosophie', B III, § 157, Seite 249.

4) *„Ich wollte damals nur Fichte's System erklären, ob ich gleich nie Fichte's 'Zuhörer' gewesen, was ich rein bloss als historische Berichtigung bemerke, nicht etwa um mich des Dankes gegen Fichte zu entledigen, oder ihn als Lehrer und Vorganger zu verläugnen, denn er war mir dies, wie er es allen gewesen ist." (Schelling 1, 10 : 96; vgl. 1, 7 : 97.)* (B.)

5) Schelling's philosophische Schriften (Landshut 1809. B. I, 'Vom Ich als Princip der Philosophie', SS. 1—114), SS. 3—4 (1. Ausgabe, Tübingen 1795, SS. 4—7).

Einheit, aber in einer beschränkten Sphäre, und eben darum in der Trennbarkeit beider Momente.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, am 27. Januar 1775 zu Leonberg im Würtembergischen geboren, studierte in Tübingen, wurde Hauslehrer in Leipzig und Professor in Jena, wo er in nähere Beziehung mit Fichte trat. Seit 1807 ist er Secretär der Akademie der bildenden Künste in München. Es kann nicht vollständig noch schicklich über sein Leben gesprochen werden, da er noch lebt.

Schelling hat seine philosophische Ausbildung vor dem Publicum gemacht; die Reihe seiner philosophischen Schriften ist zugleich die Geschichte seiner philosophischen Bildung, und stellt seine allmähliche Erhebung über das Fichte'sche Princip und den Kant'schen Inhalt dar, mit welchen er anfing. Sie enthält also nicht eine Folge der ausgearbeiteten Teile der Philosophie nach einander, sondern nur eine Folge seiner Bildungsstufen; wenn nach einer letzten Schrift gefragt wird, worin sich seine Philosophie am Bestimmtesten durchgeführt darstelle, so kann man keine solche nennen.[1]) Schelling's erste Schriften sind noch ganz Fichtisch[2]), und nur nach und nach hat er sich von der Form Fichte's losgemacht. Die Form des 'Ich' hat die Zweideutigkeit, das absolute Ich oder 'Gott' und Ich in meiner Besonderheit sein zu können[3]); dieses hat den Anstoss gegeben. Seine erste (ganz kleine) Schrift von vier Bogen, die er in Tübingen (1795) noch auf der Universität verfasste, heisst: „Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie" und enthält nur Sätze der Fichte'schen Philosophie; so ist auch die nächste Schrift „Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen" (Tübingen 1795) selbst noch ganz Fichtisch, nur hier schon mit einer weiteren allgemeineren Ansicht, indem Ich darin als 'ursprüngliche Identität'[4]) festgehalten ist.[5]) Doch finden wir ebenso eine wörtliche Aufnahme des Fichte'schen Princips und der Fichte'schen Darstellung: „Nur dadurch, dass dem Ich 'ursprünglich' Etwas entgegengesetzt ist, dass das Ich selbst als Vielheit (in Zeit) gesetzt wird, ist es möglich, dass das Ich über die Einheit des blossen Gesetztseins in ihm hinausgehe und dass es z. B. das-

---

[1]) *Hans Herrig (gest. i. J. 1892): „Schellings Ansichten haben niemals dauernde Festigkeit gewonnen; freilich deshalb verächtlich von ihm zu sprechen bin ich weit entfernt. Im Gegenteil, ich erlaube mir sogar die Meinung, dass Schelling, was die eigentliche metaphysische Begabung betrifft, bei weitem am höchsten unter allen unsern Philosophen stand; niemand hat einen so hellen, einen so offenen und einen so tiefen Blick gehabt." ('Aufsätze über Schopenhauer', SS. 89—90 Reclam.) Schopenhauer: „Schellings ganzes System ist nichts als Mythologie, — vielleicht die abstracteste, zu der man gelangen kann." (Nachl. 3 : 157.) „Wie es denn überhaupt uns nicht vergönnt ist, die tiefsten und verborgensten Wahrheiten anders als im Bilde und Gleichnis zu erfassen." (4 : 243.)*

[2]) *Die beiden fichteanischen Abhandlungen Schellings haben, beiläufig gesagt, Hegels Hinausschreiten über Kant verursacht; nachher ist Schelling selbst von Hegel in Jena beeinflusst worden.* (B.)

[3]) Schelling's philosophische Schriften: 'System des transcendentalen Idealismus', S. 257 Anm.; 'Zeitschrift für speculative Physik', Bd II, Heft 2, S. 92. 'Vom Ich als Princip der Philosophie', S. 99 flg. (S. 178 flg.)

[4]) *Schopenhauer: „Diese Identität des Grundwesentlichen." (2 : 350.) Nach Schopenhauer 4 : 116 hat Schelling das Ideale und Reale in den Brei seiner absoluten Identität zusammengegossen; nach Schopenhauer 5 : 118 ist der Gegensatz zwischen Geist und Materie falsch.* (B.)

[5]) Ebendaselbst, SS. 23—24 (SS. 38—42).

selbe Gesetzte mehrmals setze."[1] Dann ging Schelling zur Naturphilosophie über, nahm Kant'sche Formen und Reflexionsbestimmungen, wie 'Repulsion' und 'Attraction', aus dessen Metaphysik der Natur auf, und hat auch ganz empirische Erscheinungen in kantische Ausdrücke gefasst. Hierin stehen noch ganz seine ersten Werke hierüber: „Ideen zu einer Philosophie der Natur", 1797; „Von der Weltseele", 1798[2], deren zweite Ausgabe gänzlich disparate Anhänge hat. Erst später — in Bezug auf Herder'sche und Kielmeyer'sche Schriften, wo von 'Sensibilität', 'Irritabilität' und 'Reproduction', ihren 'Gesetzen', z. B. dass je grösser die Sensibilität, desto geringer die Irritabilität u. s. f., gesprochen wird[3], — wie bei Eschenmayer von Potenzen, — fasste er dann die Natur in Gedankenkategorien auf und machte allgemeine bestimmtere Versuche wissenschaftlicher Ausführung; nur durch die Leistungen jener Männer wurde es ihm möglich, so jung schon aufzutreten. Die geistige Seite, Moral und Staat, stellte er dagegen rein nach kantischen Grundsätzen dar; so geht er (1800) im „Transscendentalen Idealismus", obgleich derselbe im Fichte'schen Sinne verfasst ist, nicht weiter als Kant's Rechtsphilosophie und dessen Schrift 'Zum ewigen Frieden'. Schelling hat zwar später (1809) eine besondere Abhandlung über die Freiheit bekannt gemacht, die von tiefer spekulativer Art ist[4]; sie steht aber einzeln für sich da und betrifft nur diesen einen Punkt.

---

1) Ebendaselbst, S. 83 (S. 150).

2) *Rosenkranz: „Dieses Buch ist in der Reihe seiner naturphilosophischen Schriften das gediegenste." ('Schelling. Vorlesungen gehalten im Sommer 1842 an der Universität zu Königsberg'. Danzig 1843, S. 61.) Hegel: „Die allgemeine Seele muss nicht als Weltseele gleichsam als ein Subject fixiert werden." (Enc. § 391.)*

3) *Am Lebendigen verliert sich so zu sagen das Naturgesetz. Das Wahre an den Naturgesetzen erweist sich im Leben der Natur als eine Selbständigkeit [illegible] derselben, welche freilich kein einfaches 'Verschwinden' ist; die Gesetze des Unlebendigen sind im Lebendigen eben 'vorauszusetzen'. 'Wissenschaftlich genau' genommen jedoch kann z. B. in der experimentalen Psychologie nichts herauskommen; die lebendige Veränderlichkeit erstarrt nie zum unveränderlich und [illegible] Gesetzmässigen.* (B.)

4) *Rosenkranz: „Das Tiefsinnigste, zu dem er sich aufgeschwungen." (Schelling S. 301.) Kuno Fischer: „Ein epochemachendes Werk, auf das er mit Recht das grösste Gewicht legte." ('Schelling' S. 843.) Ego: unter den systematischen Werken das letzte, welches Schelling selbst veröffentlicht hat. Schopenhauer über den ganzen Aufsatz über die Freiheit: Er ist fast nur eine Umarbeitung von Jakob Böhme's 'Mysterium Magnum', in welchem sich fast jeder Satz und jeder Ausdruck nachweisen lässt." (N 3: 134.) C. L. Michelet: „Schelling will, wie Böhme, das negative Princip aus Gott selbst begreifen, und das ist allerdings die Aufgabe, die Hegel gelöst hat." ('Von Kant bis Hegel' 2: 385.) Ego: Nicht zu übersehen jedoch ist hier die kantische Lehre vom radikalen Bösen, durch die Kant den Anstoss zu einer tieferen Erkenntnis des Christentums gegeben hat. Schopenhauer: „Schellings Untersuchung über die menschliche Freiheit, eine erläuternde Paraphrase der höchst wichtigen Lehre Kants über den intelligibelen und empirischen Charakter, kann durch die Lebhaftigkeit ihres Kolorits dienen, manchem die Sache fasslicher zu machen, als die gründliche aber trockene kantische Darstellung es vermag. Inzwischen darf ich derselben nicht erwähnen, ohne zur Ehre der Wahrheit und Kants zu rügen, dass Schelling .. nicht deutlich ausspricht, dass was er jetzt darlegt dem Inhalte nach Kanten angehört." (3: 462.) „[illegible] von Schellings Mangel an Originalität, der ihn sogar zum eifrigsten aller Jünger, zum Fichteaner, hat machen können." (N 3. 145.) Herrn.: „Wenn man daher Schopenhauer vorgeworfen hat, dass er seinen Grundgedanken Schelling entlehnt habe, so liegt darin kein Tadel. Ohne Frage ist dies der Fall."* (A. a. O. S. 90.)

In der Philosophie kann jedoch nichts Einzelnes entwickelt werden. In verschiedenen Darstellungen fing Schelling jedesmal nur wieder von vorne an, weil, wie man sieht, das Vorhergehende ihm nicht Genüge getan hat, sondern er immer nach einer neuen Form suchte, und so hat er sich in verschiedenen Formen und Terminologien herumgeworfen, ohne je ein vollendet durchgeführtes Ganzes aufzustellen.[1]) Seine hauptsächlichsten Schriften in dieser Rücksicht sind: „Entwurf eines Systems der Naturphilosophie", 1799; „System des transscendentalen Idealismus", 1800, eins seiner ausgeführtesten Werke[2]); „Bruno, ein Gespräch über das göttliche und natürliche Princip der Dinge", 1802; „Zeitschrift für speculative Physik", 1801; „Neue Zeitschrift für speculative Physik", 1802 flg. Im zweiten Hefte des zweiten Bandes seiner 'Zeitschrift für speculative Physik' machte Schelling den Anfang zu einer ausführlichen Behandlung des Ganzen seiner Philosophie. Auch hier geht er gewissermaassen noch mit Bewusstlosigkeit von der Fichte'schen Form des Construierens aus, aber es liegt schon die Idee darin, dass die Natur ebenso ein System des Vernünftigen ist als das Wissen.[3])

Schelling: „Es giebt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Sein als Wollen." (Lies: gar keine andere Beharrlichkeit als das Beharren in der Verkehrung, Selbstverkehrung.) „Wollen ist Ursein, und auf dieses allein passen alle Prädicate desselben: Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit in der Zeit, Selbstbejahung; die ganze Philosophie strebt nur dahin, diesen höchsten Ausdruck zu finden." (1, 7 : 350.) Schopenhauer: „Windbeutel habe ich Fichte und Schelling genannt." (N 4 : 64.) „Das innere Wesen der Dinge ist dem Satz vom Grunde fremd." (5 : 106.) „Dieser Gehalt ist Wille,... das Freie, das Grundlose." (3 : 284.) „Der ist wie er will, und will wie er ist." (5 : 106) „Kaum hatten meine Schriften auch nur die Aufmerksamkeit Einzelner erregt, so liess sich schon hinsichtlich meines Grundgedankens die Prioritätsklage vernehmen und wurde angeführt, dass Schelling einmal gesagt hätte, Wollen ist Ursein." (4 : 159) — „Pereant qui ante nos nostra dixerunt." (4 : 160.) (B.)

[1]) *Rudolf Eucken im Jahre 1897: „Ueberblicken wir das Ganze seiner Lebensarbeit, so ist eine unermessliche Fülle von Belebung und Anregung, eine grosse Erweiterung des Horizontes unverkennbar. Aber nur selten kommt es zu einigermaassen fertiger Leistung; alles ist mehr Einfall und Versuch als ernste durchdringende Arbeit. So konnte auch die Wirkung nicht tief und dauerhaft sein. Das Ganze hat etwas Meteorartiges; es zeigt den hellen Glanz und den überraschenden Eindruck, aber auch die Flüchtigkeit eines Meteors. In dieser Hinsicht ist Hegel" — dessen Logik Herr Eucken selbst nie gehörig studiert hat — „weit überlegen." ('Die Lebensanschauungen der grossen Denker' SS. 454—455.)* (B.)

[2]) *Rosenkranz: „Verstand und Vernunft, Gefühl und Phantasie, Kritik und Production haben vielleicht in keiner Schrift Schellings ein so unbefangenes, ein so glückliches Gleichmaass als in dieser erreicht; sie ist ebenso klar als warm geschrieben." ('Hegel als deutscher Nationalphilosoph', S. 34)*

[3]) *Schelling im Jahre 1801: „Ausser der Vernunft ist nichts und in ihr ist alles." (1, 4 : 115.) Ego: ausserhalb der Wahrheit und des Wahren als der Einheit des Sub- und Objectiven fällt nichts; freilich ist diese vernünftige Einheit vernünftigerweise als Einheit beharrlicher Selbstverkehrung zu denken. Rosenkranz von der angeführten Schelling'schen Abhandlung: „Auf sie hat er sich noch selbst in Berlin als authentische Urkunde berufen." ('Schelling', S. 157.) Der spätere Schelling: „Wenn die Vernunft alles Sein und daher umgekehrt alles Sein die Vernunft ist, hat es nicht geringe Schwierigkeit, die Unvernunft herbeizuschaffen, deren es doch bedarf, die wirkliche Welt zu erklären." (2, 4 : 43.) „Wie auf der einen Seite der blosse göttliche Wille das Notwendige und Allgemeine der Dinge nicht erklärt, so unmöglich ist es, aus reiner blosser Vernunft das Zufällige und die Wirklichkeit der Dinge zu erklären." (2, 1 : 584) „Anfang*

Es ist daher auch nicht tunlich, dass in ein Detail eingegangen werde über das, was 'Schelling'sche Philosophie' genannt wird, wenn es auch die Zeit erlaubte. Denn sie ist noch nicht ein in seine Glieder organisiertes wissenschaftliches Ganzes, sondern besteht mehr in einigen allgemeinen Momenten, die allein das sich gleich Bleibende sind. Schelling's Philosophie muss noch als in der Arbeit ihrer Evolution begriffen angesehen werden, und ist noch nicht zur reifen Frucht gezeitigt[1]; es ist daher nur ihre allgemeine Idee anzugeben.

Das Bedürfnis der Philosophie überhaupt, als Schelling auftrat, war Folgendes. Bei Descartes war Denken und Ausdehnung in Gott auf unbegreifliche Weise, bei Spinosa als bewegungslose Substanz vereinigt, und bei diesem Namen blieben beide stehen. Später sahen wir die Form sich ausbilden, teils in den Wissenschaften, teils in der kantischen Philosophie; zuletzt war in der Fichte'schen Philosophie die Form für sich als Subjectivität, aus der sich alle Bestimmungen entwickeln sollten. Das Bedürfnis ist also, dass diese Subjectivität der unendlichen Form, die wir zur Ironie oder Willkür in sich verglimmen sahen, von ihrer Einseitigkeit befreit werde, um mit der Objectivität und Substantialität vereinigt zu werden. Oder die spinosistische Substanz soll nicht als das Unbewegte sondern als das Intelligente, als eine in sich mit Notwendigkeit tätige Form gefasst werden, so dass sie das Schaffende der Natur, aber ebenso auch Wissen und Erkennen ist. Darum ist es in der Philosophie zu tun; es ist nicht die formale Vereinigung des Spinosa, noch die subjective Totalität wie bei Fichte, sondern die Totalität mit der unendlichen Form gefordert. Dieses sehen wir in der Schelling'schen Philosophie hervorgehen.

1. In einer seiner früheren Schriften, dem System des transcendentalen Idealismus, das wir zuerst betrachten wollen, hat Schelling Transcendentalphilosophie und Naturphilosophie als die beiden Seiten der Wissenschaft vorgestellt. Ueber die Bestimmung derselben hat er sich darin ausführlich erklärt, indem er wieder einen Fichte'schen Ausgangspunkt nimmt: „Alles Wissen beruht auf der Uebereinstimmung eines Objectiven mit einem Subjectiven." Im gemeinen Sinne giebt man dies zu; die absolute Einheit, wo der Begriff und die Realität in der vollendeten Idee nicht verschieden sind, ist nur das Absolute, 'Gott': alles Andere hat ein Moment der Nichtübereinstimmung des Objectiven und Subjectiven. „Den Inbegriff alles Objectiven in unserem Wissen können wir 'Natur' nennen; der Inbegriff alles Subjectiven dagegen heisse das Ich oder die Intelligenz." Sie sind 'an sich' identisch[2] und als identisch vorausgesetzt. Das Verhältnis der Natur zur Intelligenz

---

einer 'anderen' ausser der Idee gesetzten Welt" heisst jetzt das Wollen, „das Urzufällige, der Urzufall selbst" (2, 1 : 464), und gelegentlich (2, 3 : 95) wird auch „die ausserlogische Natur der Existenz" erwähnt. „Hinwiederum," sagt er jedoch auch in dieser späteren Lehre, „kann selbst der beschränkteste Empirismus kein anderes Ziel seiner Bemühungen zugeben als dieses, in jeder einzelnen Erscheinung so wie im Zusammenhang aller Erscheinungen Vernunft zu finden, diese in den einzelnen Erscheinungen wie im Ganzen der Erscheinungen vorauszusetzende Vernunft zu enthüllen und an den Tag zu bringen." (2, 3 : 109.) Das war aber gerade die grosse Sünde Hegels, die Verkehrtheit „jenes logischen Dogmatismus, den Hegel" nach Schelling (2, 3 : 82) „auf den blossen 'abstracten' Begriff hatte gründen wollen, der von allen der widerwärtigste weil der kleinlichste" sein sollte, und allerdings für das Schelling'sche Phantasiedenken zu 'wissenschaftlich' war. (B.)

[1]) Aus den Vorlesungen von 1805—1806. (C. L. M.)

[2]) *D. h. verkehren sich einheitlich in einander.* (B.)

hat Schelling so angegeben: „Wenn nun alles Wissen zwei Pole hat, die sich wechselseitig voraussetzen und fordern, so muss es zwei 'Grundwissenschaften' geben, und es muss unmöglich sein, von dem einen Pol auszugehen, ohne auf den anderen getrieben zu werden." — So treibt sich die Natur zum Geist, so der Geist sich zur Natur fort; jedes 'kann' zum Ersten gemacht werden, und beides 'muss' geschehen. [1] — „Wird das Objective zum Ersten gemacht," so haben wir die Naturwissenschaften, und „die notwendige Tendenz," der Zweck, „aller Naturwissenschaft ist also, von der Natur auf's Intelligente zu kommen. Dies ist das Bestreben, Theorie in die Naturerscheinungen zu bringen. Die höchste Vervollkommnung der Naturwissenschaft wäre die vollkommene Vergeistigung aller Naturgesetze zu Gesetzen des Anschauens und des Denkens. Die Phänomene (das Materiale) müssen völlig verschwinden, und nur die Gesetze (das Formale) bleiben. Daher kommt es, das je mehr in der Natur selbst das Gesetzmässige hervorbricht, desto mehr die Hülle verschwindet, die Phänomene selbst geistiger werden, und zuletzt aufhören. Die vollendete Theorie der Natur würde diejenige sein, kraft welcher sich die ganze Natur in eine Intelligenz auflöste. Die toten und bewusstlosen Producte der Natur sind nur misslungene Versuche der Natur, sich selbst zu reflectieren, die sogenannte tote Natur aber überhaupt eine unreife," erstarrte, versteinerte „Intelligenz"; sie ist es nur an sich, bleibt so in der Æusserlichkeit; „daher in ihren Phänomenen," wenn auch „noch bewusstlos, schon der intelligente Charakter durchblickt. Das höchste Ziel, sich selbst zum Objecte zu werden, erreicht die Natur" — statt Natur müsste es 'Idee der Natur' heissen — dann „erst durch die höchste und letzte Reflexion, welche nichts anderes als der Mensch, oder allgemeiner das ist, was wir 'Vernunft' nennen, durch welche zuerst die Natur vollständig in sich selbst zurückkehrt, und wodurch offenbar wird, dass die Natur ursprünglich 'identisch' ist mit dem, was in uns als Intelligentes und Bewusstes erkannt wird. Durch diese Tendenz, die Natur intelligent zu machen, wird die Naturwissenschaft zur Naturphilosophie." — Der intelligente Charakter der Natur ist so als Bedürfnis der Wissenschaft ausgesprochen. — Die andere Bestimmung ist, dass „das Subjective zum Ersten gemacht wird." So ist hier „die Aufgabe die: wie ein Objectives hinzukomme, das mit ihm übereinstimmt? Vom Subjectiven als vom Ersten und Absoluten auszugehen und das Objective aus ihm entstehen zu lassen," das ist der entgegengesetzte Gang; die Betrachtung desselben ist der Inhalt der wahren Transscendentalphilosophie, wie Schelling diese Wissenschaft damals selber genannt hat, „die andere notwendige Grundwissenschaft der Philosophie." Das Organ der Transscendentalphilosophie ist das Subjective, das Producieren des inneren Handelns. Das Producieren und Reflectieren auf dieses Producieren, das Bewusstlose und Bewusste in Einem, ist der ästhetische Act der Einbildungskraft. [2] So sind im Allgemeinen diese beiden Gänge sehr bestimmt ausgedrückt: die Durchführung der Natur zum Subject, und die des Ichs zum Object. Die wahre Durchführung aber könnte nur auf logische Weise geschehen, denn diese enthält den reinen Gedanken, aber die logische Betrachtung ist das, wozu Schelling in seiner Darstellung nie gekommen ist. [3]

---

[1] *The secret of Hegel!* (B.)

[2] Schelling: 'System d. transscendentalen Idealismus', SS. 1—7. 17—21.

[3] *Schelling: „Die Philosophie ist die Wissenschaft der Ideen." (1. 5:255.) Hegel: „Das Schattenreich der Idee." (10, 1:8.) Kant: „Alle wahre Metaphysik*

a. In Ansehung des 'Ich', als Grundlage der Transscendentalphilosophie, geht Schelling nun ebenso zu Werke wie Fichte, indem er vom Factum des Wissens anfängt, „in welchem der Inhalt durch die Form und die Form durch den Inhalt bedingt ist"; dies ist formal '$A = A$'. Aber 'ist' A? 'Ich' ist „der Punkt, wo Subject und Object unvermittelt Eins sind"; das Ich ist sogleich Ich = Ich, Subject-Object, und das ist der Act des 'Selbstbewusstseins', worin 'ich für mich' mir Gegenstand bin. Im Selbstbewusstsein ist ein Unterschied von mir nicht vorhanden; die Unterschiedenen sind unmittelbar identisch, und diesem Selbstbewusstsein gegenüber ist noch nichts. Was es mit dem äusserlichen Objecte für eine Bewandtnis habe, ist eben die Frage, die erst im weiteren Verlauf der Entwickelung entschieden werden muss. Nur der Begriff des Ich ist festzuhalten: „Der Begriff des Ich, d. h. der Act, wodurch das Denken überhaupt sich zum Objecte wird, und das Ich selbst (das Object) sind absolut Eins; ausser diesem Act ist Ich nichts." Es ist der Act, wodurch das Denken sich zum Objectiven macht, und worin Ich mit dem Objectiven, dem Gedanken in Uebereinstimmung gesetzt wird; und von diesem Standpunkte aus wäre aufzuzeigen, wie Ich zum Objectiven fortgeht. „Ich, als reiner Act, als reines Tun, ist im Wissen selbst nicht objectiv, deswegen, weil es Princip alles Wissens ist. Soll es Object des Wissens werden, so muss dieses durch eine vom gemeinen Wissen ganz verschiedene Art zu wissen geschehen." Das unmittelbare Bewusstsein dieser Identität ist das Anschauen, innerlich aber wird es „die intellectuale Anschauung"; sie „ist ein Wissen, welches Producieren seines Objects ist, im Unterschiede von der sinnlichen Anschauung, in der das Anschauen selbst vom Angeschauten

---

ist aus dem Wesen des Denkungsvermögens selbst hergenommen" (4 : 362) und „reine Philosophie, wenn sie bloss formal ist, heisst Logik." (4 : 236.) Hegel: „Die Logik ist die Wissenschaft der reinen Idee." (Enc. § 19.) Schelling im Jahre 1803: „Ganz zu den 'empirischen' Versuchen in der Philosophie gehört, was man insgemein' Logik nennt; wenn diese eine Wissenschaft der Form, gleichsam die reine Kunstlehre der Philosophie sein sollte, so müsste sie das sein, was wir unter dem Namen der 'Dialektik' charakterisiert haben. Eine solche existiert noch nicht; sollte sie eine reine Darstellung der Formen der Endlichkeit in ihrer Beziehung aufs Absolute sein, so müsste sie 'wissenschaftlicher Skepticismus' sein und dafür kann auch Kants transcendentale Logik nicht gehalten werden." (1, 5 : 269.) Hegel in Jena: „Die Einsicht, dass eine wahre Philosophie notwendig selbst zugleich eine negative Seite hat!" (16 : 85.) Nachdem Hegel nun aber die von Schelling selbst angedeutete Aufgabe erfüllt hatte, hiess seine Vernunftlehre „die blosse Filigranarbeit des Begriffes" (Schelling 2, 2 : 672) und seine Dialektik ein pedantisches Treiben, bei dem man bloss das Klappern des Mühlwerks höre, ohne Mehl zu sehen (2, 3 : 53), wie denn Schelling in späteren Jahren überhaupt hämisch und giftig wurde, so oft er an Hegel dachte. Eduard von Hartmann im Jahre 1897: „Es kann Schelling der Vorwurf nicht erspart werden, dass er sein persönliches Verhältnis zu Fichte, Jacobi, Eschenmayer und Hegel durch die Art seiner gegnerischen Stellungnahme unnötigerweise hat trüben lassen." ('Schelling's phil. Syst.' S. 27.) — Hegel: „Die Logik ist die Wissenschaft der reinen Begriffe und der abstracten Idee,... des reinen Verstandes und der reinen Vernunft." (18 : 148.) „Die Logik ist als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu fassen und dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist." (3 : 33.) „Das System der Logik ist das Reich der Schatten, die Welt der einfachen Wesenheiten, von aller sinnlichen Concretion befreit; das Studium dieser Wissenschaft, der Aufenthalt und die Arbeit in diesem Schattenreiche ist die absolute Bildung und Zucht des Bewusstseins." (3 : 44.) — Damit aber ist der Mangel Schellings bezeichnet. (B.)

verschieden bleibt.[1]) Die intellectuale Anschauung ist nun Organ alles transscendentalen Denkens," überhaupt der Act des reinen Selbstbewusstseins; „Ich ist nichts Anderes, als ein sich selbst zum Object werdendes Producieren. Die Wissenschaft kann von nichts Objectivem ausgehen," sondern vom „Nicht-Objectiven, das sich selbst zum Objecte wird" als „ursprüngliche Duplicität. Der Idealismus ist der Mechanismus des Entstehens der objectiven Welt aus dem inneren Princip der geistigen Tätigkeit."[2])

Schelling nimmt so einerseits Bezug auf die Fichte'sche Philosophie und andererseits macht auch er, wie Jacobi, zum Princip das unmittelbare Wissen, — die intelligente Anschauung, die der Mensch haben müsse, wenn er philosophieren will. Das Weitere aber ist, dass ihr Inhalt nicht mehr das Unbestimmte, das Wesen der Wesen, sondern nun auch das Absolute, Gott, das Anundfürsichseiende ist, aber als concret, d. h. als sich in sich vermittelnd, als die absolute Einheit oder Indifferenz des Subjectiven und Objectiven ausgedrückt. Die intellectuale Anschauung ist das Schweben der Fichte'schen Einbildungskraft zwischen zwei Richtungen. Was die 'Form' der intellectualen Anschauung anbetrifft, so ist darüber schon gesprochen; es ist die bequemste Manier, die Er-

---

[1]) *Schelling 1, 3 : 369. Fichte: „Dieses dem Philosophen angemutete Anschauen seiner selbst im Vollziehen des Actes, durch den ihm das Ich entsteht, nenne ich intellectuale Anschauung." (1 : 463.) Schopenhauer: „Er behauptet, seine Dogmen unmittelbar anzuschauen!" (N 4 : 64.) „Das windbeutelnde Vorgeben intellectualer Anschauung oder absoluten Denkens, welches die Periode der Pseudophilosophie zwischen Kant und mir charakterisiert." (2 : 339.) Ego: Fichte's intellectuale Anschauung ist die reine Apperception Kants. Schelling: „Die meisten verstehen unter intellectualer Anschauung etwas Unbegreifliches, Geheimnisvolles, — mit nicht mehr Grund, als jemand die Anschauung des reinen Raums als etwas Geheimnisvolles dächte, unerachtet alle äussere Anschauung nur in jener Anschauung und durch sie möglich ist." (1, 4 : 369.) Schopenhauer: „Es giebt ein besseres Bewusstsein." (N 3 : 96.) „Unmittelbare Wahrnehmung des eigenen Wollens ist es, was man den 'inneren Sinn' genannt hat." (3 : 266.) „Eine Erkenntnis ganz eigener Art." (1 : 154.) „Geschieht es nun aber ausnahmsweise, dass wir eine momentane Erhöhung der Intensität unserer intuitiven Intelligenz erfahren, so sehen wir sogleich die Dinge mit ganz anderen Augen, indem wir sie jetzt nicht mehr ihren Relationen nach, sondern nach dem, was sie an und für sich selbst sind auffassen und nun plötzlich, ausser ihrem relativen, auch ihr absolutes Dasein wahrnehmen; alsbald vertritt jedes Einzelne seine Gattung und demnach fassen wir jetzt das Allgemeine der Wesen auf. Was wir nun dergestalt erkennen sind die 'Ideen' der Dinge; aus diesen aber spricht jetzt eine höhere Weisheit als die, welche bloss von Relationen weiss." (2 : 438.) „Eben dadurch ist zugleich der in dieser Anschauung Begriffene nicht mehr Individuum, denn das Individuum hat sich eben in solche Anschauung verloren, sondern er ist reines willenloses zeitloses Subject der Erkenntnis." (1 : 244.) Schelling: „Diese intellectuale Anschauung tritt dann ein, wo wir für uns selbst aufhören Object zu sein, wo, in sich selbst zurückgezogen, das anschauende Selbst mit dem angeschauten identisch ist." (1, 1 : 319.) „Uns allen nämlich wohnt ein geheimes wunderbares Vermögen bei, uns aus dem Wechsel der Zeit in unser Innerstes von allem, was von aussen her hinzukam, entkleidetes Selbst zurückzuziehen und da unter der Form der Unwandelbarkeit das Ewige in uns anzuschauen; diese Anschauung ist die innerste, eigenste Erfahrung, von welcher allein alles abhängt, was wir von einer übersinnlichen Welt wissen und glauben." (1, 1 : 318) Schopenhauer im Stillen: „Grosse lautere Wahrheit!" (Nachlass 3 : 128.) Schopenhauer zum Publicum: „Meines Erachtens sind Fichte, Schelling und Hegel keine Philosophen; sie sind blosse Sophisten." (4 : 34.)* (B.)

[2]) Schelling: 'System des transscendentalen Idealismus', SS. 24—46. 49—52. 55—58. 63—65.

kenntnis auf das zu setzen, was einem — einfällt. Aber das unmittelbare Wissen von Gott als einem geistigen ist nur im Bewusstsein christlicher Völker, nicht für andere. Noch zufälliger erscheint dieses unmittelbare Wissen als intellectuale Anschauung des Concreten, oder Identität der Subjectivität und Objectivität. 'Intellectual' ist diese Anschauung zwar, weil sie Vernúnftanschauung und als Erkenntnis zugleich absolut Eins ist mit dem Gegenstande der Erkenntnis; dieses Anschauen ist aber, obgleich selbst das Erkennen, doch noch nichts Erkanntes: es ist das Unvermittelte, Geforderte. Als so ein Unmittelbares muss man sie haben, und etwas, das man haben kann, kann man auch 'nicht' haben. Indem also die unmittelbare Voraussetzung der Philosophie ist, dass die Individuen haben die unmittelbare Anschauung von dieser Identität des Subjectiven und Objectiven, so hat dieses der Schelling'schen Philosophie das Ansehen gegeben, als ob ihre Bedingung in den Individuen ein eigenes 'Kunsttalent', 'Genie', oder 'Zustand des Gemüts' erfordere, überhaupt etwas Zufälliges sei, das nur Sonntagskinder hätten. Denn das Unmittelbare, Angeschaute ist in der Form eines Seienden, also nichts Notwendiges, und wer die intellectuale Anschauung nicht versteht, muss eben meinen, er besitze sie nicht. Oder, um sie zu verstehen, muss man sich Mühe geben, sie zu haben; ob man sie aber hat oder nicht, kann man nicht wissen, — nicht daraus, dass man sie versteht; denn man kann bloss 'meinen', sie zu verstehen. Die Philosophie aber ist ihrer Natur nach fähig, allgemein zu sein, denn ihr Boden ist das Denken, und eben dadurch ist der Mensch Mensch.[1] Also das Princip Schelling's ist zwar ein schlechthin allgemeines; wenn aber eine bestimmte Anschauung, ein bestimmtes Bewusstsein gefordert wird, wie das Bewusstsein oder die Anschauung der Identitat des Subjectiven und Objectiven, so ist dieses bestimmte besondere Denken noch nicht darin enthalten.

In dieser Form nun aber des Wissens des Absoluten als concret, und näher in der Form der Einheit des Subjectiven und Objectiven, vornehmlich hat sich die Philosophie als Schelling'sche Philosophie von dem gewöhnlichen vorstellenden Bewusstsein und seiner Weise der Reflexion geschieden. Schelling hat die Popularität noch weniger als Fichte erreicht, denn das Concrete ist seiner Natur nach gleich speculativ. Der concrete Inhalt, Gott, Leben, oder welche besondere Form er habe, ist wohl Inhalt und Gegenstand des natürlichen Bewusstseins, aber die Schwierigkeit ist, dass das, was im Concreten enthalten ist, seinen unterschiedenen Bestimmungen nach concret gedacht, die Einheit gefasst werde. Es ist der Standpunkt des Verstandes, zu entzweien, zu unterscheiden, und die endlichen Gedankenbestimmungen gegen einander festzuhalten; die Forderung des Philosophierens aber ist, diese unterschiedenen Gedanken zusammenzubringen. 'Unendlich' und 'endlich', 'Ursach' und 'Wirkung', 'positiv' und 'negativ' auseinanderzuhalten, damit fängt das Denken an; da dieses das Gebiet des reflectierenden Bewusstseins ist, so hat denn das alte metaphysicierende Bewusstsein dieses mitmachen können, aber das Speculative ist, diesen Gegensatz vor sich zu haben und ihn — aufzulösen. So ist hier bei Schelling die speculative Form wieder emporgekommen und die Philosophie ist so wieder ein Eigentümliches

[1]) *Allgemeine Philosophie ist gemeine Philosophie und das Gemeine hat keine — Vortrefflichkeit; gerade die Einsicht reiner oder allgemein gültiger Vernunft ist und bleibt eine ganz ungemeine, und Hegel hat das ganz gut gewusst.* (B.)

geworden; das Princip der Philosophie, das vernünftige Denken an sich, hat die Form des Denkens erhalten. In der Schelling'schen Philosophie ist so auch wieder der 'Inhalt', die 'Wahrheit', zur Hauptsache geworden, wogegen in der kantischen Philosophie das Interesse sich besonders so ausgesprochen hat, dass das 'subjective' Erkennen untersucht werden solle. — Solcher ist nun der Standpunkt der Schelling'schen Philosophie überhaupt.

b. Indem dann in weiterer Analyse auch der Unterschied des Subjectes und Objectes eintritt und aufgenommen wird, ergiebt sich das Verhältnis des Ichs zu seinem Anderen; das ist der zweite Satz bei Fichte, worin die Beschränkung des Ich durch sich selbst gesetzt ist. Das Ich setzt sich sich selbst entgegen, indem es sich als durch das Nicht-Ich bedingt setzt; das ist der unendliche Anstoss, denn dieses Bedingtsein ist das Ich selbst. Schelling sagt einerseits: „Ich ist als Ich unbegrenzt nur insofern es begrenzt ist," sich auf Nicht-Ich bezieht. Nur so ist 'Bewusstsein'; Selbstbewusstsein ist eine leere Bestimmung; durch seine Selbstanschauung wird das Ich sich endlich. „Dieser Widerspruch lässt sich nur dadurch lösen, dass Ich in dieser Endlichkeit sich unendlich wird, d. h. sich anschaut als ein unendliches Werden." Die Beziehung des Ich auf sich und auf den unendlichen Anstoss sind unzertrennlich. Andererseits heisst es: „Ich ist nur begrenzt, insofern es unbegrenzt ist"[1]); diese Schranke ist also notwendig, um darüber hinausgehen zu können. Dieser Widerspruch, der vorhanden ist, bleibt, wenn auch Ich das Nicht-Ich immer beschränkt. „Beide Tätigkeiten, die in's Unendliche hinausgehende, begrenzbare, reelle, objective Tätigkeit, und die begrenzende, ideale, setzen sich wechselseitig voraus. Der Idealismus reflectiert bloss auf die eine, der Realismus auf die andere, der transscendentale Idealismus auf beide."[2]) Das ist eine Verwirrung in Abstractionen.

c. „Weder durch die begrenzende noch durch die begrenzte Tätigkeit kommt das Ich zum Selbstbewusstsein. Es ist sonach eine dritte aus beiden zusammengesetzte Tätigkeit, durch welche das Ich des Selbstbewusstseins entsteht; diese dritte ist die zwischen beiden 'schwebende', — der Streit entgegengesetzter Richtungen." — Es ist nur wesentliche Beziehung, relative Identität; der Unterschied bleibt so immer darin vorhanden. — „Dieser Streit wird nicht in einer einzigen Handlung sondern nur in einer unendlichen Reihe von Handlungen vereinigt werden können" — d. h. die Auflösung des Gegensatzes zwischen den beiden Richtungen des Ich in sich und nach aussen ist, im unendlichen Progress, nur eine scheinbare. Damit sie vollständig sei, müsste die ganze innerliche und äusserliche Natur in allem ihrem Detail dargestellt werden; die Philosophie kann aber nur die Hauptepochen aufstellen. „Wenn alle Zwischenglieder der Empfindung dargelegt werden könnten, so müsste uns das auf eine Deduction aller Qualitäten in der Natur führen; was unmöglich ist." Dieses Dritte, was die Vereinigung unmittelbar in sich enthält, ist nun ein Denken, in dem die Besonderheit schon enthalten ist. Das ist der kantische intuitive Verstand, die intelligente Anschauung oder anschauende Intelligenz[3]); Schelling nennt eben intellectuale Anschauung besonders diese absolute Einheit der Widersprüche. Das Ich ist hier nicht einseitig gegen Anderes: es ist Identität des Bewusst-

---

1) *Vgl. hier Leibniz 242 b u. 244 b Erdm., sowie Heg. Enc. SS. 83 u. 760.* (B.)
2) Schelling: 'System d. transscendentalen Idealismus', SS. 69—70. 72—79.
3) *Vgl. oben SS. 942 und 1002, sowie SS. 317 und 956 der Encyklopädie.* (B.)

losen und Bewussten, aber nicht eine solche deren Grund im Ich selbst liegt.[1]

Dieses Ich muss das absolute Princip sein: „Die ganze Philosophie geht von einem Princip aus, das als das absolut Identische 'nicht-objectiv' ist." Denn ist es objectiv, so ist damit gleich Trennung gesetzt, und ein Anderes steht ihm gegenüber: das Princip ist aber die Auflösung dieses Grundsatzes, und darum an und für sich nicht-objectiv. „Wie soll solches Princip nun zum Bewusstsein hervorgerufen und verstanden werden, was notwendig ist, wenn es Bedingung des Verstehens der ganzen Philosophie ist? Dass es durch Begriffe ebenso wenig aufgefasst als dargestellt werden könne, bedarf keines Beweises." 'Begriff' nennt Schelling nämlich gemeine Verstandeskategorie; 'Begriff' ist aber das concrete, in sich unendliche, Denken.[2] „Es bleibt also nichts übrig, als dass es in einer unmittelbaren Anschauung dargestellt werde. Wenn es nun eine solche Anschauung gäbe, welche das absolut Identische, an sich weder Subjective noch Objective, zum Object hat, und man sich für solche, die" doch „nur eine intellectuale sein kann, auf die unmittelbare 'Erfahrung' beriefe," so wäre die Frage: „Wodurch kann man nun diese Anschauung wieder objectiv machen, d. h. wie kann ausser Zweifel gesetzt werden, dass sie nicht auf einer subjectiven Täuschung beruhe, wenn es nicht eine allgemeine, von allen Menschen anerkannte Objectivität jener Anschauung giebt?" — Dieses intellectuale Princip an sich sollte also in einer Erfahrung gegeben werden, damit man sich darauf berufen könne. — „Die Objectivität der intellectualen Anschauung ist die 'Kunst'. Das Kunstwerk nur reflectiert mir, was sonst durch nichts reflectiert wird: jenes absolut Identische, was selbst im Ich schon sich getrennt hat." — Die Objectivität der Identität und das Wissen derselben ist die Kunst; in einer und derselben Anschauung ist hier Ich seiner sich bewusst und bewusstlos.[3] Diese objectiv gewordene intellectuale Anschauung ist objective sinnliche Anschauung; eine andere Objectivität aber ist der Begriff, die eingesehene Notwendigkeit.

Es wird also sowohl für den Inhalt der Philosophie ein Princip vorausgesetzt, als auch für das subjective Philosophieren; es wird einerseits gefordert, man solle sich intellectual anschauend verhalten und auf der anderen Seite soll dieses Princip doch auch bewahrt werden, und dieses geschieht nun im Kunstwerk. Dieses ist die höchste Weise der 'Objectivierung' der Vernunft, weil darin sinnliche Vorstellung mit Intellectualität geeint, das sinnliche Dasein nur Ausdruck von Geistigkeit ist. Die höchste Objectivität, die das Subject erlangt, die höchste Identität des Subjectiven und Objectiven ist nun das, was Schelling 'Einbildungskraft' nennt. Die Kunst wird so als das Innerste und Höchste gefasst, das in Einem das Intellectuale und Reale produciere, und das Philosophieren vorgestellt als 'Genialität der Kunst'.[4] Aber Kunst und Einbildungskraft ist

---

1) Schelling: 'System d. transscendentalen Idealismus', SS. 85—86. 89. 98. 442—444.

2) *'Begriff' ist das subjectivierte Wesen von Allem; das Wesen von Allem, indem es sich subjectiviert, wird es zum Begriff, kommt es zum Begriff und erkennt es sich als Begriff.* (B.)

3) Schelling: 'System d. transscendentalen Idealismus', SS. 471—472. 475.

4) *Das lässt sich allerdings als 'Æstheticismus' oder Einseitigkeit kunstliebender Weltauffassung auslegen, die der Weise nicht gutheissen kann; der Vernünftige jedoch verhält sich auch gegen sich selbst 'dialektisch' und ist nicht über die beschränktere Wissenschaftlichkeit hinausgegangen, damit das Künstlerische in Leben*

nicht das Höchste. Denn die Idee, der Geist, kann nicht auf eine Weise wahrhaft ausgedrückt werden, wie die, in der die Kunst ihre Idee ausdrückt. Dies ist immer eine Weise der Anschauung, und wegen dieser sinnlichen Form der Existenz kann das Kunstwerk dem Geiste nicht entsprechen. Indem so der letzte Punkt als Einbildungskraft, als Kunst bezeichnet ist, ist dieses selbst im Subject ein untergeordneter Standpunkt, und so ist dieser Punkt selbst nicht jene absolute Identität des Subjectiven und Objectiven.[1]) Das vernünftige speculative Denken ist also zwar nach seinem subjectiven Denken gefordert, aber man kann nichts anderes sagen, als: „Du hast die intellectuale Anschauung nicht, wenn dir dieses falsch erscheint." Etwas zu 'beweisen', 'begreiflich' zu machen, fällt also weg; das richtige Auffassen wird direct gefordert, die Idee also als Princip assertorisch vorangestellt.[2]) Das Absolute ist die absolute Identität des Subjectiven und Objectiven, die absolute Indifferenz des Reellen und Ideellen, der Form und des Wesens, des Allgemeinen und Besonderen; in dieser Identität beider 'ist' weder das Eine noch das Andere. Es ist aber auch

---

und Bewusstsein einseitig verneint bleibe und verkehrt heisse. Der Begriff ohne Weiteres und in abstracto gilt nicht, — auch nicht der Begriff von Kunst, Wissenschaft oder Weisheit; keine Kunst ohne Kenntnis und Besinnung, keine Wissenschaft ohne Können und Vernünftigkeit, und keine Vernunft oder Weisheit ohne Wissen und Kunst. Und wie schon in reiner Zahlenlehre eine Vielheit der Beweise für einen nämlichen Satz an dem Unterschiede zwischen unschöner und schöner Beweisführung Verschiedenheit der Intuition und Kunst voraussetzt, so ist auch schliesslich gerade das reine Collegium Logicum etwas, welches nicht bloss nicht alle begreifen, sondern auch nicht alle Begreifenden zu leisten vermögen; es ist eine Angelegenheit nicht bloss des Begreifens und Wissens sondern ebensosehr des sprachlichen und stilistischen Könnens. Der reine Vernunftlehrer ist der rein vernünftige Künstler, der Künstler der Logik, und wie schon der richtige Prediger nicht der Kunst entbehrt, so sind das Künstlerische und das Erbauliche im richtigen Collegium Logicum gleichmässig aufgehoben, d. h. verneint 'und' erhalten. (B.)

[1]) *Absolute Identität ist umfassende, vieleinige und 'concrete' Identität; wie das Absolute als solches nicht ausserhalb des Relativen fällt und sich vielmehr in demselben bewährt, so dass die Selbstverkehrung des Relativen die Wirklichkeit des Absoluten ist, so findet sich die absolute Identität in relativer Differenz und Opposition wieder, — zunächst in der des Sub- und Objectiven. Das wirkliche und wirksame oder tätige Identische und Eine unterscheidet sich an sich selbst, setzt sein Anderes, das Differente oder Verschiedene und Entgegengesetzte, und kommt an demselben zu sich selbst, nach wie vor das Identische 'an und für sich' zu sein. So ist das Wahre vieleinig oder concret, concret identisch, und die Identität der Vernunft mehr als nur abstracte Identität des Verstandes, denn „das Princip des Verstandes ist die 'abstracte' Identität mit sich, nicht die concrete, dass Unterschiede in Einem sind." ('Phil. der Rel.' S. 600.)* (B.)

[2]) *Später Gekommene werden hier unwillkürlich von Schelling hinweg an Schopenhauer denken, der im Vergleich mit weiland Eduard von Hartmann mehr nur 'theosophisch' veranlagt war und eigentlich noch nicht modern wissenschaftlich hat fühlen und reden können, wogegen Eduard von Hartmann einen wissenschaftlich undurchdachten 'Neuhegelianismus' realisiert hat, der durch eingehende Rückkehr zu Hegels Logik von einem Dritten zum 'wirklichen' Neuhegelianismus idealisiert, d. h. erhoben und aufgehoben werden musste. Schopenhauer, der gelegentlich (4 : 36) geglaubt hat, den Lehrer des Begriffes wegen einer vernünftigen Bemerkung über das Unzureichende der einseitig verständigen Disputiermethode aufs gemeinste beschimpfen zu dürfen, hat tatsächlich selbst die rein begriffliche Bewährung seiner Ueberzeugungen nicht geübt und stand dem Schelling näher als einem Hegel oder Fichte, weshalb Schelling von ihm auch immer am glimpflichsten... geschmäht worden ist.* (B.)

nicht abstracte, leere, trockene Einheit; das wäre die 'logische' Identität, das Klassificieren nach Gemeinschaftlichem, wo der Unterschied draussen liegen bleibt. Die Identitat ist concret[1]), 'sowohl' Subjectivität 'als' Objectivität; sie sind als 'aufgehobene', 'ideelle' darin 'enthalten'. Zur 'Vorstellung' kann diese Identität leicht gebracht werden; die 'Vorstellung' z. B. ist subjectiv, sie hat zugleich bestimmten Inhalt des 'Aussereinander'; dennoch ist die Vorstellung 'einfach', — es ist Ein Act, Eine Einheit.

Das Mangelhafte in der Schelling'schen Philosophie ist hiernach, dass der Punkt der Indifferenz des Subjectiven und Objectiven, oder der Begriff der Vernunft, absolut vorausgesetzt wird, ohne dass es bewiesen würde, dass dieses das Wahre ist. Oft braucht Schelling die Form Spinosa's, stellt Axiome auf: man will, wenn man philosophiert, dass es so ist, 'bewiesen' haben. Wird aber mit der intellectualen Anschauung[2]) angefangen, so ist das ein Orakel, das man sich um deswillen gefallen lassen soll, weil eben die 'Forderung' gemacht ist, dass man 'intellectual anschaue'. Der wahrhafte Beweis, dass diese Identitat des Subjectiven und Objectiven das Wahrhafte ist, könnte vielmehr nur so geführt werden, dass jedes für sich untersucht wird in seinen logischen, d. h. wesentlichen Bestimmungen, woran sich sodann ergeben müsste, dass das Subjective dieses ist, sich zu verwandeln in Objectives, und das Objective dieses nicht so zu bleiben, sondern sich subjectiv zu machen[3]) Ebenso müsste man am Endlichen selbst aufzeigen, dass es den Widerspruch in sich enthielte und sich zum Unendlichen machte: so hätten wir also die Einheit des Endlichen und Unendlichen. Bei solchem Verfahren wird diese Einheit der Entgegengesetzten nicht vorn hingestellt, sondern es wird an ihnen selbst gezeigt, dass ihre Wahrheit ihre Einheit ist, jedes für sich aber einseitig; dass sich ihr Unterschied verkehrt, umschlägt in diese Einheit, — da der Verstand meint, an

---

1) *Der Leser merke sich das jetzt ein- für allemal! „Das Princip der absoluten Identität ist wohl zu unterscheiden von absoluter Einerleiheit; die hier gemeinte Identität ist eine organische Einheit aller Dinge." (Schelling 1, 7: 421—422.)* (B.)

2) *Mit dem unmittelbaren Selbstbewusstsein, mit der ohne Weiteres aufgegriffenen kantisch reinen Apperception.* (B.)

3) *Hinweis auf Hegels encyklopädische Vernunft-, Natur- und Geisteslehre. Die Geschichte der Philosophie ist Geschichte der Vernunft und das Wahre in derselben als Kreislauf der Idee oder Encyklopädie im Sinne Hegels ihr bleibender Sinn. Wer im vorliegenden Buche zum Ende gelangt, steht am Anfange der Hegel'schen Lehre, die als ausgereiftes Ergebnis vorhergegangener Vernunftgeschichte die geschichtlichen Systeme und Hilfsvorstellungen nicht mehr braucht, zugleich aber in der absoluten Idee und deren Selbstverkehrung den Maassstab zur Beurteilung der geschichtlich seit Fichte, Schelling und Hegel hervorgetretenen Systeme findet. Er weiss, dass in demjenigen, welches nach Hegels Ausführungen in der Tat wieder das Bessere soll heissen dürfen, Hegels Begriff zunächst vorauszusetzen ist, und dass alle Spätergekommene, die wie Comte und Spencer, wie Lotze, Fechner, Wundt, Mach und wie sie alle heissen mögen, von aussen her und draussen ihr Gerede geführt haben, nur Prediger und Lobredner eigener Beschränktheit gewesen sind, die im Lichte der absoluten Idee verschmelzen und sich auflösen muss. Nach Hegel kann es keine 'bessere Systeme' geben; wer Kant, Fichte, Schelling und Hegel gleichmässig gründlich studiert hat, was freilich wenig Philosophieprofessoren geleistet haben durften, kennt Hegel ein- für allemal als Erlöser des Gedankens und sieht bei ebenso gründlicher Bekanntschaft mit Schopenhauer, Hartmann und — den Schriften des von Letzterem ausgegangenen, zu Hegel aber zurückgekehrten Dritten, nur berechtigten Neuhegelianismus im Leidener Collegium Logicum.* (B.)

den Unterschieden habe er ein Festes. So wäre dann das Resultat der denkenden Betrachtung, dass sich jedes Moment unter der Hand zu seinem Gegenteile macht und nur die Identität beider die Wahrheit ist. Der Verstand nennt allerdings diese Verwandlung 'Sophisterei', 'Hocuspocus', 'Gaukelei' u. s. f. Als Resultat wäre diese Identität nach Jacobi freilich ein Bedingtes, Hervorgebrachtes. Aber zu bemerken ist, dass es Einseitigkeit enthält, das Resultat der Entwickelung bloss als 'Resultat' aufzufassen: es ist ein Process, der ebenso das 'Vermitteln in sich' ist, so dass dieses Vermitteln selbst wieder aufgehoben und als 'unmittelbar' gesetzt wird. Schelling hat wohl im Allgemeinen diese Vorstellung gehabt, hat sie aber nicht auf bestimmte logische Weise durchgeführt, — sondern sie ist bei ihm eine 'unmittelbare Wahrheit' geblieben, die nur durch 'intellectuale Anschauung' bewährt wird. Das ist bei der Schelling'schen Philosophie die Hauptschwierigkeit. Dann hat man sie missverstanden, platt gemacht. Es ist leicht zu zeigen, dass das Subjective und Objective — verschieden sind. Wären sie 'nicht' unterschieden, so wäre damit nichts zu machen, so wenig als mit „A = A", aber sie sind 'entgegengesetzt als Eins'. In allem Endlichen ist eine Identität enthalten und nur diese ist wirklich, aber ausser dass das Endliche diese Identität ist, ist es auch 'Nicht-Uebereinstimmung' der Subjectivität und Objectivität, des Begriffes und der Realität, — und darin besteht eben die Endlichkeit. Diesem Principe Schelling's fehlt also die Form, die Notwendigkeit; es ist nur so 'hingestellt'. Schelling scheint mit Plato wie mit den Neuplatonikern dieses gemein zu haben, das Wissen in die 'innere Anschauung' der ewigen Ideen zu setzen, worin die Erkenntnis unvermittelt im Absoluten ist. Allein wenn Plato von dieser Anschauung der Seele, die von allem endlichen, empirischen oder reflectierten, Erkennen sich befreit hat, und die Neuplatoniker von der 'Entzückung' des Denkens sprechen, in welcher das Erkennen unmittelbares Erkennen des Absoluten ist, so ist dabei wesentlich dieser Unterschied zu bemerken, dass mit Plato's Erkennen des Allgemeinen oder seiner Intellectualität, worin aller Gegensatz sich als ein realer aufhebt, die Dialektik vergesellschaftet ist, d. h. die 'begriffene Notwendigkeit' des 'Aufhebens' dieser Gegensätze; dass Plato nicht damit anfängt, sondern bei ihm die 'Bewegung' vorhanden ist, in der sie sich aufheben. Das Absolute ist selbst als diese Bewegung des Sichaufhebens zu fassen; dies ist dann erst wirkliches Erkennen und Erkennen des Absoluten. Bei Schelling hat diese Idee nun aber nicht die Dialektik, als durch welche jene Gegensätze sich selbst zum Uebergehen in ihre Einheit bestimmen und damit begriffen werden.

2. In folgenden Darstellungen tat sich dann, indem Schelling mit der Idee des Absoluten als 'Identität des Subjectiven und Objectiven' anfängt, auch das Bedürfnis hervor, diese Idee zu 'beweisen', — und zwar in den beiden Zeitschriften für speculative Physik. Aber ist jene Manier einmal angenommen, so ist der Fortgang nicht die immanente Entwickelung aus der speculativen Idee, sondern geschieht nach der Weise äusserer Reflexion; Schelling's Beweise sind so höchst formal geführt, so dass sie eigentlich immer das voraussetzen, was bewiesen werden soll. Das Axiom nimmt die Hauptsache im voraus an, und so ist schon alles geschehen. Z. B.: „Das Innere des Absoluten oder das Wesen desselben kann nur als absolute, durchaus reine und ungetrübte Identität gedacht werden. Denn das Absolute ist nur absolut, und was in demselben gedacht wird, ist notwendig und immer dasselbe, nämlich notwendig und immer absolut.

Wäre die Idee des Absoluten ein allgemeiner Begriff," — eine Vorstellung, — „so würde dies nicht hindern, dass in ihm, dieser Einheit der Absolutheit unerachtet, eine 'Differenz' angetroffen würde. Denn die verschiedensten Dinge sind doch im Begriff immer Eins und identisch, wie ein Rechteck, Vieleck und Cirkel Figuren sind. Die Möglichkeit der Differenz aller Dinge bei vollkommener Einheit im Begriffe liegt in der Art, wie das Besondere in ihnen dem Allgemeinen verbunden ist; im Absoluten fällt dieses gänzlich hinweg, weil es zu seiner Idee gehört, dass das Besondere in ihm auch das Allgemeine, das Allgemeine das Besondere, und durch diese Einheit auch ferner Form und Wesen in ihm Eins seien. Mithin folgt in Ansehung des Absoluten unmittelbar daraus, dass es absolut ist, auch die absolute Ausschliessung aller Differenz aus seinem Wesen." (Schelling 1, 4 : 374)

In dem ersten der beiden genannten Werke, in der 'Zeitschrift für speculative Physik', hat nun Schelling für's erste die spinosistische Substanz, das einfache absolute Wesen wieder hervorgerufen, indem er eben von der absoluten Identität des Subjectiven und Objectiven ausgeht. Hier hat er auch, wie Spinosa, die ... geometrische Methode gebraucht: Axiome, dann Sätze, die den Beweis führen, ferner abgeleitete Sätze u. s. w. aufgestellt. Aber diese Methode hat auf die Philosophie keine wahrhafte Anwendung. Schelling hat hierbei gewisse Formen des Unterschieds vorausgesetzt, die er 'Potenzen' nennt[1]) und von Eschenmayer, der sie aufbrachte, aufgenommen hat[2]); es find die 'fertigen' Unterschiede, deren sich Schelling bedient. Die Philosophie muss aber keine Formen aus anderen Wissenschaften — wie hier aus der Mathematik — nehmen. Die Hauptform ist bei Schellung dann die von Kant wieder in Erinnerung gebrachte Form der Triplicität, als 'erste', 'zweite' und 'dritte' Potenz.[3])

Wie nun Fichte mit 'Ich = Ich' anfängt, so gleichfalls Schelling, aber mit der absoluten Anschauung als Satz oder Definition des Absoluten ausgedrückt, dass „die Vernunft absolute Indifferenz des Subjects und Objects ist", so dass es weder das Eine noch das Andere ist, sondern beide darin ihre wahre Bestimmung haben und dieser, wie aller Gegensatz, schlechthin vertilgt ist. Die wahrhafte Realität des Subjectes und Objectes wird allein darin gesetzt, dass das Subject nicht in der Bestimmtheit, Subject gegen Object zu sein, wie in der Fichte'schen Philosophie, als an sich seiend gesetzt wird, sondern als Subject-Object, als Identität beider; ebenso das Object nicht nach seiner idealen Bestimmtheit als Object, sondern insofern als es selbst absolut ist, oder die Identität des Subjectiven und Objectiven. Der Ausdruck 'Indifferenz' aber ist zweideutig, denn er heisst Gleichgültigkeit gegen beides, und so hat es den Schein, als ob die 'Erfüllung' der Indifferenz, wodurch sie erst 'concret' ist, gleichgultig sei. Das Subject, verlangt dann Schelling, muss nicht mit der 'Reflexion' behaftet

---

[1]) *'Potenzen' sind die Naturstufen, auf die sich als Bewegungs-, Erscheinungs- und Lebenslehre die Mechanik, Physik und Organik in entsprechend eigentümlicher Weise beziehen, Schelling aber im Hinblicke auf die Subjectivität des Bewusstseins als bloss quantitativ verschiedene Annäherungen objectivierend und ohne begriffliche Entwickelung 'naturphilosophisch' berufen hat.* (B.)

[2]) 'Kritisches Journal der Philosophie', herausgegeben von Schelling und Hegel, Bd. I, St. 1, S. 67; Schelling: 'Zeitschrift für speculative Physik', Band II, Heft II, Vorerinnerung, S. XIII.

[3]) *Begrifflicher: als Besonderungen unmittelbarer Denkbarkeit, gesetzter Wahrnehmbarkeit und annoch unbewusster Beseeltheit natürlicher Wirklichkeit.* (B.)

sein; das ist die Verstandesbestimmung, die, ebenso wie die sinnliche Wahrnehmung, das Aussereinander der sinnlichen Dinge enthält. Die absolute Indifferenz ist bei Schelling der Form ihres Seins nach als „A = A" gesetzt und diese Form ist ihm die Erkenntnis der absoluten Identität, die aber von dem Sein oder Wesen derselben unzertrennlich ist.[1])

So tritt also wohl der Gegensatz als Form und Wesen an diesem Absoluten hervor, wird aber als ein nur relativer oder unwesentlicher bestimmt: „Zwischen Subject und Object ist keine andere als 'quantitative' Differenz möglich. Denn es ist keine qualitative Differenz beider denkbar," weil die absolute Identität „nur der Form ihres Seins nach, nicht dem Wesen nach, als Subject und Object gesetzt ist. Es bleibt sonach nur eine quantitative Differenz übrig," d. h. nur die der 'Grösse', da der Unterschied doch vielmehr qualitativ gefasst und so gezeigt werden muss als ein Unterschied, der sich 'aufhebt'. Diese quantitative Differenz, sagt Schelling, ist die Form 'actu': „Die quantitative Differenz des Subjectiven und Objectiven ist der Grund aller 'Endlichkeit'. Jede bestimmte Potenz bezeichnet eine bestimmte quantitative Differenz des Subjectiven und Objectiven. Jedes einzelne Sein ist gesetzt durch eine quantitative Differenz der Subjectivität und Objectivität. Das Einzelne drückt die absolute Identität unter einer bestimmten Form des Seins aus", so dass jede Seite selber eine 'relative Totalität', A = B, und zugleich in der einen der eine Factor, in der anderen der andere Factor 'überwiegend' ist, beide aber absolute Identität bleiben.[2]) Dies ist ungenügend, denn es giebt noch andere Bestimmungen; die Differenz ist allerdings qualitativ, obgleich dies nicht die 'absolute' Bestimmung ist. Die quantitative Verschiedenheit ist kein wahrhafter Unterschied, sondern ein ganz äusserliches Verhältnis, und auch das Uebergewicht des Subjectiven und Objectiven ist keine Gedankenbestimmung, sondern nur eine sinnliche.

Das Absolute selbst, insofern auf das Setzen des Unterschieds Rücksicht genommen wird, bestimmt Schelling nun „als die 'quantitative Indifferenz' des Subjectiven und Objectiven: in Bezug auf die absolute Identität, ist 'keine' quantitative Differenz denkbar. Die quantitative Differenz ist nur 'ausserhalb' der absoluten Identität und ausserhalb der 'absoluten Totalität' möglich. Es ist nichts 'an sich' ausserhalb der Totalität, sondern nur vermöge willkürlicher Trennung des Einzelnen vom Ganzen. Die absolute Identität 'ist' nur unter der Form der quantitativen Indifferenz des Subjectiven und Objectiven." Die quantitative Differenz, welche ausserhalb der absoluten Identität und Totalität erscheint, ist also an sich nach Schelling die absolute Identität selbst, folglich nur unter der Form der quantitativen Indifferenz des Subjectiven und Objectiven

---

[1]) Schelling: 'Zeitschrift für speculative Physik', Bd. II, Heft II, § 1, SS. 1—2; § 4, S. 4; §§ 16—18, SS. 10—12. — *In seiner apokryphen Philosophie der Offenbarung (2, 3:59) hat Schelling später „von einer in einer vorausgegangenen Philosophie falsch verstandenen Identität des Denkens und Seins" geredet und der 'concrete Monist' Eduard von Hartmann hat ihm 1868 in seiner Jugendschrift „über die dialektische Methode" (SS. 29—30) unbesehens nachgesprochen, dass die Schelling'sche Identität der Gegensätze als eine 'organische' etwas Besseres als die Hegel'sche gewesen sei; dass aber gerade Hegel mit seiner concreten Identität das Vernünftige und Wahre methodisch gelehrt hat, bedarf hier jetzt wohl keines Beweises mehr.* (B.)

[2]) Schelling: 'Zeitschrift für speculative Physik', §§ 22—24, SS. 13—15; §§ 37—38, SS. 22—23; §§ 40—42, SS. 25—26.

denkbar. „Dieser Gegensatz findet also gar nicht statt an sich, oder vom Standpunkte der Speculation aus. Von diesem aus ist A so gut als B, denn A wie B ist die ganze absolute Identität, die nur unter den beiden Formen, aber unter beiden gleich existiert. Die absolute Identität ist das Universum selbst. Die Form des Seins derselben kann unter dem Bilde einer Linie gedacht werden," nach folgendem Schema:

$$\frac{\overset{+}{A} = B \qquad\qquad A = \overset{+}{B}}{A = A}$$

„worin nach jeder Richtung dasselbe Identische, aber nach entgegengesetzten Richtungen mit überwiegendem A oder B gesetzt ist."[1] Die näheren Hauptmomente des Anfangs sind folgende.

Die erste Potenz ist, dass die erste quantitative Differenz des Absoluten, oder „die erste relative Totalität die Materie ist. Beweis: $A = B$ ist weder als relative Identität noch als relative Duplicität etwas Reales. Als Identität kann $A = B$ in Einzelnen wie im Ganzen nur durch die 'Linie' ausgedrückt werden," — erste Dimension. „Aber in jener Linie ist A durchgängig als seiend gesetzt," d. h. zugleich auf B bezogen. „Also setzt diese Linie durchgängig $A = B$ als relative Totalität voraus; die relative Totalität ist also das erste Vorausgesetzte, und wenn die relative Identität ist, so ist sie nur durch jene," — Duplicität, zweite Dimension. „Ebenso setzt die relative Duplicität die relative Identität voraus. Relative Identität und Duplicität sind in der relativen Totalität zwar nicht 'actu', aber doch 'potentia' enthalten. So müssen also die beiden Entgegengesetzten sich wechselseitig auslöschen in einer dritten" Dimension. „Die absolute Identität, als unmittelbarer Grund Realität von A und B in der Materie, ist die Schwerkraft; A oder B überwiegend, sind jenes Attractiv-, dieses Expansivkraft. Das quantitative Setzen der Attractiv- und Expansivkraft geht in's Unondliche; ihr Gleichgewicht existiert im Ganzen, nicht im Einzelnen."[2] Von der Materie, als der ersten Indifferenz in der Unmittelbarkeit, geht Schelling nun zu weiteren Bestimmungen über.

Die zweite Potenz (A^2) ist das Licht, diese Identität selbst als seiend gesetzt; insofern $A = B$, ist auch A^2 gesetzt. Dieselbe Identität, „unter der Form der relativen Identität," d. h. der hervortretenden 'Polarität' „von A und B gesetzt, ist 'Cohæsionskraft'. Die Cohæsion ist die Impression der Selbst-" (des Lichts) „oder Ichheit in der Materie, wodurch sie zuerst als Besonderes aus der allgemeinen Identität heraustritt und sich in das Reich der Form erhebt." Planeten, Metalle und andere Körper bilden eine Reihe, welche unter der Form dynamischer Cohäsion besondere Cohäsionsverhältnisse ausdrückt, wo nach der einen Seite die Contraction, nach der anderen die Expansion überwiegend ist. Diese Potenzen erscheinen bei Schelling als 'Nord'- und 'Süd'-, 'Ost'- und 'Westpolarität', ferner ihre Verwickelungen als Nord-West, Süd-Ost u. s. w Zur letzten rechnet er Mercur, Venus, Erde u. s. f. Er fährt fort: „Die Cohäsion ausserhalb des Indifferenzpunktes nenne ich 'passive'. Nach der negativen Seite" (Pole) „zu

---

[1] Schelling: 'Zeitschrift für speculative Physik', Bd. II, Heft II, §§ 25—26. 28. 30—32, SS. 15—19; §§ 44, SS. 27—29.

[2] Schelling: 'Zeitschrift für speculative Physik', Bd. II, Heft II, § 50, Erl. 1, § 51, SS. 34—36; § 54, S. 40; § 56, Zus. 2, § 57, und Erl SS. 42—44.

fallen einige der dem Eisen am nächsten stehenden, hierauf die sogenannten edlen Metalle," dann der „Diamant, zuletzt der Kohlenstoff, die grösste passive Cohärenz. Nach der positiven Seite fallen wiederum einige Metalle, durch welche sich die Cohärenz des Eisens verliert," d. h. der Auflösung nähert, und zuletzt „in den Stickstoff verschwindet." Die 'active' Cohäsion ist der Magnetismus, und das materielle Universum ein unendlicher Magnet. Der magnetische Process ist die Differenz in der Indifferenz, und die Indifferenz in der Differenz, also die absolute Identität 'als solche'. Der Indifferenzpunkt des Magnets ist das 'Weder-Noch' und 'Sowohl-Als-auch'; 'potentia' sind die Pole dasselbe Wesen, nur unter entgegengesetzten Factoren gesetzt. Beide Pole sind „nur mit überwiegendem + oder —," nicht reine Abstractionen. „Im Totalmagnet ist der empirische Magnet der Indifferenzpunkt; der empirische Magnet ist das Eisen. Alle Körper sind blosse Metamorphosen des Eisens, — sind potentialiter im Eisen enthalten. Je zwei differente Körper, die sich berühren, setzen in sich wechselseitig relative Cohæsionsverminderung und -erhöhung. Diese wechselseitige Cohäsionsveränderung durch Berührung zweier differenter Körper ist die Elektricität; der cohäsionsvermindernde Faktor +E ist das Potenzierende des Wasserstoffs, —E das Potenzierende des Sauerstoffs. „Die Totalität des dynamischen Processes wird nur durch den chemischen Process dargestellt." [1]

„Unmittelbar durch das Gesetztsein der dynamischen Totalität ist das Hinzutreten des Lichtes zum Producte gesetzt. Der Ausdruck des Totalproductes ist also Licht mit der Schwerkraft verbunden; unmittelbar durch das Gesetztsein der relativen Totalität der ganzen Potenz ist die Schwerkraft zur blossen Form des Seins der absoluten Identität herabgesetzt." Das ist die dritte Potenz (A^3), der Organismus. [2] —

Schelling hat sich in zu viele Einzelnheiten ausgelassen, eine 'Construction' des ganzen Universums geben wollen; jedoch hat er diese Darstellung teils nicht vollendet, teils sich vornehmlich an das Ansichsein gehalten, und den Formalismus des äusserlichen Construierens nach einem vorausgesetzten Schema hineingemischt. In dieser Darstellung ist er so in der Entwickelung nur fortgegangen bis zum Organismus, und nicht an die Darstellung der anderen Seite der Wissenschaft, nämlich der Philosophie des Geistes, gekommen. Nach der Idee dieser Construction hat nun Schelling das natürliche Universum, besonders den Organismus, zu verschiedenen Malen mehr auszuführen angefangen. Er verbannt alle die leeren allgemeinen Worte von 'Vollkommenheit', 'Weisheit', äusserer 'Zweckmässigkeit'; das Kantische, dass unser Erkenntnisvermögen sie 'so betrachte', verwandelt er darin, dass die Natur so 'beschaffen' sei. Er hat nach Kant's dürftigem Anfange, in der Natur den Geist aufzuzeigen, vorzüglich diese Naturbetrachtung wieder angefangen, im gegenständlichen Wesen denselben Schematismus, denselben Rhythmus zu erkennen, der im Ideellen stattfindet, so dass die Natur sich darin darstellt, nicht ein dem Geiste Fremdes, sondern eine Projection desselben in die gegenständliche Weise überhaupt zu sein.

---

[1] Schelling: 'Zeitschrift für spec. Phys.' Bd. II, Heft II, §§ 62—64, Seite 47—48; §§ 92—93, SS. 59—60, §§ 67—69, SS. 49—50; § 95, SS. 64—68 ('Neue Zeitschrift für speculative Physik', Bd. I, St. II, SS. 92—93. 98. 117—119; 'Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie', S. 297); §§ 76—78, S. 53; § 83 und Zus., S. 54; § 103, Anm., S. 76; § 112, S. 84.

[2] Ebendaselbst, §§ 136—137, SS. 109—110; § 141, Zus. 1, S. 112.

Es ist nun weiter zu bemerken, dass Schelling hierdurch der Urheber der neueren Naturphilosophie geworden ist, indem er die Natur als die Anschauung oder den Ausdruck des Begriffes und seiner Bestimmungen aufzuzeigen angefangen hat. Die Naturphilosophie ist keine neue Wissenschaft; wir hatten sie immer, z. B. bei Aristoteles u. s. w. Die engländische Philosophie ist auch nur ein Fassen des Natürlichen in Gedanken; 'Kräfte', 'Gesetze' der Natur sind Grundbestimmungen. Der Gegensatz von Physik und Naturphilosophie ist also nicht der Gegensatz von 'Nichtdenken' und 'Denken' der Natur: Naturphilosophie heisst im Ganzen nichts anderes, als die Natur denkend betrachten; dieses tut die gewöhnliche Physik aber auch, da ihre Bestimmungen von 'Kräften', 'Gesetzen' u. s. f. Gedanken sind. Nur sind die Gedanken in der Physik formale Verstandesgedanken, deren näherer Stoff und Inhalt nicht durch den Gedanken selbst bestimmt werden kann, sondern aus der Erfahrung genommen werden muss; allein der concrete Gedanke enthält seine Bestimmung und seinen Inhalt in sich, und lediglich die äusserliche Weise des Erscheinens gehört den Sinnen an. Wenn die Philosophie nun über die Form des Verstandes hinausgeht und den speculativen Begriff erfasst hat, so muss sie die Denkbestimmungen, die Kategorien des Verstandes über die Natur ändern. Kant hat hierzu schon den Anfang gemacht und Schelling hat, an Stelle der gewöhnlichen 'Metaphysik' der Natur, den 'Begriff' derselben zu fassen gesucht.[1]) Die Natur ist ihm nichts als die äusserliche Weise des Daseins des Systems der Gedankenformen, wie der Geist ist das Dasein desselben Systems in der Form des Bewusstseins. Schelling's Verdienst ist also nicht, dass er an das Auffassen der Natur den Gedanken brachte, sondern dass er die Kategorien des Denkens der Natur änderte; Formen der Vernunft führte er für die Natur ein, und setzte sie, z. B. die Form des Schlusses im Magnetismus, an die Stelle der gewöhnlichen Verstandeskategorien. Er hat nicht nur diese Formen in der Natur aufgezeigt, sondern die Natur[2]) auch aus solchem Princip zu entwikkeln gesucht.

In den „ferneren Darstellungen aus dem System der Philosophie," welche die 'Neue Zeitschrift für speculative Physik' liefert, hat Schelling andere Formen gewählt; denn er hat sich, wegen unausgebildeter Form und Mangel an Dialektik, in verschiedenen Formen herumgeworfen, weil keine befriedigend ist. Statt 'Gleichgewicht der Subjectivität und Objectivität' sagt er jetzt: 'Identität des Wesens und der Form', 'des Allgemeinen und Besonderen', 'des Endlichen und Unendlichen', 'des Positiven und Negativen', und bestimmt die absolute Indifferenz zufällig bald in dieser, bald in einer anderen Form des Gegensatzes. Alle solche Gegensätze kann man — gebrauchen; sie sind aber nur abstract, und beziehen sich auf verschiedene Stufen der Entwickelung des Logischen selbst. Form und Wesen unterscheidet Schelling so, dass die Form, für sich betrachtet, das Besondere oder das Hervortreten der Differenz, der Subjectivität, ist. Aber das Wesen ist unmittelbar an ihm selbst die absolute Form oder das absolute Erkennen, ein selbstbewusstes Wesen im Sinne des denkenden Erkennens, —

---

[1]) *Naturphilosophie bemuht sich den 'Naturbegriff' zu entwickeln, was man sich denen gegenüber merke, die von ihrer 'apriorischen' Construction der 'Natur' schwatzen.* (B.)

[2]) *Lies: den Naturbegriff.* (B.)

wie es bei Spinosa die Form eines Gegenständlichen oder Gedachten hatte. Speculative Philosophie besteht in dieser Behauptung, aber nicht als einer für sich seienden, sondern ist ihre reine Organisation; das Erkennen steht im Absoluten.[1]) So hat Schelling dem 'transscendentalen' Idealismus wieder die Bedeutung des 'absoluten' Idealismus gegeben.[2]) Diese Einheit des Wesens und der Form ist so nach Schelling das Absolute; oder wenn wir das Wesen als das Allgemeine, die Form als das Besondere betrachten, so ist es die absolute Einheit des Allgemeinen und Besonderen, oder des Seins und des Erkennens. Die Differenten, Subject und Object, oder Allgemeines und Besonderes, sind nur ideelle Gegensätze; sie sind im Absoluten schlechthin Eins. Diese Einheit als Form ist die intellectuale Anschauung, die das Denken und Sein absolut gleich setzt und, indem sie das Absolute formal ausdrückt, zugleich Ausdruck seines Wesens wird. Wer die Einbildungskraft nicht hat, sich diese Einheit vorzustellen, entbehrt des Organs der Philosophie. Darin besteht aber die wahre Absolutheit von allem und jedem, dass es selbst nicht als Allgemeines und Besonderes, sondern das Allgemeine in dieser seiner Bestimmtheit selbst als Einheit des Allgemeinen und Besonderen und ebenso das Besondere als Einheit beider erkannt wird. Die 'Construction' besteht eben darin, jedes Besondere, Bestimmte in das Absolute zurückzuführen, oder es zu betrachten, wie es in der absoluten Einheit ist; seine Bestimmtheit ist nur sein ideelles Moment, seine Wahrheit aber eben sein Sein im Absoluten. Die drei Momente oder Potenzen: der Einbildung des Wesens (des Unendlichen) in die Form (das Endliche) und der Form in das Wesen, welche beide relative Einheiten sind, und das dritte, die

---

[1]) *Das Denken ist nicht ohne Wirklichkeit und die Wirklichkeit nicht ohne Denken: wir denken in der Wirklichkeit und die Wirklichkeit denkt in uns. — Fichte: „Es ist zwischen dem Absoluten (oder Gott) und dem Wissen in seiner tiefsten Lebenswurzel gar keine Trennung." (5 : 443.) Schelling; „Es giebt nicht ein absolutes Wissen und ausser diesem noch ein Absolutes; beide sind Eins." (1, 4 : 404.) „Das Ansich in der Ichheit ist selbst nur das Absolute." (1, 4 : 355.) „Wann wird endlich eingesehen werden, dass gegen die Wissenschaft, welche wir lehren, Immanenz und Transcendenz völlig und gleich leere Worte sind?" (1, 2 : 377) Schleiermacher: „Freilich ist es eine Täuschung, das Unendliche gerade ausserhalb des Endlichen, das Geistige und Höhere ausserhalb des Irdischen und Sinnlichen zu suchen." (Dr. Rede üb. die Rel.) Hegel: „Dieser Irrtum wird durch den allgemeinen Irrtum des Verstandes, dass das Metaphysische nur ein Gedankending 'neben', d. i. 'ausser', der Wirklichkeit sei, eingeführt." (7, 1 : 203.) „Indem der Verstand das Unendliche nur als Negatives und damit als ein Jenseits fasst, meint er dem Unendlichen um so mehr Ehre anzutun, je mehr er es von sich weg in die Weite hinausschickt und als ein Fremdes von sich entfernt." (8 : 56.) „Man meint gewöhnlich, das Absolute müsse weit jenseits liegen; es ist aber gerade das ganz Gegenwärtige." (6 : 50.) „Diese Vorstellungen von einem Erkennen, das vom Absoluten und einem Absoluten, das vom Erkennen getrennt ist!" (2 : 59.) „Das wahrhaft Unendliche ist nicht ein blosses Jenseits des Endlichen; es enthält dasselbe aufgehoben in sich selbst." (6 : 96.) Schelling: „Die Erkenntnis, dass die Philosophie im Absoluten sei." (1 : 4 : 396.)*

[2]) *„Die Philosophie im Ganzen ist demnach absoluter Idealismus." (Schelling 5 : 324; vgl. 4 : 404 — und 10 : 148—149 unten.) Hegel: „Der Standpunkt des Begriffes ist überhaupt der des absoluten Idealismus." (6 : 315; vgl. 6 : 97.) Ego: Der absolute Idealismus, wohl gemerkt, ist der Idealismus der Idee, die in ihrem Anderem, in der Realität, zu sich selbst kommt und sich in derselben wiedererkennt; keine Wirklichkeit ohne Realität und keine Wahrheit letzterer ausserhalb der Idee.* (B.)

absolute Einheit, kehren so in jedem einzelnen wieder, so dass die Natur, die reale Seite, als die Einbildung des Wesens in die Form oder des Allgemeinen in's Besondere, selbst wieder diese drei Einheiten an ihr hat, und ebenso die ideelle Seite, — jede Potenz also für sich wieder absolut ist. Dieses ist die allgemeine Idee der wissenschaftlichen Construction des Universums: die Triplicität, welche das Schema des Ganzen ist, in jedem Einzelnen ebenso zu wiederholen, dadurch die Identität aller Dinge zu zeigen, und eben damit sie in ihrem absoluten Wesen so zu betrachten, dass sie alle dieselbe Einheit ausdrücken.[1])

Die nähere Erläuterung ist höchst formal: „Das Wesen wird in die Form, da diese für sich das Besondere (Endliche) ist, dadurch gebildet, dass das Unendliche hinzukommt, die Einheit in die Vielheit, die Indifferenz in die Differenz aufgenommen wird." Die andere Bestimmung ist: „Die Form wird dadurch in das Wesen gebildet, dass das Endliche in das Unendliche, die Differenz in die Indifferenz aufgenommen wird." Einbilden, Aufnehmen sind aber nur sinnliche Ausdrücke. „Anders ausgedrückt: das Besondere wird dadurch zur absoluten Form, dass das Allgemeine mit ihm Eins wird, das Allgemeine dadurch zum absoluten Wesen, dass das Besóndere mit ihm Eins wird. Diese beiden Einheiten sind aber im Absoluten nicht ausser einander, sondern in einander, und darum das Absolute absolute Indifferenz der Form und des Wesens," als Einheit dieser gedoppelten In-Eins-bildungen. „Durch diese beiden Einheiten werden zwei verschiedene Potenzen bestimmt, an sich aber sind beide die völlig gleichen Wurzeln des Absoluten."[2]) — Das ist eine blosse Versicherung, die bestandige Rückkehr nach jeder Unterscheidung, die immer wieder aus dem Absoluten entfernt wird.

„Von der ersten absoluten Ein-bildung sind in der erscheinenden 'Natur' die Abbildungen, daher Natur, an sich betrachtet, nichts anderes als jene Einbildung, wie sie im Absoluten (ungetrennt von der anderen) ist. Denn dadurch, dass das Unendliche in das Endliche, wird das Wesen in die Form eingebildet; da nun die Form nur durch das Wesen Realität erlangt, kann das Wesen, da es in die Form, ohne dass diese (nach der Voraussetzung) gleicherweise in das Wesen eingebildet ist, sich nur als Möglichkeit oder Grund von Realität, nicht aber als Indifferenz der Möglichkeit und Wirklichkeit darstellen. Aber was sich so verhält, nämlich als Wesen, sofern es bloss Grund von Realität, also zwar in die Form, nicht aber hinwiederum die Form in es selbst eingebildet ist, ist, was sich als Natur darstellt. — Das Wesen scheint in die Form, hinwiederum aber scheint auch die Form in das Wesen zurück; dies ist die andere Einheit," das 'Geistige'. „Diese wird dadurch gesetzt, dass das Endliche in das Unendliche aufgenommen wird; hiermit schlägt die Form, als das Besondere, in das Wesen ein, und wird selbst absolut. Die Form, die in das Wesen eingebildet wird, stellt sich im Gegensatze gegen das Wesen, das in die Form, und welches nur als Grund erscheint, als absolute Tatigkeit und positive Ursache von Realität dar. Die Ein-bildung der absoluten Form in das Wesen ist, was wir als 'Gott' denken, und von dieser Ein-bildung sind die Abbilder in der idealen Welt, welche daher in ihrem Ansich die andere Einheit

---

[1]) Schelling: 'Neue Zeitschrift für speculative Physik', Bd. I, St. I, SS. 1—77; St. II, SS. 1—38.

[2]) Schelling: 'Neue Zeitschrift für speculative Physik', Bd. I, St. II, Seite 39.

ist."[1]) Jede dieser beiden Einbildungen ist nun die ganze Totalität, aber nicht gesetzt, nicht erscheinend als solche, sondern überwiegend mit dem einen oder dem anderen Factor; jede der beiden Sphären hat damit an ihr selbst wieder diese Unterschiede, und so kommen in jeder die drei Potenzen vor.

Der Grund, die Natur nur als Grund, ist die 'Materie', die Schwere, als erste Potenz; diese Einbildung der Form in das Wesen, in der 'realen Welt', ist der allgemeine 'Mechanismus', die Notwendigkeit. Die zweite Potenz aber ist „das 'Licht', das in der Finsternis scheint, die in das Wesen gebildete Form. Die absolute In-Eins-bildung der beiden Einheiten im Realen, dass die Materie ganz Form, die Form ganz Materie ist, ist der 'Organismus', der höchste Ausdruck der Natur, wie sie in Gott, und Gottes, wie er in der Natur ist, im Endlichen." — Auf der idealen Seite „ist das 'Wissen' das in den Tag der Form gebildete Wesen des Absoluten, das 'Handeln' ein Hineinbilden der Form, als des Besonderen, in das Wesen des Absoluten; wie in der realen Welt die dem Wesen identificierte Form als Licht scheint, so scheint in der idealen Welt Gott selbst in eigener Gestalt, als die in der Einbildung der Form in das Wesen durchgebrochene lebendige Form, so dass in jeder Rücksicht die ideale und reale Welt sich wieder als Gleichnis und Sinnbild verhalten. Die absolute In-Eins-bildung der beiden Einheiten im Idealen, so dass der Stoff ganz Form, die Form ganz Stoff ist, ist das 'Kunstwerk', und jenes im Absoluten verborgene Geheimnis, welches die Wurzel aller Realität ist, tritt hier, in der reflectierten Welt selbst, in der höchsten Vereinung Gottes und der Natur als 'Einbildungskraft' hervor." Kunst, Dichtkunst ist so bei Schelling Höchstes um jener Durchdringung willen, aber die Kunst ist das Absolute nur in sinnlicher Form. Wo und wie wäre ein Kunstwerk, das der Idee des Geistes entspräche?[2]) „Das 'Universum' ist im Absoluten als das vollkommenste organische Wesen und als das vollkommenste Kunstwerk gebildet, — für die Vernunft, die es in ihm erkennt, in absoluter 'Wahrheit', für die Einbildungskraft, die es in ihm darstellt, in absoluter 'Schönheit'. Jedes von diesen drückt nur dieselbe Einheit, von verschiedenen Seiten" betrachtet, „aus, und beide fallen in den absoluten Indifferenzpunkt, in dessen Erkenntnis zugleich der Anfang und das Ziel der Wissenschaft ist."[3]) — Diese höchste Idee, diese Unterschiede sind sämtlich nur sehr formal gefasst.

3. Das Verhältnis der Natur zum Geiste, und Gott, dem Absoluten, hat Schelling anderwärts, und zwar erst in späteren Darstellungen, so angegeben, dass er das Wesen Gottes, — insofern derselbe sich selbst als unendliches Anschauen zum Grunde macht, — als 'Natur' bestimmt und diese so das negative Moment in Gott ist, da die Intelligenz und das Denken nur ist durch die Entgegensetzung eines Seins. Namentlich in einer Gelegenheitsschrift gegen Jacobi hat sich Schelling (1812) über die Natur Gottes und sein Verhältnis zur Natur näher so erklärt: „'Gott', oder genauer das 'Wesen', welches Gott ist, ist 'Grund', — einmal Grund von sich selbst als sittliches Wesen. Aber es macht sich" dann „auch zum Grunde," — nicht zur Ursache. Der Intelligenz muss etwas vorausgehen, das Sein, — „da das Denken der gerade Gegensatz des Seins. Was der Anfang einer

---

1) Schelling: 'Neue Zeitschrift für speculative Physik', Bd. I, St. II, SS. 39—41.
2) *Schon das Kunstwerk der Musik ist nicht mehr da.* (B.)
3) Schelling: 'Neue Zeitschrift für speculative Physik', Bd. I, St. II, SS. 41—50.

Intelligenz ist, kann nicht wieder 'intelligent' sein, indem sonst keine Unterscheidung wäre; es kann aber nicht schlechthin nicht-intelligent sein, eben weil es die 'Möglichkeit' einer Intelligenz ist. Also wird es ein 'Mittleres' sein, d. h. es wird mit Weisheit wirken, aber gleichsam mit einer eingeborenen, instinctartigen, blinden, noch nicht bewussten Weisheit[1]), so wie wir oft Begeisterte wirken sehen, die Sprüche reden voll Verstand, aber nicht mit Besinnung, sondern wie durch Eingebung." — Gott also, als dieser Grund seiner selbst, ist die Natur, die Natur, wie sie in Gott ist; so wird die Natur in der Naturphilosophie betrachtet.[2]) Das Absolute ist aber, diesen Grund aufzuheben, und sich selbst zur Intelligenz zu machen. — Man hat daher später Schellings Philosophie auch Naturphilosophie genannt und zwar in dem Sinne einer allgemeinen Philosophie, während zunächst die Naturphilosophie nur ein Teil des Ganzen sein sollte. —

Es gehört nicht hierher, weder das Einzelne der Schelling'schen Philosophie anzugeben, noch Seiten aufzuzeigen, welche in den bisherigen Darstellungen Schelling's nicht genügen könnten. Dieses System ist nun die letzte interessante, wahrhafte Gestalt der Philosophie, die wir zu betrachten hatten.[3]) Erstens ist bei Schelling die Idee selbst herauszuheben, dass er 'das Wahre als das Concrete' aufgefasst hat, als die Einheit des Subjectiven und Objectiven. So ist die Hauptsache in der Schelling'schen Philosophie, dass es in ihr um tiefen speculativen Inhalt zu tun ist, der, als Inhalt, der Inhalt ist, um den es nach der ganzen Geschichte der Philosophie zu tun gewesen. Das frei für sich seiende, nicht abstracte, sondern in sich concrete Denken erfasst sich in sich als intellectual wirkliche Welt, und diese ist die Wahrheit der Natur, die Natur an sich. Das zweite Grosse Schelling's ist, in der Natur die Formen des Geistes nachgewiesen zu haben: Magnetismus, Electricität u. s. w. sind ihm also nur äusserliche Weisen der Idee. Der Mangel ist, dass diese Idee überhaupt, ihre Unterscheidung in die ideale und die natürliche Welt, und dann die Totalität dieser Bestimmungen nicht als durch den Begriff in sich notwendig gezeigt und entwickelt sind. Indem Schelling diese Seite nicht aufgefasst hat, ist bei ihm das 'Denken'

---

1) *Ansatz zum Schopenhauerianismus und Hartmannianismus, wo diese zunächst noch unbewusste Selbstverkehrung verkehrterweise 'Wille' heisst.* (B.)

2) Schelling: 'Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen', SS. 94. 85—86 ('Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit' in den Philosophischen Schriften, Bd. I, Landshut, 1809, S. 429), 89—93.

3) *„Ich bemerke, dass hier nur von Systemen die Rede ist, die wirkliche Momente der Entwicklung darstellen." (Schelling 1, 9 : 211.) Und dass diese Momente Hegel jetzt auf die Idee der Encyklopädie, die Encyklopädie der Idee geführt haben, deren methodisch geübte Selbstverkehrung zwar 'bessere Ausführungen', nicht aber noch 'bessere Systeme', geschweige 'bestimmte' und dennoch 'befriedigende' Systeme, ermöglicht. „Man muss eben darum die Hoffnung aufgegeben haben, den Widerstreit, dieses bellum omnium contra omnes, damit zu beendigen, dass irgend eine einzelne Ansicht der anderen absolut Meister werden, ein System das Andere unterjochen könne. Dieses kann freilich scheinbar oft der Fall sein. Nämlich obwohl alle ausschliessenden Systeme dieses mit einander gemein haben, nicht 'das System' und insofern etwas Partiales, Untergeordnetes zu sein, so kann doch eins allerdings auf einer höheren Stufe stehen als das andere. Oder — und dieses verdient genauere Darstellung — eigentlich verhält es sich so. In allen Widersprüchen der Systeme unter einander ist doch zuletzt nur Ein grosser Widerspruch, Ein Urzwist." (Schelling 1, 9 : 210.) Eine methodische Darstellung dieses Urzwistes aber liegt nun gerade sub specie æterni in Hegels Encyklopädie vor, deren Geist ·en deshalb ihren Buchstaben überleben wird.* (B.)

vermisst; das 'Kunstwerk' wird so die höchste und einzige Weise, in der die Idee für den Geist ist. Die höchste Weise der Idee ist aber vielmehr ihr eigenes Element; das Denken, die begriffene Idee, ist also höher [1]) als das Kunstwerk. DIE IDEE IST DIE WAHRHEIT, UND ALLES WAHRE IST IDEE; die Systematisierung der Idee zur Welt muss als notwendige Enthüllung und Offenbarung 'bewiesen' werden. Bei Schelling wird die Form dagegen mehr zu einem äusserlichen Schema und die Methode ist das Anhängen dieses Schema's an äusserliche Gegenstände. Dieses äusserlich angebrachte Schema tritt an die Stelle des dialektischen Fortgangs; dadurch nun hat sich die Naturphilosophie besonders in Misscredit gesetzt, indem sie auf ganz äusserliche Weise verfahren ist, ein fertiges Schema zu Grunde legt und darunter die Naturanschauung bringt. Diese Formen waren bei Schelling 'Potenzen'; aber man hat auch, statt solcher mathematischen Formen oder des Typus von Gedanken, 'sinnliche' Formen zu Grunde gelegt, wie Jacob Bœhme Schwefel, Mercurius. Man hat z. B. den Magnetismus, die Elektricität und den Chemismus in der Natur als drei 'Potenzen' bestimmt, und hat wieder beim Organismus die 'Reproduction' den 'Chemismus', die 'Irritabilität' die 'Elektricität' und die 'Sensibilität' den 'Magnetismus' genannt. [2]) Damit hat sich in die Naturphilosophie der grosse Formalismus eingeschlichen, alles als Reihe darzustellen, was eine oberflächliche Bestimmung ohne Notwendigkeit ist, da wir statt Begriffe Formeln finden. Es ist glänzende — Einbildungskraft, wie bei Görres. [3]) Dieser Unfug, Formen, die aus einem Kreise der Natur genommen sind, auf einen anderen Kreis anzuwenden, ist weit gegangen; bei Oken [4]), der z. B. die Holzfasern 'Nerven', das 'Gehirn' der Pflanze nennt, grenzt es an Verrücktheit. Das Philosophieren wurde so ein Spiel des bloss analogischen Reflectierens, aber um 'Gedanken' ist es zu tun. 'Nerven' sind keine Gedanken, ebenso nicht die Ausdrücke 'Pol der Contraction', der 'Expansion', das 'Männliche', 'Weibliche' u. s. f. Dieser Formalismus, ein äusserliches Schema anzuheften an eine Sphäre der Natur, die man betrachten will, ist das äusserliche Tun der Naturphilosophie, und sie nimmt dieses selbst aus der Phantasie. Das ist die schlechteste Weise; Schelling schon hat es sich auch zum Teil leicht gemacht, die Anderen aber haben es völlig missbraucht. Alles dies geschieht, um dem Gedanken zu entgehen, und dies ist denn doch die letzte einfache Bestimmung, um die es sich handelt.

Am meisten muss also von der Philosophie Schellings das unterschieden werden, wie seine Nachbeter einesteils sich in einen geistlosen Wortschwall vom Absoluten hineingeworfen haben, anderenteils aus Missverstand der intellectualen Anschauung das Begreifen und damit das Hauptmoment des Erkennens aufgeben, und aus der sogenannten 'Anschauung' sprechen, d. h. das Ding eben angucken, daran eine oberflächliche Analogie und Bestimmtheit aufgreifen, und damit die Natur desselben ausgesprochen zu haben meinen, in der Tat aber alle Wissenschaftlichkeit verbannen. Diese ganze Tendenz stellt sich zunächst dem reflectierten Denken, oder dem Fortlaufen an fixierten, festen, unbeweglichen Begriffen

---

[1]) *Bzw. 'geistiger'. 'Niedrig' und 'Hoch' sind hier als Bildersprache und die Selbsterhöhung der Wirklichkeit von der Kunst zur begriffenen Idee als eine Selbstvergeistigung der Seele zu fassen.* (B.)

[2]) Vergl. Schellings 'Erster Entwurf der Naturphilosophie', S. 297.

[3]) *Ein berühmter Publicist, der 1776—1848 gelebt hat.* (B.)

[4]) *Lorenz Oken (1779—1851), dessen Lehrbuch der Naturphilosophie in drei Bänden 1809—1811 veröffentlicht worden.* (B.)

[illegible] als 'das unruhige Ich' zu
[illegible] des ruhenden Anschauens
[illegible] und meinen den Mangel
[illegible] aber dadurch intel-
[illegible] Begriff be-
[illegible] Bewegung, dass sie z. B.
[illegible] einen langen Hals
[illegible] zu einem 'Begriffe',
[illegible], sowie in die
[illegible] gedankenlose
[illegible] Bestim-
[illegible] Philoso-
[illegible] der Form nach
[illegible]

Darstellung der Totalität der Idee und nicht nur als an sich identisch, sondern als aus sich selbst diese eine[1]) Identität hervorbringend, und diese dadurch als notwendig erkannt werde. Natur und geistige Welt oder Geschichte sind die beiden Wirklichkeiten; was als wirkliche Natur ist, ist Bild der göttlichen Vernunft, die Formen der selbstbewussten Vernunft sind auch Formen der Natur.[2]) Das letzte Ziel und Interesse der Philosophie ist, den Gedanken, den Begriff, mit der Wirklichkeit zu versöhnen und es ist leicht, die Befriedigung sonst auf untergeordneten Standpunkten in Anschauungs-, Gefühlsweisen zu finden. Je tiefer aber der Geist in sich gegangen, desto stärker ist der Gegensatz, desto breiter der Reichtum nach aussen; die Tiefe ist nach der Grösse des Bedürfnisses zu messen, mit welchem er nach aussen sucht, um sich zu finden. Den Gedanken, der sich selbst fasst, sahen wir hervortreten; er strebte, sich in sich 'concret' zu machen. Seine erste Tätigkeit ist formal; erst Aristoteles sagt, der Νοῦς sei das Denken des Denkens. Das Resultat ist der Gedanke, der 'bei sich' ist und darin zugleich das — Universum umfasst, es in intellectuale Welt verwandelt. Im Begreifen durchdringen sich geistiges und natürliches Universum als Ein harmonierendes Universum, das sich in sich — flieht, in seinen Seiten das Absolute zur Totalität entwickelt, um eben damit, in ihrer Einheit, im Gedanken sich bewusst zu werden. Die Philosophie ist so die wahrhafte Theodicee, gegen Kunst und Religion und deren Empfindungen, — die Versöhnung des Geistes, und zwar des Geistes, der sich in seiner Freiheit und in dem Reichtum seiner Wirklichkeit erfasst hat.

Bis hierher ist nun der Weltgeist gekommen. Jede Stufe hat im wahren Systeme der Philosophie ihre eigene Form; nichts ist verloren, alle Principien sind erhalten, indem die letzte Philosophie die Totalität der Formen ist. Diese concrete Idee ist das Resultat der Bemühungen des Geistes durch fast zweitausend fünfhundert Jahre seiner ernsthaftesten Arbeit, sich selbst objectiv zu werden, sich zu erkennen; —

Tantæ molis erat, se ipsam cognoscere mentem.[3])

Dass die Philosophie unserer Zeit hervorgebracht werde, dazu hat solch' eine lange Zeit gehört; so träge und langsam arbeitete der Weltgeist, sich an dieses Ziel zu bringen. Was wir in der Erinnerung kurz überschauen, läuft in der Wirklichkeit in diese Länge auseinander. Denn in dieser strebt der Begriff des Geistes, in sich angetan mit seiner ganzen concreten Entwickelung, seinem äusserlichen Bestehen, seinem Reichtum, ihn durchzubilden und sich fortzuführen, und aus ihm sich hervorzugehen. Er schreitet immer vorwärts zu, weil nur der Geist ist Fortschreiten. Oft scheint dieser sich vergessen und verloren zu haben; aber innerlich sich entgegengesetzt, ist er innerliches Fortarbeiten, — wie Hamlet vom Geiste seines Vaters sagt, „Brav gearbeitet, wackerer Maulwurf", — bis er, in sich erstarkt, jetzt die Erdrinde, die ihn von seiner Sonne, seinem Begriffe,

---

[1]) *oder vielmehr 'vieleinige' und eben so 'concrete'.* (B.)

[2]) *Dass sich unsere Begriffe auf die Natur anwenden lassen, bedeutet zwar nicht, dass der besondere und vereinzelte Begriff das Wahre sei, wohl aber, dass der Begriff überhaupt an der Natur überhaupt 'sein' Anderes habe und das Wahre Einheit beider sei, — in sich verkehrender Identität.* (B.)

[3]) Δύσκολον τὸ ἑαυτὸν γνῶναι. *(D. L. 1:36.) Cf. Verg. Æn. 1:33.* (B.)

gegenüber; statt aber im Begriffe zu bleiben und ihn als 'das unruhige Ich' zu erkennen [1]), sind sie auf das entgegengesetzte Extrem des 'ruhenden Anschauens' verfallen, des unmittelbaren Seins, des fixen Ansichs, und meinen den Mangel des Fixen durch das Angucken zu ersetzen, dieses Angucken aber dadurch intellectual zu machen, dass sie es wieder durch irgend einen fixierten Begriff bestimmen. Oder auch sie bringen das Angeschaute so in Bewegung, dass sie z. B. sagen, der Fisch unter den Vögeln sei der Strauss, weil er einen langen Hals habe; — Fisch wird zu etwas 'Allgemeinem', aber nicht zu einem 'Begriffe'. Diese ganze Manier, die in die Naturgeschichte und Naturlehre, sowie in die Medicin eingerissen ist, ist ein so elender Formalismus, eine so gedankenlose Vermischung der gemeinsten Empirie mit den oberflächlichsten ideellen Bestimmungen, als je ein Formalismus schlecht gewesen ist. Das Locke'sche Philosophieren ist nicht so schlecht, denn jenes ist dem Inhalt und der Form nach nicht besser, und nur noch mit einem läppischen Eigendünkel verknüpft. Die Philosophie ist dadurch in eine allgemeine Verächtlichkeit und Verachtung heruntergesunken, welche diejenigen am meisten teilen, welche versichern, im Besitze des Philosophierens zu sein. An die Stelle des Ernstes des Begreifens, der Besonnenheit des Gedankens, tritt ein Spiel mit läppischen Einfällen, die für tiefe Anschauungen, hohe Ahnungen, auch für Poesie gelten, und sie meinen recht im Centrum zu sein, wenn sie auf der Oberfläche sind. Vor fünf und zwanzig Jahren [2]) ist es mit der Dichtkunst derselbe Fall gewesen, dass die Genialität sich derselben bemächtigte, und geradezu blind aus sich heraus, wie aus einer Pistole, in der poetischen Begeisterung dichtete. [3]) Die Producte waren entweder Verrücktheit, oder, wenn sie nicht verrückt waren, so platte Prose, dass der Inhalt für Prose zu schlecht war. So auch in diesen Philosophien. Was nicht ganz gedankenloses Gewäsche vom 'Indifferenzpunkt' und der 'Polarität', vom 'Sauerstoff', dem 'Heiligen', 'Ewigen' u. s. f., sind solche triviale Gedanken, dass man darum zweifeln kann, man habe sie richtig aufgefasst, einmal weil sie mit solcher anmaassenden Unverschämtheit ausgetan werden, und dann weil man den Glauben hat, dass doch so etwas Triviales nicht gesagt werde. Wie sie in der Philosophie der Natur den Begriff vergessen und sich ganz geistlos verhalten, so vergessen sie den Geist ganz. Dies ist der Abweg, indem dem Principe nach Begriff und Anschauung Eine Einheit sind, in der Tat aber diese Einheit, dieser Geist, selbst unmittelbar auftritt, also im Anschauen und nicht im Begriffe ist.

E. RESULTAT.

Der nunmehrige Standpunkt der Philosophie ist, dass die Idee in ihrer Notwendigkeit erkannt, die Seiten ihrer Diremtion [4]), Natur und Geist, jedes als

---

[1]) *Der Begriff ist an sich das Ich, das Ich an und für sich Begriff.* (B.)
[2]) Aus den Vorlesungen von 1805—1806. (C. L. M.)
[3]) *Hegel im Jahre 1807: „So ohnehin als die Begeisterung, die wie aus der Pistole mit dem absoluten Wissen unmittelbar anfängt." ('Phän. des Geistes' S. XXXII.) Hegel in der Logik: „Wie aus der Pistole." (3 : 56.)* (B.)
[4]) *oder Selbstentzweiung.* (B.)

Darstellung der Totalität der Idee und nicht nur als an sich identisch, sondern als aus sich selbst diese eine [1] Identität hervorbringend, und diese dadurch als notwendig erkannt werde. Natur und geistige Welt oder Geschichte sind die beiden Wirklichkeiten; was als wirkliche Natur ist, ist Bild der göttlichen Vernunft, die Formen der selbstbewussten Vernunft sind auch Formen der Natur. [2] Das letzte Ziel und Interesse der Philosophie ist, den Gedanken, den Begriff, mit der Wirklichkeit zu versöhnen und es ist leicht, die Befriedigung sonst auf untergeordneten Standpunkten in Anschauungs-, Gefühlsweisen zu finden. Je tiefer aber der Geist in sich gegangen, desto stärker ist der Gegensatz, desto breiter der Reichtum nach aussen; die Tiefe ist nach der Grösse des Bedürfnisses zu messen, mit welchem er nach aussen sucht, um sich zu finden. Den Gedanken, der sich selbst fasst, sahen wir hervortreten; er strebte, sich in sich 'concret' zu machen. Seine erste Tätigkeit ist formal; erst Aristoteles sagt, der Νοῦς sei das Denken des Denkens. Das Resultat ist der Gedanke, der 'bei sich' ist und darin zugleich das — Universum umfasst, es in intellectuale Welt verwandelt. Im Begreifen durchdringen sich geistiges und natürliches Universum als Ein harmonierendes Universum, das sich in sich — flieht, in seinen Seiten das Absolute zur Totalität entwickelt, um eben damit, in ihrer Einheit, im Gedanken sich bewusst zu werden. Die Philosophie ist so die wahrhafte Theodicee, gegen Kunst und Religion und deren Empfindungen, — die Versöhnung des Geistes, und zwar des Geistes, der sich in seiner Freiheit und in dem Reichtum seiner Wirklichkeit erfasst hat.

Bis hierher ist nun der Weltgeist gekommen. Jede Stufe hat im wahren Systeme der Philosophie ihre eigene Form; nichts ist verloren, alle Principien sind erhalten, indem die letzte Philosophie die Totalität der Formen ist. Diese concrete Idee ist das Resultat der Bemühungen des Geistes durch fast zweitausend fünfhundert Jahre seiner ernsthaftesten Arbeit, sich selbst objectiv zu werden, sich zu erkennen; —

Tantæ molis erat, se ipsam cognoscere mentem. [3]

Dass die Philosophie unserer Zeit hervorgebracht werde, dazu hat solch' eine lange Zeit gehört; so träge und langsam arbeitete der Weltgeist, sich an dieses Ziel zu bringen. Was wir in der Erinnerung kurz überschauen, läuft in der Wirklichkeit in diese Länge auseinander. Denn in dieser strebt der Begriff des Geistes, in sich angetan mit seiner ganzen concreten Entwickelung, seinem äusserlichen Bestehen, seinem Reichtum, ihn durchzubilden und sich fortzuführen, und aus ihm sich hervorzugehen. Er schreitet immer vorwärts zu, weil nur der Geist ist Fortschreiten. Oft scheint dieser sich vergessen und verloren zu haben; aber innerlich sich entgegengesetzt, ist er innerliches Fortarbeiten, — wie Hamlet vom Geiste seines Vaters sagt, „Brav gearbeitet, wackerer Maulwurf", — bis er, in sich erstarkt, jetzt die Erdrinde, die ihn von seiner Sonne, seinem Begriffe,

---

[1]) *oder vielmehr 'vieleinige' und eben so 'concrete'.* (B.)

[2]) *Dass sich unsere Begriffe auf die Natur anwenden lassen, bedeutet zwar nicht, dass der besondere und vereinzelte Begriff das Wahre sei, wohl aber, dass der Begriff überhaupt an der Natur überhaupt 'sein' Anderes habe und das Wahre Einheit beider sei, — in sich verkehrender Identität.* (B.)

[3]) Δύσκολον τὸ ἑαυτὸν γνῶναι. *(D. L. 1:36.) Cf. Verg. Æn. 1:33.* (B.)

schied, aufstösst, dass sie zusammenfällt. In solcher Zeit, wo sie, ein seelenloses, morsch gewordenes Gebäude, zusammenfällt und er in neuer Jugend sich gestaltet zeigt, hat er die Siebenmeilenstiefel angelegt. Diese Arbeit des Geistes, sich zu erkennen, diese Tätigkeit, sich zu finden, ist das Leben des Geistes und der Geist selbst. Sein Resultat ist der Begriff, den er von sich erfasst, die Geschichte der Philosophie[1]) die klare Einsicht, dass der Geist dies gewollt in seiner Geschichte; sie ist also das Innerste der Weltgeschichte. Diese Arbeit des Menschengeistes im inneren Denken ist mit allen Stufen der Wirklichkeit parallel, und darum — geht keine Philosophie über ihre Zeit hinaus.[2]) Dass die Gedankenbestimmungen diese Wichtigkeit hatten, das ist eine weitere Erkenntnis, die nicht in die Geschichte der Philosophie gehört. Diese Begriffe sind die einfachste Offenbarung des Geistes der Welt, sie, in ihrer concreteren Gestalt, die Geschichte.

Es ist also erstens nicht gering zu achten, was der Geist und zwar jetzt erworben. Ælteres ist zu ehren, seine Notwendigkeit, dass es ein 'Glied' in dieser heiligen Kette ist, aber auch 'nur' ein Glied; die Gegenwart ist das Höchste. Die bestimmten Philosophien sind zweitens keine 'Modephilosophien' und desgleichen, nicht zufällige, nicht ein Leuchten, das ein Strohfeuer, nicht da und dort Eruptionen, sondern ein geistiges vernünftiges Fortschreiten. — notwendig 'Eine' Philosophie in der 'Entwickelung', die Enthüllung Gottes, wie er sich weiss. Wo mehrere Philosophien zugleich auftreten, sind es unterschiedene Seiten, die Eine Totalität ausmachen, welche ihnen zu Grunde liegt, und wegen ihrer Einseitigkeit sehen wir die Widerlegung der einen durch die andere.[3]) Auch sind es drittens nicht kleine schwache Bemühungen, Mäkeleien an dieser oder jener Einzelnheit, sondern jede stellt ein neues Princip auf, und dieses ist zu erkennen.

Um die Hauptepochen der ganzen Geschichte der Philosophie zu übersehen und die notwendige Stufenfolge der Hauptmomente, deren jedes eine bestimmte Idee ausdrückt, zusammenzufassen, so ist, nach orientalischem Taumel der Subjectivität, die zu keinem Verstand — und damit Bestand — kommt, das Licht des Gedankens in den Griechen aufgegangen.[4])

1) Die Philosophie der Alten hat die absolute Idee gedacht, und die Realisierung oder die Realität derselben hat darin bestanden, die vorhandene gegenwärtige Welt zu begreifen und sie zu betrachten, wie sie an und für sich ist. Diese Philosophie ging nicht von der Idee selbst aus, sondern vom Gegenständlichen als einem Gegebenen, und verwandelte dasselbe in die Idee — das 'Sein' des Parmenides.

---

1) *entwickelt*

2) *Hegel weiss, dass er nicht mehr 'weiss', als sein Zeitalter ihm zu wissen gestattet.* (B.)

3) *Schelling: „Sehr häufig aber ist, dass die Einseitigkeit nur greller ausgebildet wird." (9:210.)*

4) *Fr. Gedike anno 1782: „Philosophiam apud barbaros, præsertim apud Ægyptios, natam, educarunt Græci." — Leibniz im Jahre 1697: „Je trouve que la philosophie des anciens est solide, et qu'il faut se servir de celle des modernes pour l'enrichir, et non pas pour la détruire." (Erdm. 146 a.) — Hegel: „Die Philosophie der Alten ist so die Grundlage der neueren, dass sie schlechthin in dieser enthalten sein muss und den Boden derselben ausmacht." (9:59.) Schopenhauer: „Ohne die Schule der Alten wird eure Literatur in gemeines Geschwätze und platte Philisterei ausarten." (2:144.)*

2) Der abstracte Gedanke, der Noûs, ist als allgemeines Wesen sich bekannt geworden, nicht als subjectives Denken, — Plato's [1]) 'Allgemeines'.

3) In Aristoteles tritt der 'Begriff' auf, frei, unbefangen, als begreifendes Denken, alle Gestaltungen des Universums durchlaufend, vergeistigend.

4) Der Begriff als 'Subject', sein Fürsichwerden, Insichsein, die 'abstracte' Trennung sind die 'Stoiker', 'Epikureer', der 'Skepticismus': nicht die freie concrete Form, sondern die abstracte, in sich formale, Allgemeinheit.

5) Der Gedanke der Totalität, die [2]) intelligible Welt ist die concrete Idee, wie wir sie bei den 'Neuplatonikern' gesehen haben. Dieses Princip ist die Idealität überhaupt in aller Realität, aber nicht die 'sich wissende' Idee, — bis das Princip der Subjectivität, Individualität in sie einschlug, Gott als Geist sich wirklich im Selbstbewusstsein wurde. [3])

6) Aber das Werk der modernen Zeit ist, diese Idee zu 'fassen' als 'Geist', als die 'sich wissende Idee'. Um von der wissenden Idee zum 'Sichwissen' der Idee fortzugehen, dazu gehört der unendliche Gegensatz, dass die Idee zum Bewusstsein ihrer absoluten Entzweiung gekommen sei. Die Philosophie vollendete so, indem der Geist das gegenständliche Wesen dachte, die Intellectualität der Welt, und erzeugte diese geistige Welt als einen jenseits der Gegenwart und Wirklichkeit vorhandenen 'Gegenstand', wie eine Natur, — die erste Schöpfung des Geistes. Die Arbeit des Geistes bestand nun darin, dieses Jenseits zurück zur Wirklichkeit und in's Selbstbewusstsein zu führen; dieses ist darin geleistet, dass das Selbstbewusstsein sich selbst denkt und das absolute Wesen als das sich selbst denkende Selbstbewusstsein erkennt. Ueber jene Entzweiung hat das reine Denken in Descartes sich aufgetan. Das Selbstbewusstsein denkt sich erstens als Bewusstsein; darin ist alle gegenständliche Wirklichkeit enthalten, und die positive, anschauende Beziehung seiner Wirklichkeit auf die andere. Denken und Sein sind entgegengesetzt und identisch bei Spinosa [4]): er hat die substantiale Anschauung; das Erkennen ist der Substanz aber äusserlich. Es ist das vom Denken als solchem anfangende Princip der Versöhnung, um die Subjectivität des Denkens aufzuheben, wie dieses in Leibnizens vorstellender 'Monade' geschieht.

7) Zweitens denkt das Selbstbewusstsein, dass es Selbstbewusstsein ist; darin ist es für sich, aber noch für sich in negativer Beziehung auf anderes. Das ist die unendliche Subjectivität, teils als Kritik des Denkens bei Kant, teils in Fichte als Trieb zum Concreten. Die absolut reine unendliche Form ist ausgesprochen als Selbstbewusstsein, 'Ich'.

8) Dieser Blitz schlägt in die geistige Substanz ein, und so sind absoluter Inhalt und absolute Form [5]) identisch, — die Substanz identisch in sich mit dem Erkennen. Das Selbstbewusstsein erkennt so drittens seine positive Beziehung als seine negative und seine negative als seine positive, — oder diese entgegengesetzten Tätigkeiten als dieselbe, d. h. das reine Denken oder Sein als die Sichselbst-

---

1) *'wesentliches'*
2) *objectivierte*
3) *Die Idee des Christentums ist unmittelbare Idee, — wahrhafte Idee oder Idee der Wahrheit und des Wahren in der Weise des Undurchdachten.* (B.)
4) *„Opposita sunt circa idem." Thom. S. Th. 1: 17, 1.* (B.)
5) *concret*

gleichheit und diese als die Entzweiung. Dieses ist die 'intellectuale Anschauung'; aber dass sie in Wahrheit intellectual sei, wird erfordert, dass sie nicht 'unmittelbar' sei jenes Anschauen des Ewigen und Göttlichen, wie man sagt, sondern absolut 'erkennend'. Das 'nicht' sich selbst erkennende Anschauen ist[1]) der Anfang, wovon als einem absolut Vorausgesetzten ausgegangen wird; es selbst ist so nur 'anschauend', als 'unmittelbares' Erkennen, nicht als Selbsterkennen, oder es erkennt nichts, und sein Angeschautes ist nicht ein Erkanntes, — sondern, wenn's hoch kommt, 'schöne Gedanken', aber keine 'Erkenntnisse'.[2])

Erkannt aber ist die intellectuale Anschauung, indem erstens, ungeachtet der Trennung jedes Entgegengesetzten von dem anderen, alle 'äussere Wirklichkeit' als die 'innere' erkannt wird. Wird es seinem Wesen nach wie es 'ist' erkannt, so zeigt es sich als 'nicht' bestehend, sondern dass sein Wesen die — Bewegung des 'Uebergehens' ist. Dieses Heraklitische oder Skeptische, dass nichts ruhend ist, muss von jedem aufgezeigt werden[3]), und so in diesem Bewusstsein — dass das Wesen jedes 'Bestimmtheit' ist, sein Gégenteil ist, — geht die 'begriffene Einheit' mit seinem Gegenteile hervor. Ebenso ist diese Einheit zweitens selbst in ihrem Wesen zu erkennen; ihr Wesen als diese Identität ist ebenso, in ihr Gegenteil überzugehen oder sich zu realisieren, sich anders zu werden, und so tritt ihr Gegensatz durch sie selbst hervor. Wieder ist drittens von dem Gegensatze zu sagen, er ist im Absoluten nicht; dieses Absolute ist das 'Wesen', das 'Ewige' u. s. f. Aber dieses ist selbst eine Abstraction, in welcher es nur einseitig und der Gegensatz bloss als das Ideelle gefasst wird, in der Tat aber ist er die Form, als das wesentliche Moment der Bewegung des Absoluten. Dieses ist nicht ruhend, jener nicht der rastlose Begriff, sondern die Idee ist in ihrer Rastlosigkeit ruhend und in sich befriedigt.[4]) Das reine Denken ist fortgegangen zum Gegensatze des Subjectiven und Objectiven; die wahrhafte Versöhnung des Gegensatzes ist die Einsicht, dass dieser Gegensatz auf seine absolute Spitze getrieben sich selbst auflöst, an sich, wie Schelling sagt, die Entgegengesetzten identisch sind, — und nicht nur 'an sich', sondern dass das ewige Leben dieses ist, den Gegensatz ewig zu producieren und ewig zu versöhnen. In der Einheit den Gegensatz und in dem Gegensatze die Einheit zu wissen, dies ist das absolute Wissen[5]), und die Wissenschaft ist dies, diese Einheit in ihrer ganzen Entwickelung durch sich selbst zu wissen.

Dies ist nunmehr das Bedürfnis der allgemeinen Zeit und der Philosophie. Es ist eine neue Epoche in der Welt entsprungen.[6]) Es scheint, dass es dem Weltgeiste jetzt gelungen ist, alles fremde gegenständliche Wesen sich abzutun und endlich sich als absoluten Geist zu erfassen, und was ihm gegenständlich wird, aus sich zu erzeugen, und es, mit Ruhe dagegen, in seiner Gewalt zu

---

[1]) *in dem noch nicht logisch durchgebildeten Denken Schellings*

[2]) *Schelling und Schopenhauer sind phantasievoll Eins in philosophischer Naivetät; sie sind blosse — Theosophen.* (B.)

[3]) *The secret of Hegel!* (B.)

[4]) *Wirkliche Ruhe und Gottesfriede!* (B.)

[5]) *Bzw. die reine Vernünftigkeit oder Weisheit.* (B.)

[6]) *Hegel in Jena am 18. Sept. 1806: „Wir stehen in einer wichtigen Zeitepoche, einer Gärung, wo der Geist einen Ruck getan, über seine vorige Gestalt hinausgekommen ist und eine neue gewinnt. Die ganze Masse der bisherigen Vorstellungen, Begriffe, die Bande der Welt, sind aufgelöst und fallen wie ein Traumbild in sich zusammen; es bereitet sich ein neuer Hervorgang des Geistes."* (B.)

behalten. Der Kampf des endlichen Selbstbewusstseins mit dem absoluten Selbstbewusstsein, das jenem ausser ihm erschien, hört[1] auf. Das endliche Selbstbewusstsein hat aufgehört, endliches zu sein und dadurch andererseits das absolute Selbstbewusstsein die Wirklichkeit erhalten, der es vorher entbehrte. Es ist die ganze bisherige Weltgeschichte überhaupt und die Geschichte der Philosophie insbesondere, welche nur diesen Kampf darstellt, und dort an ihrem Ziele zu sein scheint, wo dieses absolute Selbstbewusstsein, dessen Vorstellung sie hat, aufgehört hat, ein Fremdes zu sein, wo also 'der Geist als Geist wirklich' ist.[2] Denn er ist dies nur, indem er sich selbst als absoluten Geist weiss und dieses weiss er in der 'Wissenschaft'. Der Geist producirt sich als 'Natur', als 'Staat'. Jene ist sein bewusstloses Tun, worin er sich ein 'Anderes', nicht als Geist ist; im Staat, in den Taten und im Leben der Geschichte, wie auch der Kunst, bringt er sich zwar auf bewusste Weise hervor, weiss von mancherlei Arten seiner Wirklichkeit, jedoch auch nur 'Arten' derselben. Aber nur in der Wissenschaft weiss er von sich als absolutem Geist, und dieses Wissen allein, der Geist, ist seine 'wahrhafte' Existenz. Dies ist nun der Standpunkt der jetzigen Zeit, und die Reihe der geistigen Gestaltungen ist für jetzt damit geschlossen.

Hiermit ist diese Geschichte der Philoso*phie* beschlossen. Ich wünsche, dass Sie daraus ersehen haben, dass die Geschichte der Philosophie nicht eine blinde Sammlung von 'Einfällen' noch ein 'zufälliger' Fortgang ist; ich habe vielmehr das notwendige Hervorgehen der Philosophien auseinander aufzuzeigen versucht, so dass die eine schlechthin die vorhergehende voraussetzt. Das allgemeine Resultat der Geschichte der Philosophie ist erstens, dass zu aller Zeit nur Eine Philosophie gewesen ist, deren gleichzeitige Differenzen die notwendigen Seiten des einen Princips ausmachen; zweitens dass die Folge der philosophischen Systeme keine zufällige, sondern die notwendige Stufenfolge der Entwickelung dieser Wissenschaft darstellt; drittens dass die letzte Philosophie einer Zeit das Resultat dieser Entwickelung und die Wahrheit in der höchsten Gestalt ist, die sich das Selbstbewusstsein des Geistes über sich giebt. Die letzte Philosophie enthält daher die vorhergehenden, fasst alle Stufen in sich, ist Product und Resultat aller früheren; man kann jetzt nicht mehr z. B. 'Platoniker' sein. Man muss sich ferner erheben einmal über die Kleinlichkeiten einzelner 'Meinungen', Gedanken, Einwürfe, Schwierigkeiten, dann über seine eigene — Eitelkeit, als ob man 'etwas Besonderes' gedacht habe. Denn den inneren substantialen Geist erfassen, dies ist der Standpunkt des Individuums; innerhalb des Ganzen sind sie wie Blinde, die vom inneren Geiste desselben getrieben werden. Hiernach ist nun unser Standpunkt das Wissen dieser Idee als Geist, als absoluter Geist, der sich so einen anderen Geist, den endlichen, entgegensetzt, dessen Princip ist, den absoluten Geist zu erkennen, damit derselbe für ihn werde. Ich habe versucht, diesen Zug der geistigen Gestaltungen der Philosophie in ihrem Fortgehen mit Andeutung ihres Zusammenhangs zu entwickeln und vor Ihren Gedanken vorüberzuführen. Diese Reihe ist das

---

[1]) *wenigstens zunächst in uns, die wir zum Begriffe des Begriffes gekommen sind, einstweilen*

[2]) *Die unendliche Arbeit der Welt erarbeitet im Geiste die Besinnung, über die sie — schnell wieder hinaus zum Anderen übergeht.* (B.)

wahrhafte 'Geisterreich', das einzige Geisterreich, das es giebt[1]) — eine Reihe, die nicht eine 'Vielheit', noch auch eine 'Reihe' bleibt, als Aufeinanderfolge, sondern eben im Sichselbsterkennen sich zu Momenten des einen Geistes, zu dem einen und selben gegenwärtigen Geiste macht. Dieser lange Zug von Geistern sind die einzelnen Pulse, die er in seinem Leben verwendet; sie sind der Organismus unserer 'Substanz', ein schlechthin notwendiger Fortgang, der nichts als die Natur des Geistes selbst ausspricht, und in uns allen lebt. Auf sein Drängen — wenn der Maulwurf im Inneren fortwühlt — haben wir zu hören, und ihm Wirklichkeit zu verschaffen. Ich wünsche, dass diese Geschichte der Philosophie eine Aufforderung für Sie enthalten möge, den Geist der Zeit, der in uns 'natürlich' ist, zu 'ergreifen', und aus seiner Natürlichkeit, d. h. aus seiner leblosen Verschlossenheit, mit Bewusstsein, jeder an seinem Orte, hervor an den Tag zu ziehen. — —

Für Ihre 'Aufmerksamkeit', die Sie mir bei diesem Versuche[2]) bewiesen haben, habe ich Ihnen meinen Dank abzustatten; er ist mir ebenso durch Sie zur höheren Befriedigung geworden. Und vergnüglich ist es mir gewesen, in diesem geistigen Zusammenleben mit Ihnen gestanden zu haben — und nicht 'gestanden' zu haben, sondern, wie ich hoffe, 'ein geistiges Band' mit einander 'geknüpft' zu haben, das zwischen uns bleiben möge! — Ich wünsche Ihnen, recht wohl zu leben.

---

[1]) *„Die an und für sich seiende Welt ist die Totalität der Existenz; es ist nichts Anderes ausser ihr." (Hegel 4: 131.) — B. Bosanquet im Jahre 1886: „The things not seen of Plato or of Hegel are not a 'double' or a 'projection' of the existing world. Plato indeed wavered between the two conceptions in a way that should have warned his interpreters of the divergence in his track of thought; but in Hegel at least there is no ambiguity. The world of spirits with him is not a world of ghosts." ('Introd. to Hegel's phil. of fine art', p. XV.)*

[2]) *Hegel hat sich nicht eingebildet, durch seine Vorlesungen 'über' die Geschichte der Philosophie, diese Geschichte selbst ein für allemal geleistet zu haben und mit ihr 'fertig' geworden zu sein; wenn nun aber die Geschichte der Philosophie in dem Sinne über ihn selbst hinaus sein soll, dass man mit 'ihm' fertig sei, so fragt es sich hier und jetzt, ob nicht grade das nur dumme Einbildung sei! R. Eucken: „Mag uns Hegels Ueberspannung des menschlich geistigen Vermögens und seine Gleichsetzung von Geist und Denken noch so fremdartig anmuten, seine Entwicklungsidee mit ihrer Umspannung aller Mannigfaltigkeit, ihrem Flüssigmachen aller Grössen und Begriffe, seine Erhebung der geistigen Factoren zu selbstständigen Potenzen, die eigene Notwendigkeiten jenseits alles Beliebens der Menschen entwickeln und durchsetzen, seine Betonung der Macht des Gegensatzes und Widerspruchs in der weltgeschichtlichen Bewegung, dies alles behauptet, oft unsern eigenen Begriffen zum Trotz, eine gewaltige Macht über uns; wir können es nicht abschütteln, ohne ein erhebliches Stück unseres geistigen Besitzstandes preiszugeben." ('Grundlinien einer neuen Lebensanschauung' 1907, S. 288.) — Alsob das nicht längst geschehen wäre! In wirklich begrifflichem und begreifendem Zusammenhange mit Hegel und überhaupt mit der klassischen Denkergruppe wird zur Zeit in Deutschland fast nichts geschrieben, — zunächst von Herrn Eucken selbst; Deutschland hat Hegel einstweilen an die Fremde verloren und kennt oder versteht ihn gar nicht mehr.* (B.)

INHALTSANZEIGE.

